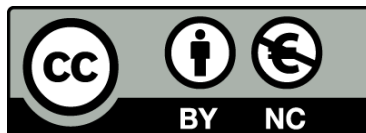




Època global i conformisme

La desespacialització d'allò polític

David Gràcia Albareda



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència [Reconeixement- NoComercial 3.0. Espanya de Creative Commons](#).

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia [Reconocimiento - NoComercial 3.0. España de Creative Commons](#).

This doctoral thesis is licensed under the [Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0. Spain License](#).

TESI DOCTORAL

ÈPOCA GLOBAL I CONFORMISME

La desespacialització d'allò polític

David Gràcia Albareda

Director: Santiago López Petit

Tutor: Manuel Cruz Rodríguez

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Departament d'Història de la Filosofia,

Estètica i Filosofia de la Cultura

Programa de doctorat: Història de la Subjectivitat (RD 778/1998)

Bienni 2006-2008

A vosaltres, Teo i Dora.

A ma mare.

A mon pare i a ma germana, Sílvia,
que no hi són..., que sempre són amb mi.

AGRAÏMENTS

La realització d'aquesta tesi doctoral no hauria estat possible sense el suport material i institucional que, en el seu moment, m'ha procurat la beca de formació predoctoral de l'Agència de Gestió d'Ajuts Universitaris i de Recerca de la Generalitat de Catalunya (FI 2007-2010). Vull agrair al personal de l'AGAUR, així com al de l'oficina de Gestió de Beques de la Universitat de Barcelona i de la Secretaria de la Facultat de Filosofia, l'ajut que amablement m'han ofert sempre que ho he requerit.

L'agraïment al meu director de tesi, Santiago López Petit, no s'esgota en un vessant acadèmic. Al llarg d'aquests anys hem establert una relació d'amistat que en cap cas ha fet minvar la seva exigència cap a un pensament filosòfic que travessa murs i disciplines per travar-se amb la vida. Amb ell, i des d'una experiència molt pròxima, he après què vol dir un pensament encarnat, la qual cosa ha estat, per a mi, tant un desafiament com un al·licient. A més, gràcies a la seva invitació inicial a unir-me activament al col·lectiu, he pogut compartir amb *Espai en Blanc* la passió per un pensament compromès amb el nostre present a partir d'experiències comunes i d'haver teixit, en aquests anys, unes complicitats inesborrables. Gràcies, doncs, Santi, Marina, Fer, Jordi, Katy, Ester, Cristo, Ekhi, Pepe, Kike, i a aquells altres amb qui ens hem anat creuant en aquest espai en blanc on he après, aprenc i aprendré, també a desaprendre.

El Seminari de Filosofia i Gènere de la Universitat de Barcelona em va acollir quan estudiava la llicenciatura de filosofia. Hi he après a moure i aturar el pensament en alguns terrenys no sempre visibles o accessibles des d'un *mainstream* filosòfic que convida a nedar-hi a favor. Gràcies a totes. Vull esmentar especialment a la professora Fina Birulés, i els seus consells i orientacions; i a la professora Rosa Rius, a qui considero una mestra en el sentit més profund del terme, i qui em va animar, en acabar la carrera, a sol·licitar una beca i endegar una tesi doctoral.

Agraeixo al professor Manuel Cruz, tutor d'aquesta tesi, la invitació a formar part dels grups de recerca de qui ell era investigador principal mentre jo era becari contractat, (FFI2009-08557 i HUM2006-02606/FISO) grups on he compartit profitoses sessions de treball i de discussió amb persones carregades d'experiència en els assumptes de la filosofia.

Durant el mes de març de 2012 vaig tenir l'ocasió de fer una breu estada a la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (Mèxic), amablement convidat per Luis Gerena, responsable del cos acadèmic *Estudios sobre Política, Ética y Cultura* de la Facultad de Humanidades. L'objectiu era participar en una fase del projecte transdisciplinari "Naciendo Maíz". Per a mi va ser l'oportunitat d'incorporar nous elements a la meva recerca, els quals s'hi han vist, en una o altra mesura, reflectits. Vull agrair a Luis Gerena i a Juan Carlos Bermúdez, de la Facultad de Artes de la UAEM, la disponibilitat, la calidesa i el suport que van fer d'aquella una estada inoblidable. I molt especialment a Samadhi Aguilar, de la Facultad de Humanidades de la UAEM, a qui vaig conèixer a la nostra Facultad de Filosofía i a qui, des d'aleshores, m'uneix una relació d'amistat transoceànica.

En aquests anys dedicats al projecte i realització de la tesi, he tingut la immensa sort d'enredar-me en una trama d'amistats i complicitats a la Facultad de Filosofía. Allò que va començar com una sèrie de discussions filosòfiques en un pati de la ciutat, ha acabat sent això que nosaltres mateixos anomenem *El Patio*, un grup d'amics que compartim, a més de projectes de tesi, la inquietud per trobar-nos, discutir i pensar junts. Ester, Ekhi, Anita, Edgar, Lorena, Jose Luís, Cristo, amb vosaltres la travessa ha estat –i és– molt més interessant i engrescadora.

Amb l'Ester Jordana he compartit espais a dins i a fora de la facultat de filosofia. Hem xerrat, discutit, pensat i escrit plegats. Hem après i desaprès junts en aquest camí compartit com a companys doctorands. En l'elaboració d'aquesta tesi he tingut molt presents consells, crítiques i aportacions que provenen dels seus coneixements i habilitats filosòfiques, però també, i sobretot, d'un pensament tan apassionat com generós i d'una amistat incondicional.

El meu profund agraïment també a Víctor Valentín; a Esther Blázquez i David Pérez; a Can Cussó, Gloria, Manu i Mònica, Joaquín, Ester K, Héctor, Amàlia, i a tots aquells altres que d'una o altra manera heu estat involucrats en aquest assumpte. Com involucrada ha estat la meva família: gràcies per la vostra comprensió.

Hi ha dues persones sense les quals aquest projecte hauria estat un mar de dificultats, donades les imponderables circumstàncies vitals en què ha transcorregut, i que inclouen tant la mort del meu pare com el naixement de la nostra filla. Un sincer agraïment als avis de la Dora, Teo i Víctor, per fer-nos-ho més fàcil, per la vostra disposició i somriure permanents.

Finalment, qui ha patit més les vicissituds d'aquest treball és la persona amb qui comparteixo ma vida des de fa anys. Qui m'ha donat forces quan ha calgut i qui ha sabut comprendre, com ningú, les implicacions i sacrificis de tirar endavant una tasca com aquesta en determinades circumstàncies. Altre cop, gràcies Teo.

INTRODUCCIÓ	3
Presentació del problema i aspectes metodològics	3
Observacions formals	11
PART I	
ELEMENTS PER A UNA CONSTEL·LACIÓ CONCEPTUAL	
CONFORMISME, FORMA, ESPAI	
1. PRIMERA APROXIMACIÓ A LA NOCIÓ DE CONFORMISME	14
1.1. Conformisme: entre el sentit comú i un camp disciplinari propi	14
1.2. Sociologia. Anomia i conformisme	17
1.3. Psicologia Social. Influència social i conformitat. L'empremta positivista	25
1.4. Crisi disciplinària i reconsideracions sobre el conformisme	30
1.5. Conformisme social i consciència. Un plantejament actual	35
1.6. Cap a un reposicionament de la qüestió del conformisme	38
2. FORMA	42
2.1. El lexema de 'conformisme'	42
2.2. Primera aproximació a la noció de forma. Morphé, eidos... i ordre	43
2.3. Segona aproximació a la noció de forma. L'ànima i les formes	49
2.4. Acotació de la noció de forma	60
3. ESPAI	63
3.1. (Des)Consideracions sobre l'espai	63
3.2. La producció de l'espai	66
3.3. <i>Spatial turn</i> , o l'espai que ja hi era	78
Entre les geografies del temps i les històries espacials	81
Posts de la modernitat	90
Ressituar l' <i>spatial turn</i> . Pensaments de gènere i postcolonial	102
Una aproximació filosòfica	109
3.4. Espai, espacialitat, lloc	120
INTERMEDI. LA CONSTITUCIÓ ESPACIAL DEL CONFORMISME	130

PART II
ÈPOCA GLOBAL I CONFORMISME

4. (CO)HERÈNCIES DE LA MODERNITAT	134
4.1. La preeminència del temps sobre l'espai	136
De la modernitat del temps...	136
... als temps de la modernitat	147
4.2. La desaparició de l'entre, o la desespacialització d'allò polític	152
Immunització	154
Vida	157
Procés	159
Espai de l'entre i experiència	161
La desespacialització d'allò polític	165
5. ÈPOCA GLOBAL. PROCESSOS I ESPAIS DE CONFORMACIÓ	168
5.1. Aproximació a les formes del capitalisme global	172
La naturalització de les formes del capitalisme	178
La mobilització global. La Gran Conformació	182
Entre l'estat-guerra i el poder terapèutic	187
5.2. Globalitzacions	194
Glocalització. Globalitzar la diferència	199
De les metàfores espacials als discursos conformadors. Xarxa, empenedoria, resiliència	209
6. LA CIUTAT	217
6.1. La ciutat com a espai de conformació	217
La Ciutat-Escenari	221
6.2. BCN XXI i el conformisme cívic	233
6.3. Breu recapitulació per prologar obertures	239
7. ESPAIS DE POLITITZACIÓ	242
7.1. Una ciutat de llocs a la Ciutat Escenari	243
7.2. Espai i diferència	251
7.3. Posició i contratopografies polítiques	262
CONCLUSIONS	271
BIBLIOGRAFIA	283
RESUM / RESUMEN / ABSTRACT	302

INTRODUCCIÓ

Ara fa ja uns anys que, mentre feia la carrera per llicenciar-me en filosofia, vaig anar a veure un professor al seu despatx per proposar-li un treball d'assignatura. Abans que jo proposés res, em va dir que, fos el que fos el que volia fer, havia de tractar algun assumpte en relació al qual em sentís d'una o altra forma implicat, que em toqués de veritat. És des d'aleshores que m'he proposat pensar els fenòmens del conformisme i la despolitització en la nostra societat des de l'àmbit de la filosofia. No pas, justament, per convertir-los en *temes a tractar* –a la manera de renovats filosofemes per a un *tractat* de filosofia–, sinó per mostrar-los com a *problemes per pensar* en la mesura en què ens afecten de debò; en la mesura en què, com a tals problemes, podem intervenir-hi d'una o altra forma. Perquè, en efecte, si bé és cert que la noció de política, tot i modular-se històricament de tan diverses maneres, no ha deixat d'estar present ni en els discursos teòrics ni en les diverses escales dels afers pràctics, també és cert que els problemes de la despolitització i del conformisme han tendit a romandre en els marges d'allò pensable. Per què? És que cal pensar el conformisme i la despolitització com a mers pols negatius d'allò que sigui la política en cada moment i en cada lloc? Com una mancança respecte a la participació activa, sigui en la modalitat que sigui, en la vida social i política? La intuïció de partida és que no i que, aleshores, aquests problemes prenen una rellevància nova com a reptes per al pensament filosòfic i polític, especialment en aquesta que podem anomenar època global. Aquell mateix professor em va encoratjar a afrontar-los i ha acabat dirigint aquesta tesi doctoral.

Presentació del problema i aspectes metodològics

La teoria perd el seu caire teorètic quan perd de vista
la seva naturalesa condicional, quan defuig el risc en l'especulació
i circula com una forma d'inquisició administrativa.

Trinh T. MINH-HA, *Women, native, other*

Val a dir que la tasca engegada no ha estat gens fàcil perquè –i això té a veure amb aquell grau d'implicació– pensar el conformisme des de la filosofia no podia voler dir de cap manera, efectivament, dur el fenomen al camp de l'abstracció per, des d'allà, produir un nou diagnòstic, tan original com es volgués, de la nostra societat *malalta*.

Potser, més que no pas la que he triada, aquesta hauria estat una via més còmoda: interpretar, o millor, reinterpretar allò dit per altres, categoritzar, o millor, recategoritzar allò pensat per altres, fer un diagnòstic de la que ara es podria anomenar 'societat global conformista' i, al final, concloure amb l'assaig teòric de possibles sortides d'aquesta funesta situació. No és pas aquesta la via que m'interessa. Ara bé, tampoc ha volgut aquest ser un treball que, tot renegant dels perills d'un excés d'abstracció, es lliurés alegrement a l'empíria. Estirant el joc metafòric emprat per Paolo Rossi, ni aranya ni formiga: ni la creació abstracta d'una teranyina categorial que doni raó de tota la cosa sense baixar a terra, ni la recopilació inacabable de dades empíriques relatives a la cosa sense l'elevat recurs a principis constrenyedors¹. Als qui provem d'exercir la tasca filosòfica no se'ns escapa que aquesta dicotomia metodològica és reversible *verticalment*, de manera que l'*elevada* abstracció ens pot sumir en un profund pou solitari, mentre que el *terrenal* regne d'allò empíric pot deixar d'embrutar-nos les mans per esdevenir "el més alt dels cels"². Per tant, el treball del concepte és necessari, però d'un concepte que es construeix des de –i es posa a prova en– la materialitat de les formes de vida.

Aquest respecte a la materialitat permet fer un segon pas en aquesta prèvia definició negativa del treball que aquí es presenta, en el sentit que tampoc respon a l'esquema d'una història de les idees; de la idea de conformisme i altres afins, en aquest cas. Però sí que respon a allò històric. Tota forma material que se'ns presenta sincrònicament ha tingut una emergència històrica. Es tracta d'evitar també, doncs, caure en un d'aquests dos pols, el diacrònic o el sincrònic, per quedar-s'hi. No una història de la idea de conformisme, efectivament, però tampoc una mena de cartografia atemporal i presentista del fenomen del conformisme. Dit d'una altra manera, el conformisme no és una mera idea, de manera que no habita només l'àmbit d'allò *ideo-lògic*, ni és una mera conducta, de manera que no habita només l'àmbit empíric d'allò que se'ns mostra fenomènicament.

Dit això, podem ara centrar una mica més el punt de mira cap als problemes en qüestió. I la millor manera de fer-ho, en forma d'introducció, és parant atenció al títol i subtítol d'aquesta tesi i a una primera justificació general dels mateixos. Quant al primer, *Època*

¹ Rossi, P., *Las arañas y las hormigas: una apología de la historia de la ciencia*, Barcelona: Crítica, 1990.

² Una mena d'elevat *Regne de les Dades*, quan l'*empíria* deixa de fer referència a l'experiència (del grec 'empeiria') i remet més aviat a 'empyros'(inflamat), terme de referència per al més alt dels cels en la premoderna disposició geocèntrica dels orbes celestes: l'Empiri, *Coelum Empireum Habitaculum Dei et Omnia Electorum*.

global i conformisme, ras i curt: el problema a pensar en aquest treball és el conformisme en l'època global. Aquí hi trobem una primera acotació de tipus temporal. En efecte, pensar l'assumpte com a problema no admetria una indefinició en aquest sentit, pel fet que les formes del conformisme són producte d'emergències històriques, amb trets característics en cada entorn sociohistòric. El títol conté d'entrada, doncs, una doble afirmació encara prou difusa: que podem parlar d'una època global com el nostre entorn sociohistòric, i que en ell hi habita, en un o altre mode més o menys característic, el fenomen del conformisme. En tot cas, una acotació temporal respon a una decisió i a una construcció; no tindria pas massa sentit posar en joc una noció de conformisme prou generalitzable com per poder retrotraure-la a períodes històrics llunyans, si és que, com és el cas, el que ens interessa és copsar-lo i afrontar-lo com a problema important en el nostre present. En aquest sentit, situar el problema en el marc de l'època global permet fer-ne una aproximació sobre el terreny, alhora que permet, emprant una expressió de Walter Benjamin, fer "una prehistòria del present" anant a terrenys del passat que habiliten una proposta per pensar filosòficament i política la qüestió del conformisme. En aquest sentit, es tracta fonamentalment del desenvolupament de les formes del capitalisme des de la revolució industrial i de l'anomenada segona modernitat.

D'altra banda, el terme 'global' conté també una referència espacial, però prou complexa com per haver de prendre precaucions. Si bé és cert que determinades dinàmiques globals vehiculen, condicionen o comporten efectivament processos de conformació, i que aquest fet és de tractament ineludible, també ho és que cal evitar caure en temptacions *globalitzadores*, és a dir, en aquelles que reduïrien la tasca a una mena de caracterització mínima del fenomen del conformisme vàlida per a tot el *globus*. La pròpia noció, o millor, la imatge del globus conté alguns riscos, com el d'anorrear la diversitat de textures (físiques, culturals, sociopolítiques) que en la realitat componen la seva superfície. Aquesta tesi ha estat elaborada en –i en funció de– un determinat entorn sociocultural, *també* travessat per dinàmiques globals, tot i que no exclusivament, doncs: Barcelona, ciutat de l'occident europeu. Per expressar-ho gràficament, té un epicentre geogràfic i sociocultural a partir del qual es fan anar escales diverses entre la localitat i la globalitat, però no com a producte d'una decisió arbitrària, sinó d'una exigència teòrica i pràctica que avui no pot ser ignorada en cap treball que abordi d'una o altra forma la realitat social.

Quant al subtítol, *La desespacialització d'allò polític*, apunta més aviat a una acotació conceptual i a una forma d'aproximació al problema. De fet, sense esgotar-lo ni de bon tros, apunta al contingut de la tesi; un contingut que pivota a l'entorn, doncs, de l'articulació de tres conceptes fonamentals: el de conformisme pròpiament, el d'allò polític i el d'espai. Quant als dos primers, el lligam es produeix en una relació inversa, o bé en una relació directa entre conformisme i despolitització, els quals, sense ser sinònims, es proposen com a dos vessants del mateix problema. Ara bé, per entendre-ho així cal fer un parell de matisacions prèvies. La primera, que aquesta proposició cobra sentit des del moment en què el conformisme és pensat com a problema eminentment polític, i no solament com a qüestió tematitzable de caire psicològic o sociològic. Com a tal qüestió es podria –i es pot– parlar perfectament de conformisme sense al·ludir a cap noció d'allò polític; en canvi, com a problema polític a pensar des de la filosofia, pensar el conformisme és un *pensar contra*. Lligat justament amb això, la segona matisació, apunta al fet que, de la mateixa manera, tal proposició cobra sentit des del moment en què s'entén que el revers de la despolitització no és pas *la política*, entesa aquesta com allò que fan, d'una banda, els “polítics professionals” –i que té a veure amb partits, administració de pressupostos, etc.,– i que fa, d'altra banda, la resta dels ciutadans en termes de participació democràtica en determinats processos, bàsicament electorals. Sense aquest matís, algú podria identificar amb bones raons les figures del despolititzat o de l'“apolític” amb la de l'inconformista, però perdent el conceptes de conformisme i de despolitització en una categorització massa simplificadora i forçosament superficial. Si defugim la simplificació que lliga la (des)politització a la (no) participació en *la política* i el (in)conformisme a una actitud personal, hem d'acceptar més aviat que el revers de la despolitització té a veure amb *allò polític*, que no s'esgota en la política i que, sense voler estendre'm aquí, sí té a veure amb les formes d'estar en el món, amb la materialitat de les formes de vida social i amb les posicions que s'hi ocupen. Vist des d'una altra perspectiva, es pot dir que el referent últim de *la política* és el subjecte políticourídic, la persona, el ciutadà. Per la seva banda, el referent últim d'*allò polític* són els espais de politització, amb tota la heterogeneïtat i amplitud que ara, de forma introductòria, podem atorgar a l'expressió.

Justament aquest tercer element del qual parlava, l'espai, les espacialitats, la dimensió espacial en conjunt i en tota la seva complexitat, en definitiva, es postula aquí en forma d'hipòtesi central com a dimensió constitutiva dels fenòmens del conformisme i la despolitització. D'entrada, 'desespacialització' no és un terme senzill ni transparent, però és que el problema del conformisme tampoc ho és pas. I no ho és perquè es tracta

de copsar-lo en tota la seva complexitat per afrontar-lo des d'un pensament filosòfic situat. Però anem a pams. El concepte de desespacialització no és nou en el camp de les ciències humanes i socials, tot i que l'ús del terme és relativament recent i molt poc freqüent. De fet, és simptomàtic que en algunes llengües –incloses el català i el castellà– no figuri als diccionaris el terme 'espacialitat' ni, per descomptat doncs, 'espacialitzar' o 'espacialització'³. Sigui com sigui, des de fa unes dècades, en determinats àmbits de les ciències socials i de la filosofia, hi ha una pragmàtica a l'entorn d'aquests termes que respon a allò que alguns anomenen un *spatial turn*. Com tot *gir* que es produeix en el camp dels sabers⁴, més que parlar d'un corrent teòric, és més adient parlar de confluència de problemes i eines conceptuals. En aquest cas, doncs, interessa per la seva referència a determinats autors i desenvolupaments conceptuals que, justament a l'hora de problematitzar la qüestió de l'espai en determinades direccions, toquen en una o altra mesura els problemes del conformisme i la despol·lització tal com s'aborden en aquesta tesi. Apareixen aleshores qüestions com les espacialitats polítiques modernes, la producció capitalista de l'espai o els usos i efectes de determinades nocions de l'espaciotemporalitat en determinats discursos, per esmentar-ne algunes. Es tractarà de veure com s'articulen efectivament aquestes qüestions amb el conformisme i què ens diu pròpiament aquesta articulació.

En tot cas, aquest plantejament que vincula conformisme, allò polític i espai proposa *una* manera de pensar i d'afrontar un problema que, per descomptat, ni vol ni pot esgotar-lo. Ara bé, proposar una manera vol dir, d'entrada, dues coses. En primer lloc, que és una manera interessada a fer alguna cosa o a intervenir en el problema, en tant que aquest problema ens afecta; això, al seu torn, implica un posicionament que és teòric, però també existencial i polític. I en segon lloc, que es deixen de banda altres maneres, però no amb un ànim exclouent ("les altres anaven errades") o per situar-la en una posició *teòricament* més avançada ("aquesta avui aporta més a la comprensió de la qüestió"), sinó perquè es busquen efectes sobre la realitat del problema que no són els mateixos que poden tenir o tenen de fet altres propostes. Insisteixo, l'objecte d'aquest treball no és pensar *sobre* el conformisme, sinó pensar *contra* el conformisme, en la mesura en què això es pugui fer des d'un format com aquest.

³ O, si més no, hi han estat molt recentment incorporades.

⁴ I diguem que, des de la proposta kantiana d'entendre com a *gir copernicà* el seu idealisme transcendental, l'expressió ha cobrat fortuna després i també amb caràcter retroactiu: entre d'altres, el gir antropològic en el pensament grec des de Sòcrates, o el gir subjectivista de la primera modernitat; i per a després del propi Kant, el gir historiogràfic o els que, sota la rúbrica general de *gir lingüístic*, han tingut més pes en la filosofia contemporània: l'hermenèutic, l'analític i el pragmàtic.

En un treball a la fi acadèmic, l'estructura i l'ordre dels elements que el componen no acostuma a correspondre's amb la forma com s'ha desenvolupat de fet la tasca de recerca i la confrontació amb els problemes assenyalats d'entrada o sorgits de nou. A més, afrontar un problema com el conformisme a partir del seu vessant fenomènic, és a dir, a partir de la seva constatació fàctica en la materialitat de les nostres formes de vida, situa el propi problema en una dimensió diferent al d'un problema d'ordre teòric referit en primera instància a idees o conceptes, a autors o a sistemes teòrics existents. En certa manera, un problema d'aquest últim ordre comporta, si més no *a priori*, podríem dir, una certa estructura, un cert ordre lògic a l'hora d'abordar-lo, en tant que confronta arguments, idees i conceptes amb altres arguments, idees i conceptes en una tradició teòrica o contra ella. Tot i que aquest *a priori lògic* no exclou, per descomptat, la dimensió heurística que implica tota recerca teòrica, també és cert que l'exercici heurístic i experimental pesa més en la confrontació *en cru* amb un problema social i polític com el conformisme. És ben cert que hi ha autors, com Günther Anders el segle passat, posem per cas, que han abordat la qüestió del conformisme, i que aquests tenen un pes específic en aquest treball, però no com a primeres instàncies de referència per treballar les categories o conceptes emprats. Per dir-ho més clar: el plantejament no és pensar el conformisme a partir de la confrontació i actualització de l'obra d'Anders o d'altres autors, sinó pensar-lo com a problema actual nostre; un problema en el qual diversos autors poden mostrar-nos coses o prestar-nos eines per pensar.

Dit això, doncs, queda clar que el pla de treball dut a terme no és més que això: un pla, una forma d'ordenar i d'exposar entre d'altres que, si bé i a la manera de la nau de Teseu s'ha anat reconfigurant en funció d'aquesta dimensió heurística i experimental, ha volgut mantenir-se constant en la referència a un problema i en la capacitat d'arribar a un port, sigui aquest més o menys petit, més o menys provisional.

El pla realitzat, doncs, conté dues parts. La primera té un caire propedèutic, en el sentit més humil de l'expressió, en tant que elaboració d'una constel·lació conceptual que acota i orienta la proposta per pensar articuladament les qüestions del conformisme, la despolitització i l'espai, bàsicament a partir de les nocions de forma i conformació, d'una banda, i d'espai i espacialitat, de l'altra. És doncs, pròpiament, la part on pesen més les qüestions d'elaboració conceptual i metodològiques, sempre tenint en compte que si figuren a l'inici es només per donar un ordre a l'exposició. Més aviat caldria pensar en aquesta part com en un eix transversal a tot el treball, des del moment en què admetem que aquí el treball del concepte, les hipòtesis proposades i la materialitat dels problemes

abordats són moments d'una mateixa cosa, separables només analíticament. Des d'aquest plantejament, queda exclòs un ús innocent o neutre de les eines conceptuais, com les que s'articulen a l'entorn del conceptes de *procés de conformació* o *d'espacialitat*, per esmentar-ne dues amb gran pes específic en aquesta tesi. No hi ha neutralitat perquè s'assenyala un problema real respecte al qual hi ha un interès, una confrontació, una posició. Ara bé, parlar d'"una posició" no ens ha de fer caure en un perspectivisme radical, de tal manera que la cosa només valgui *per a mi*; es tracta en canvi d'una posició ocupable per altres. Honestament, cal admetre que quan es proposa pensar el conformisme en relació a nocions, usos i practiques espacials, un espera que altres ocupin aquesta "posició", si més no, provisionalment, en funció d'un interès comú i en tant que afectats en una o altra mesura pel problema. És des d'aquest supòsit que un ha d'estar disposat a modificar la posició de partida. Així que, com a construcció, tota constel·lació conceptual és interessada, la qual cosa no cal entendre, doncs, com un constrenyiment respecte a un saber objectiu més o menys establert i en progrés neutral constant, sinó justament com la condició de possibilitat d'un pensar situat que, tot i tenir un conjunt de sabers positius a disposició, arrenca des d'un no saber.

Un cop articulades les nocions de forma i d'espai, i amb base en aquesta bastida conceptual, el nucli de la segona part consisteix a desplegar els elements que han de servir per indicar i confrontar-se amb processos i espais de conformació en l'època global. Això implica, d'entrada, sostenir una mirada històrica sobre les espacialitats modernes, és a dir, sobre el complex terreny en què es produeixen les transformacions que duren a una nova epocalitat de caire global. Es tracta de veure com, a partir de determinades circumstàncies sociohistòriques, es configuren formes espaciotemporals que, en relació a la vida social, són estructurades i estructurants, és a dir, són producte però també productores de formes de vida social. En els termes que interessin aquí, això vol dir que en l'àmbit de la vida social, aquestes formes estan conformades alhora que són conformadores. D'altra banda, aquesta mirada històrica té dos vessants. En primer lloc, es tracta d'esbossar quines són les nocions d'espai i temps que han ocupat de manera preeminent la nostra tradició de pensament i que s'han expressat, també, en la praxi discursiva de diversos sabers positius moderns, com ara la geografia o l'economia, entre d'altres. El segon vessant, al seu torn, té com a referència els eixos principals de l'evolució efectiva de les formes del capitalisme i les seves espacialitats, atenent principalment a alguns dels seus períodes crítics. És en aquests on millor es poden veure quins canvis s'han produït en la vida social pel que fa a les concepcions, usos i pràctiques relatives a l'espai i al temps. La idea de fons és que és en el capitalisme

modern –o en la modernitat capitalista– on emergeixen fenòmens de conformisme característics i indeslligables d'aquestes espacialitats, i que tenen una rellevància constitutiva en les formes de concebre i exercir la política i allò polític.

Des d'aquests plantejaments s'aborda pròpiament l'època global. Però, en quins termes podem parlar d'una època global? En quina mesura talla amb la modernitat? Sigui com sigui, quins són els trets fonamentals que permeten diferenciar-la d'allò anterior? En tot cas, si convenim que les formes del capitalisme han estat des de fa segle i mig l'eix central en la vertebració de la vida social, cal veure quines lògiques vehiculen aquestes formes en l'actualitat per tal de copsar nocions, llenguatges i pràctiques mitjançant les quals *vivim* el complex fenomen de la globalització, o més aviat, com es veurà, de la *glocalització*. No se'ns pot escapar, justament, que aquests són termes amb un clar índex espacial, la qual cosa és força coherent amb el fet que, potser ara més que mai, hi ha una consciència generalitzada de l'íntima relació constitutiva entre les nostres formes de vida i les espacialitats i temporalitats d'aquest món global. Això ens resulta força intuïtiu i resta al marge de si ens movem més o menys, de si viatgem molt o som sedentaris; ho vivim en el consum, en l'oci, en les noves formes de relació i comunicació, en l'àmbit de les oportunitats laborals o en les formes de lluita social. És en aquest marc on emergeixen termes que ens són molt propers i que, per bé o per mal, sospitem que fan referència a coses que no podem deixar de banda: xarxa, projecte o empenedoria, per esmentar-ne alguns dels més recurrents i alhora rellevants. Però, què hi ha a sota i al voltant de nocions tan esteses i que han calat profundament en el nostre sentit comú, i a les quals tendim a dotar d'un caire de neutralitat? I la qüestió que interessa especialment: en quin sentit, en quina mesura i com ens conformem? El final d'aquesta segona part és el lloc per fer girar aquestes qüestions cap a una dimensió propositiva que, si més no, ha estat apuntada en tot el desenvolupament anterior. Pensar el conformisme i contra el conformisme du associat, en el seu revers, un pensament de les formes de politització. Un pensament d'allò polític que, com apuntava més amunt, pregunta no tant per nous subjectes polítics com per nous espais de politització. Però, què implica aquest desplaçament? La temptativa no pot ser més que humil, si tant el punt de partida com el d'arribada és un pensament situat i, per tant, exposat a la intempèrie d'un terreny accidentat en el qual cada passa obre un petit horitzó. Pensar aquests espais, posar-hi el pensament en sentit fort, és, en un o altre sentit, espacialitzar el pensament.

El final del treball és el lloc habitual per a unes conclusions. En aquest cas fan la funció de proposar una visió sinòptica i una nova articulació de les tesis i conclusions parcials assolides al llarg del treball. Al seu torn, serveixen aquí per teixir unes reflexions finals que inclouen, en bona mesura, l'assaig d'obertures per seguir pensant.

Observacions formals

Quant a les referències bibliogràfiques, he emprat traducció castellana o catalana quan ha estat disponible, i és la que faig constar a la bibliografia, al final del treball. El text d'aquest treball incorpora, doncs, un bon nombre de cites literals en castellà. Quant a les cites literals de textos no traduïts, he optat per traduir-les al català en el cos de text i posar el text citat original en nota a peu de pàgina. Tot i emprar traduccions, tant a la bibliografia com en les referències bibliogràfiques en notes a peu de pàgina, he considerat important consignar sempre l'any de la primera publicació del text en llengua original. Finalment, en alguns casos en què la traducció de termes o expressions m'ha semblat problemàtica o no escaient, he optat per no traduir-los o bé per posar entre parèntesis els termes originals.

PART I

ELEMENTS PER A UNA CONSTEL·LACIÓ CONCEPTUAL CONFORMISME, FORMA, ESPAI

La noció d'una obra acabada, enfront de la d'una tasca sempre inacabada, perd la seva pertinència. Allò que cal reconsiderar són aquestes formes de clausura àmpliament adoptades i imposades, la principal funció de les quals és senzillament relligar un producte i facilitar-ne el consum.

TRINH T. MINH-HA, *When The Moon Waxes Red*

1. PRIMERA APROXIMACIÓ A LA NOCIÓ DE CONFORMISME

1.1. Conformisme: entre el sentit comú i un camp disciplinari propi

Bàsicament, una primera aproximació a la noció de conformisme pregunta per la idea que ens en fem comunament, és a dir, per com es manega la qüestió en el sentit comú⁵. Començaré per posar dos exemples ben diferents que ho reflecteixen, si més no en part. El primer fa referència a *una conversa robada* –aquella que un comença a escoltar sense voler...– en una terrassa d'un bar, prop de la ciutat de Barcelona, durant la primavera de 2008. Un home d'uns quaranta anys amb americana i corbata alligona un jove que sembla haver acabat una carrera tècnica i que és a punt d'entrar a treballar a l'empresa del primer. Entre altres coses, l'home li diu: “Y de entrada no te conformes con cobrar mil euros. Hay que ser inconformista...”. És cert que parlem d'un context previ al desastrós desenvolupament de la crisi engegada aquell mateix any amb el crac de Lehman Brothers⁶, però penso que el sentit bàsic de la lliçó sobre conformisme i inconformisme són vigents, com intentaré fer veure, tot i canviar el llinar o la direcció d'exigència de l'inconformista (potser avui és més recurrent la sentència: “No et conformis a esperar que et caigui una feina del cel...”). Una mica més avançada aquella conversa, tot parlant del valor de ser emprenedor en un entorn difícil i ple de competència, l'home li va etzibar al jove: “No es que el mundo sea injusto o esté mal. Es que tú no lo haces bien...”. La frase mereix un comentari, però deixem-ho de moment aquí i anem al segon exemple, ara extret d'un article de psicologia social:

Es la presencia de una ideología la que permite que una joven mujer (23 años), con cinco niños menores de 7 años, que vive en una humildísima vivienda (en parte de bloques, en

⁵ Sense voler entrar ara en una discussió filosòfica a l'entorn del sentit comú, només vull fer una distinció i un aclariment. Quant a la distinció, podem parlar d'un sentit restringit de 'sentit comú' que faria referència, posem per cas, a aquell sentit quasi-biològic pel qual desistim de tocar l'oli d'una paella amb el dit per saber si ja és prou calent. D'altra banda, la mateixa expressió fa referència a un conjunt de formes de pensar, de dir i de fer que, en tant que construït culturalment, és compartit en un entorn social; en aquest cas, per exemple, podem considerar que el temps és or, o bé que ser emprenedor rau en la capacitat de montar un negoci propi. En tot cas, aquest últim és un sentit comú situat i produït històricament que molts cops tendim a naturalitzar assimilant-lo a aquella primera accepció. L'aclariment consisteix a dir que en aquest context parlo del segon.

⁶ La fallida de la companyia estatunidenca de serveis financers Lehman Brothers, al setembre de 2008, es considera com el punt de partida de la crisi econòmica i financera global en la qual, a dia d'avui, ens trobem immersos.

parte de materiales de desecho), colgada en un cerro, de reducidas dimensiones (un dormitorio, un baño y un lugar para cocinar, comer, estar y dormir), desprovista de casi todo lo esencial, responda a una pregunta sobre cuáles son los problemas del barrio, después de pensarlo bastante, diciendo que no los hay, que todo está bien como está, pues tiene un techo bajo el cual cobijarse y su marido está trabajando. Todo está bien. Perfecto.⁷

Més enllà del caire teòric de l'afirmació inicial sobre la dimensió ideològica de la qüestió, és ben clar que la situació mostrada en relació a un cas llatinoamericà d'una perifèria metropolitana és ben diferent d'aquella altra de la terrassa del bar en una ciutat europea; l'extracció social, l'entorn, les circumstàncies... A més, mentre a la primera és explícita la referència al conformisme o inconformisme, a la segona aquesta referència és implícita i contextual. Sigui com sigui, la dona jove es conforma amb el que té; sigui com sigui, el jove ha d'exercir d'inconformista respecte a allò que pot tenir. Justament, hi ha un contrast buscat entre ambdues situacions. Perquè, què ho fa que la noció de conformisme funcioni tan bé en situacions tan diverses? La resposta és més complexa que no sembla, però de moment se'n pot avançar una. Hem assimilat la noció de conformisme a l'acte de *conformar-se* i, per tant, a una actitud personal. Amb altres paraules, acceptem comunament que conformar-se és *conformar-se amb*. Allò que vagi al darrere d'aquesta expressió és l'índex de situacions que poden ser, com hem vist, del tot diverses, però pròpiament l'acte de conformar-se respon a una disposició personal, subjectiva. En el seu revers, l'inconformisme es llegeix en termes similars si seguim en aquesta accepció presa del sentit comú, però ara per assenyalar l'afany per sortir de l'estat de coses que imposa la situació en qüestió.

A mig camí de la recerca que hi ha al darrere d'aquest treball, vaig decidir preguntar per la noció de conformisme a una sèrie de persones conegudes i desconegudes, però sempre a fora del meu àmbit acadèmic més proper. La pregunta volia ser tan innocent com planera: «Què us suggereix o què enteneu per 'conformisme', o bé per 'conformar-se'?»⁸. La tasca no va tenir en cap moment la pretensió de treball sociològic mínimament seriós, sinó la de fer de globus sonda a peu pla de carrer, es podria dir.

⁷ M. Montero (1991). Concientización, conversión y desideologización en el trabajo psicosocial comunitario. *Boletín de la Avespo (Asoc. Venezolana de Psicol. Social)*, XIV, 1, 6-20. He extret la cita de Musitu Ochoa G., Herrero Olaizola J., Cantera Espinosa L. & Montenegro Martínez M., *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Barcelona: Ed. UOC. 2004, p. 155.

⁸ Si bé en un principi recollia les respostes en diferents formats (en paper o via mail), posteriorment vaig decidir facilitar la gestió de les noves respostes a través d'un blog: <http://sobreeelconformisme.blogspot.com/>. Dues observacions: la primera, que vaig evitar preguntar a persones que coneixien ni que fos indirectament el meu treball; la segona, que la petició demanava una resposta poc meditada i que evités expressament el recurs a diccionaris.

Sense voler ser ni de bon tros exhaustiu, el sentit general de les respostes anava en la direcció de *no anar a contra corrent, acontentar-se amb el que tens o el que et toca, esperar que algú altre resolgui els teus problemes, renunciar a la pròpia autonomia, acceptar normes a cop de repetició, una alternativa a la frustració, resignació, comoditat i mandra barrejades, evitar el conflicte o la marginació, tirar la tovallola, adaptar-se al que hi ha*, etc. En general, com es veu, conformisme i/o acte de conformar-se tenen una valoració pejorativa que es podria resumir en actituds de resignació, impotència o pèrdua d'autonomia; però no sempre, com quan se'ls valora com a capacitat d'adaptació. D'una o altra forma, les respostes es mouen en les paràmetres que reflecteixen per al terme 'conformisme' els diccionaris de referència en català i en castellà:

m. Actitud d'acceptació passiva de les normes que prevalen en una societat.⁹

m. Práctica de quien fácilmente se adapta a cualquier circunstancia de carácter público o privado.¹⁰

En ambdós casos hi ha una sola acceptió, de manera que el contrast valoratiu es fa patent: mentre que en un cas se'n destaca una mancança, l'altre sembla destacar-ne una capacitat. En definitiva, però, el que vull destacar és que concebem comunament el conformisme com una actitud, pràctica o disposició subjectiva.

En aquest punt cal preguntar-se com es basteix el sentit comú respecte a una qüestió com aquesta; com es va construint la bastida que sosté concepcions compartides culturalment. En aquest sentit, es pot afirmar sense temor a arriscar massa que, generalment, en la modernitat tardana d'aquesta tradició cultural nostra, sempre hi ha com a mínim un camp de saber en les ciències socials disposat a explicar-nos cadascuna de les diverses parcel·les en les què convencionalment ha quedat dividit el terreny dels afers humans. En conjunt, es pot afirmar també, que són aquestes disciplines o sabers *experts* els que basteixen en bona mesura les nocions i la visió comuna que tenim de les coses. No ens és massa difícil rastrejar l'ascendència de nocions que avui maneguem amb força soltura –potser massa i tot–, com les de *crisi, inflació, memòria, ecologia, xenofòbia, terapia, delinqüència, democràcia, ciutadania*, etc., i col·locar-les en una o altra casella disciplinària (economia, història, geografia, antropologia, psicologia, sociologia, teoria política, etc.), en la qual hauria estat configurat, per a l'ús corrent, el

⁹ Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans, 2a. edició (DIEC 2). Versió en línia: <http://dlc.iec.cat/index.html>.

¹⁰ Diccionario de la Real Academia de la Lengua, 22ª edición (DRAE). Versió en línia: <http://buscon.rae.es/drae/>.

sentit predominant del terme en qüestió. Tot i que en ciències socials els límits entre disciplines no han estat mai massa rígids i que, al seu torn, alguns fenòmens de la realitat social i humana es reparteixen de fet entre elles, també és cert que hi ha objectes d'estudi "poc negociables", o poc negociats. Una de les causes principals d'aquest fet rau en la quasi obsessiva determinació per part de les diverses disciplines, en el moment de la seva emergència i consolidació –a cavall entre els segles XIX i XX–, a fixar objectes d'estudi propis; alguns d'ells de caire primari, és a dir, que podien justificar per si sols l'existència d'un camp de saber propi, i altres de caire secundari, quedant adscrits a l'índex convencional de temes propis, tot i que no exclusius –i, de fet, la interdisciplinarietat donaria compte d'aquesta no-exclusivitat–. Donem per descomptat que ètnies, mites o parentiu són temes clau de l'antropologia cultural; que autoritat, rol i poder ho són de la sociologia; o que tot allò que té a veure amb la producció i distribució de béns pertany al camp de l'economia, posem per cas¹¹.

La qüestió del conformisme ha estat en general poc tematitzada, si més no emprant aquest mateix terme. Ha aparegut amb sort diversa en camps com els de la sociologia, la psicologia social, la teoria política o l'antropologia, però és en els dos primers on es pot dir que s'ha configurat la noció de conformisme que fem anar habitualment. De fet, el camp on les qüestions afins al conformisme ha estat més present és, sens dubte, el de la psicologia social. Tot i així, abans d'abordar-lo és important atendre a un determinat terreny teòric, el de la sociologia de finals del segle XIX i de la primera meitat del segle XX, on l'aparició i discussió de la noció d'anomia duria aparellada una primera i influent conceptualització del conformisme, de la mà de Émile Durkheim, Talcott Parsons i Robert K. Merton.

1.2. Sociologia. Anomia i conformisme

Tot i que el terme té usos anteriors, va ser Émile Durkheim (1858-1917) qui va conceptualitzar per a la sociologia –i en la seva forma més influent– la noció d'anomia. D'entrada, podem definir l'anomia, de la forma més senzilla, com una manca de normes o la situació produïda per aquesta manca en un context de relacions socials¹². Sense fer

¹¹ Deixo ara de banda el caire subversiu de la filosofia, en tant que s'apropia indiscriminadament d'aquests i d'altres terrenys tradicionalment acotats.

¹² En català es distingeix l'"anomia", en aquest sentit sociològic, de l'"anòmia" (amb canvi de sil·laba tònica), terme que fa referència a la «pèrdua de la capacitat d'anomenar objectes o de reconèixer-los per llurs noms» (Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans).

cas de cap judici valoratiu previ, una situació anòmica no és ni bona ni dolenta. Però en el moment de la seva conceptualització i de la seva inclusió en un marc discursiu teòric, i tot i la voluntat d'objectivitat del científic social, aquestes valoracions juguen el seu paper, no poc important. De fet, el sentit de l'anomia que va posar en joc Durkheim contestava, si més no en part, el que havia posat en joc un paísà i coetani seu, mort prematurament: Jean Guyau (1854-1888). Il·lustrat, admirador crític de l'utilitarisme, i centrat en problemes morals i ètics, Guyau va entendre el progressiu estat d'anomia en la societat del seu temps com un desafiament, com la possibilitat de desfer-se dels dogmes de la tradició i, alhora, de la rigurositat d'una influent ètica formalista kantiana separada de la vida social. Un entorn amb pluralisme, autonomia i individualisme moral creixents era propici per empènyer la Il·lustració més enllà, a través d'una revolució positivista¹³. Contra aquesta visió optimista de l'anomia, Durkheim va construir un concepte marcat pel perill i l'amenaça que suposava una "desregulació moral" de la vida social: «Si la anomia es un mal, lo es, ante todo, porque la sociedad la sufre, no pudiendo prescindir, para vivir, de cohesión y regularidad»¹⁴. Com en Guyau, però en un altre sentit, l'eix ètic i moral seria una preocupació constant per a Durkheim, la qual cosa queda clara, justament, en el seu tractament de l'anomia.

En el primer text on tracta l'anomia (*De la división del trabajo social*, 1893), Durkheim deixa clar que aquesta no s'ha d'entendre com el resultat lògic d'una progressiva divisió del treball. En aquest sentit apunta clarament més cap a Kant que cap al binomi Hegel-Marx, en tant que la seva preocupació rau en el procés de desregulació moral i jurídica de la vida social, més que no pas en un procés creixent d'alienació. De fet, diu, la divisió del treball social pròpia de la societat industrial comporta el seu tipus d'integració, a la qual anomena "solidaritat orgànica"¹⁵. L'estat d'anomia es produiria en situacions de crisi o de canvi ràpid, quan aleshores tant aquesta solidaritat orgànica com les regles i normes socials s'esvaeixen transitòriament. En canvi, en un text posterior (*El Suicidio*, 1897), on més va desenvolupar el concepte, el tractament de l'anomia és diferent. Ja no es tracta tant d'un desordre transitori com d'una manca de límits. El problema no és tant una manca de regles, que poden ser-hi, sinó que aquestes semblen no tenir vigència, tant per desconeixement per part dels individus com per manca de capacitat coercitiva

¹³ Cf. L. Girola, *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Anthropos, 2005, pp. 50-55.

¹⁴ E. Durkheim (1893), *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1995.

¹⁵ En oposició a la "solidaritat mecànica" de les societats no industrialitzades, construïda a base de semblances, la "solidaritat orgànica" pròpia de les societats industrialitzades emergeix justament per la interdependència entre individus i grups en un context social amb força diferenciació i divisió del treball. Cf. E. Durkheim (1893), *La división del trabajo social*, ed. cit., L1, caps. II i III, esp. pp. 151 i ss.

dels poders institucionals. Això passa en un entorn de canvi ràpid, de creixement desmesurat de la vida econòmica i del mercat, alhora que es produeix un relaxament o esvaïment del cos social de regles i normes. Aleshores «ya no se sabe lo que es posible y lo que no lo es, lo que es justo y lo que es injusto, cuáles son las reivindicaciones y las esperanzas legítimas, cuáles las que pasan de medida.»¹⁶ Cal tornar al kantisme de Durkheim per comprendre el to amenaçador o perillós de les situacions anòmiques. I és que l'home, abandonat als seus instints, només pot caure en el caos, de forma que cal una limitació de la llibertat, en un cert sentit: «por sí misma, hecha abstracción de todo poder externo que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar»¹⁷. Però és només limitació de la llibertat en un cert sentit perquè, per a Durkheim, la llibertat prové justament d'un cos regulatiu jurídic i moral efectiu. Quan aquesta regulació tant jurídica com moral desapareix transitòriament, aleshores es produeix un desencadenament desmesurat del desig i dels possibles, i «entonces, al menor revés que sobrevenga, faltan fuerzas para soportarlo.»¹⁸ S'obriria, aleshores, un abisme entre el desig i la seva satisfacció i, amb ell, un estat de desencantament.

En el cos social, en definitiva, la solidaritat orgànica i un cos regulatiu moral i jurídic se sostenen mútuament. Allò altre d'aquest ordre és el desordre, i amb ell, pot advenir l'anomia. Però el desordre es dona en situacions de crisi, és transitori, de forma que la "normalitat" és a la banda d'un cert ordre produït històricament. L'home és, per a Durkheim, abans que res, un animal social i el cos normatiu de la vida social no prové d'un contracte entre iguals, sinó que el precedeix¹⁹. Aleshores, diu, «conformarse a un orden de cosas porque se tiene la certeza de que es todo lo que debe ser, no es sufrir una compulsión, es querer libremente ese orden, consentirlo con conocimiento de causa»²⁰. Anomia i conformisme queden lligats conceptualment, tot i que no s'hauria de caure, al meu parer, en una temptació dicotomitzadora dels termes que ni tan sols Durkheim va suggerir. No es tracta bé de llegir conformisme/ordre a una banda i anomia/desordre a l'altra, tot i la influència d'aquesta lectura en desenvolupaments teòrics posteriors. De fet, sense que Durkheim arribés a parlar-ne en aquests termes,

¹⁶ E. Durkheim, (1897), *El suicidio*, Madrid: Akal, 1976, p. 270.

¹⁷ Ibid., p. 263.

¹⁸ Ibid., p. 274.

¹⁹ La crítica de Durkheim al contractualisme es fa palesa al llarg de *La división del trabajo social* i és important per tal de comprendre la seva sociologia: «los contratos no expresan más que el estado respectivo de las fuerzas económicas en presencia (...). Consagran un estado de hecho; no podrían convertirlo en un estado de derecho.» (ed. cit, p. 8). I de forma més contundent: «El contrato no es más que una tregua bastante precaria; sólo suspende por algún tiempo las hostilidades.» (p. 430).

²⁰ E. Durkheim (1898? 1903?) , *La educación moral*, Buenos Aires: Schapire Ed. (1973), p. 131 (la cursiva és meva).

aquell estat anòmic de desencantament permetria pensar, en certa manera, en un conformisme entés com una vida desencantada en un entorn sense límits, la de tots aquells que no han optat pel “suïcidi anòmic” que va caracteritzar en el seu estudi de 1897. De tota manera, tant si el conformisme respon a aquella actitud de voler un ordre, de consentir-lo amb coneixement de causa, com si respon a una actitud desencantada de resignació a un horitzó sense límits, queda d’empus aquest eix actitudinal i, a la fi, subjectiu, com a clau de comprensió d’un conformisme caracteritzat com a resposta a determinades circumstàncies socials, anòmiques o no.

Ara bé, tot i admetre aquesta resposta subjectiva, pròpiament la condició anòmica per al sociòleg francès era una condició social. Quan Parsons va recuperar la noció d’anomia de Durkheim per reconceptualitzar-la en el seu esquema sistèmic de comprensió de la vida social, en va canviar el signe per convertir-la en una condició de l’individu. Si Durkheim parlava de cos regulatiu, Parsons parla, en la mateixa direcció, d’una estructura normativa en gran part no explícita però operativa que regula la vida social. Aleshores,

...cuando esta estructura normativa controladora se ve perturbada y desorganizada, la conducta individual es igualmente desorganizada y caótica. El individuo se pierde en un vacío de actividades sin sentido. *Anomie* es precisamente este estado de desorganización en el que se ha roto el control de las normas sobre la conducta individual. (...) Coordinado y opuesto al estado de *anomie* es el de “integración perfecta”, que implica dos cosas: que el cuerpo de elementos normativos reguladores de la conducta, en una comunidad, es un sistema consistente y que su control sobre el individuo es realmente efectivo.²¹

Un cop “individualitzada” l’anomia, esdevé lògica una dicotomització amb aquesta “integració perfecta” –pol ideal i extrem de la integració social– que implica, justament, una actitud de conformitat a una estructura normativa i als valors del grup social de referència. Posteriorment, i amb tota una conceptualització sociològica al voltant de les nocions cabdals de *sistema* i de *rol social*²², Parsons considera que el marc de valors i normes que orienten l’exercici dels rols que cadascú desenvolupa en un grup social és, en gran mesura, compartit. Així, en un sistema social, es produeix un equilibri entre les expectatives per a cada rol i el seu exercici efectiu, de forma que, en general els

²¹ T. Parsons (1937), *La estructura de la acción social* (2 vols.), Madrid: Guadarrama, 1968, p. 470-471. Val a dir que per a Parsons no hi podia haver constatació empírica d’un sistema social “integrat perfectament”, però es podia postular aquesta figura regulativament, segons l’autor, per avaluar l’estat d’anomia dels diversos sistemes socials existents; cf. Girola, L., op cit., p. 62-63.

²² Cf. T.Parsons (1951) , *El sistema social*, Madrid: Revista de Occidente, 1966. Sobre les nocions de *sistema social* i *rol social*, v. esp. cap. 2.

individus fan el que s'espera d'ells o bé actuen guiats per les possibles respostes dels altres: en un o altre cas, parlem de conformitat. Ara bé, si es produeix un desequilibri entre expectatives i exercici efectiu dels rols –i Parsons estaria d'acord amb Durkheim en que això pot passar per canvis accelerats en els cicles econòmics–, advé aquell estat de desorientació, l'estat d'anomia per a l'individu. En aquest context, si aquest actua fora d'expectatives o guies conductuals compartides, la seva conducta esdevé una *conducta desviada*. En vincular anomia, conformitat i conducta desviada, es posen des de la sociologia les bases per a tot un desenvolupament de la noció de conformitat i, per extensió, de conformisme, que es produiria en la psicologia social, i que veurem de seguida. Però justament ara cal parar atenció a l'autor que potser de forma més influent establiria aquesta vinculació: Robert K. Merton.

El seu influent text de referència, *Teoría y estructura sociales*, de 1947 i revisat el 1957, inclou dos capítols sobre estructura social i anomia que, més enllà de fer una reconsideració de l'anomia, la col·loquen al centre de la seva teoria sociològica²³. I és que el focus d'atenció de Merton és la desviació social o el que de vegades anomena 'conducta divergent', temes dels quals s'apropriaria en el seu moment la psicologia social. En tot cas, l'interessant és com Merton introdueix un gir en la qüestió: aquestes conductes desviades serien esperables y “normals” en determinades estructures socials. L'objectiu és explícit:

proporcionar un punto de vista sistemático para el análisis de las fuentes sociales y culturales de la conducta divergente. Nuestro primer propósito es descubrir cómo algunas estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista y no una conducta conformista.²⁴

Podem avançar ara que Merton no estava teoritzant aquestes estructures socials des de l'abstracció, sinó que mirava de fer un diagnòstic de la societat nordamericana que l'envoltava. Justament era aquest context situat el que el permetia posar en joc la seva hipòtesi central, segons la qual

²³ R. K. Merton (1949), *Teoría y estructura sociales*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1970. Els capítols esmentats són dos textos escrits amb anterioritat: *Estructura social y anomia* (1938) i *Continuidades en la teoría de la estructura social y la anomia* (1956), el qual suposava una revisió a partir de crítiques rebudes pel primer.

²⁴ Ibid., p. 140-141.

la conducta anómala puede considerarse desde el punto de vista sociológico como un síntoma de disociación entre las aspiraciones culturalmente prescritas y los caminos socialmente estructurales para llegar a dichas aspiraciones.²⁵

Merton formula en diversos modes la definició d'anomia, però totes apunten a aquesta dissociació. Com es veu, la matriu de la dissociació no difereix en allò fonamental del que proposen Durkheim i Parsons per a l'anomia, però la seva aplicació al tipus de societat dels EUA li permetia articular de forma força suggerent les nocions d'estructura social, conformisme, desviació social, conducta anòmala, anomia i adaptació. En poques paraules, el trencament anòmic es produeix entre, d'una banda, la cultura de l'èxit i la competència ("metes o aspiracions culturals"), i, d'altra banda, els mitjans socials per assolir les seves promeses ("normes institucionals"). Així, la resposta "anòmala" esdevé normal, segons Merton, perquè aquesta dissociació és un *factum* en aquella societat nordamericana: les aspiracions culturals i els mitjans socials operen en sentit creuat, de forma que hi ha una pressió sociocultural forta per a que els individus, provingun del extracte social que sigui, assimilïn i promoguin com a pròpies aquelles aspiracions, mentre que, en una societat amb profundes desigualtats socials, per a molts els mitjans es mostren diversament inadequats o fins i tot inútils per tal d'assolir tals objectius. En altres paraules, això respon a la contradicció entre, d'una banda, una cultura de l'èxit i el diner expandida a tota una estructura social complexa i, d'altra banda, una privatització del fracàs. En aquest context, justament, les conductes anòmales seran diverses segons la posició que els individus ocupen en el cos social o, com diu el propi Merton, «esta tendencia hacia la anomia no opera igualmente en toda la sociedad»²⁶. El procés anòmic es fa complex i deixa fora de joc la possibilitat de classificar societats senceres segons el seu grau d'anomia, com si fossin cossos socials homogenis. El que interessa ara és, però, veure com Merton proposa una "tipologia dels *modes d'adaptació individual*" a l'ordre social i a les diverses situacions anòmiques, amb un advertiment previ per part de l'autor en el sentit que parla de conductes corresponents a rols socials i no a trets de personalitat: «son tipos de reacciones más o menos duraderas, no tipos de organización de la personalidad»²⁷. La tipologia es proposa segons el valor (positiu-negatiu) donat a les aspiracions culturals i als mitjans institucionalitzats. Vegem els cinc tipus proposats per veure com conformisme i adaptació queden articulats a l'entorn d'aquests modes

²⁵ Ibid., p. 143.

²⁶ Ibid., p. 166.

²⁷ Ibid., p. 149. Tot i l'advertiment, hi ha una certa indefinició per part de Merton al llarg del text alhora de distingir clarament els aspectes sociològic i psicològic d'aquests "modes d'adaptació" i, en aquest punt, podem subscriure les precaucions formulades per Girola (cf. L. Girola, op. cit., p. 74). En tot cas, obre les portes a interpretacions psicologistes d'aquestes respostes socials i per tant, de la conformitat i el conformisme.

d'acomodació dels esforços provocats en una estructura social, bé per la pressió social cap a la conformitat o bé per l'estat d'anomia.

El "tipus I" és pròpiament el de la *conformitat (conformity)*. És el tipus d'adaptació que, per part dels individus, mostra una conformitat amb les aspiracions culturals i amb els mitjans institucionalitzats per assolir-les. Merton el tracta molt breument perquè, diu, l'interessen les fonts de la "conducta divergent", és a dir, els altres tipus d'adaptació. Però la caracterització que fa de la conformitat és tant significativa com influent ha estat, en efecte, en la conceptualització del conformisme. D'entrada, perquè és el *mode d'adaptació*, ens diu, més comú i àmpliament difòs; i alhora, justament perquè constitueix la *condició de possibilitat de la vida social*: «el engranaje de expectativas que constituye todo orden social se sostiene por la conducta modal de sus individuos que representa conformidad con las normas de cultura consagradas, aunque quizás secularmente cambiantes»²⁸. Enfrontada conceptualment a la conducta divergent i la desviació social, la conformitat esdevé l'eix d'estabilitat necessària en tota estructura social.

Amb el "tipus II" d'adaptació individual entrem pròpiament en l'anàlisi de les fonts de conducta divergent. Merton l'anomena *innovació (innovation)*, caracteritzada per una exaltació de les aspiracions culturals (èxit, riquesa, poder, en el context estudiat) i un rebuig dels mitjans institucionalitzats pel fet de ser considerats obstacles. Dit planerament, i a partir d'exemples que fa servir el propi Merton, tant aquells que han fet grans fortunes com certs tipus de "delinqüent comú", *innoven*; nosaltres hi podem afegir sense problemes les figures del polític corrupte o de l'especulador financer com a grans *innovadors*. En tots els casos es busca l'èxit per mitjans proscriuats institucionalment, segons Merton, i això passa en qualsevol estratègia social. Per descomptat, aquí la innovació queda desprovista del sentit positiu que tendim a atorgar-li comunament.

El "tipus III" correspon al *ritualisme (ritualism)*. En aquest cas es produeix una inversió respecte a l'anterior: ara hi ha una observació de les regles, un respecte estricte pels mitjans institucionalitzats, però s'abandonen les metes culturals. A diferència també del "tipus adaptatiu" anterior, aquí el procés de socialització dels individus ha estat eficaç, argumenta Merton. D'altra banda, el rebuig de les aspiracions culturals preeminents respon al desig d'escapar *en privat* als perills i frustracions inherents a la lluita per l'èxit. El resultat és el de conductes que s'aferren a la mera rutina socionormativa i que

²⁸ Ibid., p. 150.

funcionen amb expectatives modestes, poc arriscades. Merton no se n'està de reproduir els clixés culturals que atorga al que anomena "ritualista social": «"No me afano por nada", juego sobre seguro", "estoy contento con lo que tengo", "no aspiras a demasiado y no tendrás desengaños"»²⁹. Hem arribat a un punt significatiu, perquè, és que no ens està caracteritzant Merton el que entenem comunament per individu "conformista"? De fet, n'usa l'expressió en aquesta ocasió: «es la perspectiva del empleado amedrentado, del burócrata celosamente *conformista* en la ventanilla...»³⁰. Merton parla, en efecte de conformistes –i per tant, de conformisme– per al tipus adaptatiu que caracteritza com a producte d'una decisió individual interna, d'una conducta privada. D'una *actitud subjectiva*, en definitiva. Si Merton intenta salvar amb més o menys èxit en un pla sociològic la conformitat³¹, el conformisme queda en principi com a terme d'ús comú per a certes actituds individuals i privades de resignació. Tot i que molts cops els usos dels termes 'conformitat', 'conformisme' i 'conformista' apareixen indiscriminadament i amb certa confusió en textos de sociologia i de psicologia social, inclosos els del propi Merton, també és cert que la seva actitud cauta i la seva preferència per la conformitat com a terme sociològic haurien de tenir una influència important en desenvolupaments teòrics posteriors, com veurem.

Els altres dos tipus d'adaptació individual són els que Merton anomena *retraïment* (*retreatism*) i *rebel·lió* (*rebellion*). El primer d'aquests, el "tipus IV", suposa el rebuig tant de les metes culturals com dels mitjans institucionalitzats i és, en principi, el menys comú. Pròpiament, per a Merton aquesta "adaptació" és exercida per individus que estan en la societat però sense formar-ne part: «a esta categoría pertenecen algunas actividades adaptativas de los psicóticos, los egotistas, los parias, los proscritos, los errabundos, los vagabundos, los vagos, los borrachos crónicos y los drogadictos»³². No deixa de sorprendre fins a cert punt que, per a aquestes figures que cert sentit comú no dubtaria en titllar d'"inadaptats", Merton digui que és «un modo privado y no colectivo de adaptación»³³. En tot cas, li serveix per fer de contrapunt al "tipus V", el qual també implica un rebuig de metes i mitjans existents, però no com a "negació privada" de

²⁹ Ibid., p. 159.

³⁰ Ibid., p. 159-160. La cursiva és meua.

³¹ V. supra, p. 21.

³² R. K. Merton (1949), *Teoría i estructura sociales*, ed. cit., p. 162. De seguida s'afanya l'autor a matisar que aquestes "activitats adaptatives" no exclouen per als individus que les exerceixen altres modes d'adaptació i que, d'altra banda, les fonts d'aquestes activitats poden estar justament, «en alguns casos» en l'estructura social de la que *de facto* resulten marginats.

³³ Loc. cit.

l'estructura social, sinó com a via col·lectiva per proposar tant altres metes com altres mitjans institucionals que substituïssin les existents, considerades arbitràries.

Potser per acabar d'entendre la proposta de Merton, aquí només esbossada, caldria rescatar la seva preocupació per una societat determinada, la seva, en la qual es desenvolupava de fet, i fins i tot es promovia, segons ell, una tendència cap a l'anomia, una mena de procés entròpic –tot i que ell no emprés el terme 'entropia'– que havia de dur al que en més d'una ocasió anomenava “caos cultural”. Sigui com sigui, es pot dir que amb Merton quedaria establerta una influent articulació conceptual que, a partir del nucli determinant constituït per la noció d'adaptació social, relliga en una forma determinada les nocions d'anomia, de conformitat i de conducta divergent –o desviació social–. Aquesta articulació, com ja s'ha apuntat, hauria de tenir una enorme influència en desenvolupaments posteriors i, en particular, en el camp de la psicologia social.

1.3. Psicologia Social. Influència social i conformitat. L'empremta positivista

Tot i aquests influents desenvolupaments de la sociologia, però prenent-los com a base, podem atorgar a la psicologia social el privilegi de ser el lloc de referència per al tractament de les nocions de conformitat i conformisme. D'acord amb allò dit més amunt, aquest seria el camp on aquestes s'han fet més coherents amb el seu ús en el sentit comú. Tot i així, per ser fidels al *mainstream* de la disciplina i al gruix de manuals que poblen les biblioteques de les seves facultats, haurem de parlar, abans que de *conformisme* pròpiament, de *conformitat* i *influència social*; quan hi apareix el terme 'conformisme', cosa que no sempre passa, ho fa subordinat en un o altre sentit a aquestes etiquetes temàtiques. Més endavant veurem com en aquest camp, en les darreres dècades, alguns discursos crítics a dins de la psicologia social mateixa s'han esforçat a distanciar-se de l'encara molt present influència positivista anglosaxona –amb el conductisme i el funcionalisme com a fonaments clàssics de la disciplina, per dir-ho així–, la qual cosa ha implicat, en certa manera, un intent d'acurar les distincions conceptuals entre conformitat, conformisme, adaptació, influència social o control social, entre d'altres. Ara, però, cal repassar justament com l'escola clàssica va anar configurant, com per sedimentació, aquests “temes”, deixant-hi una empremta que sembla difícil d'esborrar.

En efecte, cal anar a l'etiqueta 'influència social' per entendre on i com s'ha modelat la noció de conformitat i, per extensió, de conformisme. O més que etiqueta, es podria dir que en els inicis de la disciplina la influència social n'era, justament, l'objecte d'estudi propi, allò que li donava sentit i que permetia encetar mètodes d'experimentació particulars, com així va ser. Ni més ni menys, la recerca sobre influència social era entesa com allò que «estudia las relaciones interpersonales, las relaciones en el interior de un grupo y las relaciones entre grupos con el fin de comprender por qué un individuo responde de una determinada manera a una situación dada»³⁴. Una definició tan ampla era poc manejable, però permetia, efectivament, delimitar un camp de recerca propi, de manera que «el inicio de la psicología social como disciplina estuvo intrínsecamente ligado al estudio de la influencia social»³⁵. D'aquesta manera, van proliferar procediments experimentals per tal de copsar, mesurar i conceptualitzar determinats mecanismes de la conformitat. Procediments, mètodes i conceptes que, si bé s'han desenvolupat principalment entre els anys trenta i noranta del segle passat, tenen el seu punt àlgid a les dècades dels cinquanta i seixanta. En conjunt, el que s'ha produït és una acumulació de saber i alhora una complexització a l'entorn d'aquestes qüestions considerades centrals per al desenvolupament de la disciplina. Més endavant incidiré en aquelles crítiques que han posat en dubte sobretot els mètodes i la càrrega ideològica latent d'aquells experiments, però que han deixat d'empeus bona part de l'aparell conceptual emprat. Ara és el torn de fer un petit recorregut per les fites que van consolidar la bastida de la conformitat, si més no, per les més conegudes i recurrentment citades³⁶. Vegem, doncs, l'empremta positivista a través dels estudis clàssics sobre influència social i conformitat.

Muzafer Sherif va publicar l'any 1936 el primer estudi experimental a l'entorn del fenomen de la creació de normes socials i la posterior influència en la conducta dels individus³⁷. Es pot afirmar que va encetar el mode de fer que s'havia de consolidar a les dècades posteriors, i que consistia en l'estudi de les respostes d'individus o grups controlats "en laboratori" a partir de diverses propostes experimentals. L'experiment, efectuat el 1935, va consistir bàsicament a observar i avaluar les respostes individuals i grupals d'un petit grup d'estudiants universitaris exposats a l'anomenat 'efecte autocinètic' en una sala a fosques, i que és aquell efecte que fa que atorguem moviment

³⁴ C. Huici y , J.F. Morales (2004), *Psicología de grupos I. Estructura y procesos*, Madrid: UNED, p. 255.

³⁵ Loc. cit.

³⁶ Un recorregut que vol ser la versió simplificada del que es reproduïx en multitud de manuals de Psicologia Social (al nostre país molts d'ells traduccions o versions adaptades d'influents *handbooks of Social Psychology*).

³⁷ M. Sherif (1936), *The psychology of social norms*, New York: Harper.

aparent a una font de llum aïllada estàtica. Enganyats per l'efecte, se'ls demanava que fessin estimacions aproximades del desplaçament del punt de llum, primer individualment i després en grup, i que al cap i a la fi serien totes elles errònies. L'autor acabaria mostrant com les estimacions fetes en grup, quan no hi ha una mesura de referència objectiva, tendeixen a convergir en funció d'una "norma social" creada i acceptada pel grup. En cert sentit, en iniciar una via experimental, Sherif assentava una determinada i reeixida via conceptual per a la comprensió dels processos de normalització, influència social, acceptació i conformitat.

Seguint doncs aquesta via, Leon Festinger³⁸ va incidir en el fet que la conformitat a una norma consensuada pel grup esdevé un criteri de validesa objectiva quan els individus emeten judicis davant de situacions d'incertesa o ambigüitat, és a dir, en la majoria de casos en què ens trobem en la realitat social. En canvi, segons el mateix autor, quan s'emeten judicis sobre la realitat física, no és necessària la conformitat a una norma de consens perquè l'individu pot avaluar-la directament; en aquest cas, doncs, la influència dels altres no és estimable. El fet que Festinger no posés a prova la seva explicació va donar pas al que és considerat un dels paradigmes experimentals més famosos –si no el que més, vista la quantitat de cites i referències que genera– en els estudis sobre influència social i conformitat. Es tracta del dut a terme per Solomon Asch l'any 1951³⁹, en el qual feia comparar a diversos subjectes tres línies de longitud diversa amb una línia patró per tal que diguessin quina d'elles es corresponia amb aquesta. Que l'exercici no comportava ambigüitat ni dificultat ho mostrava el fet que la resposta era gairebé unànimement correcta per part dels subjectes que responien individualment. El que mostrava, en contra de l'argument de Festinger, era com la influència grupal induïa judicis sobre la realitat física errònies en els subjectes experimentals quan responien dins d'un grup de control⁴⁰, assolint percentatges força rellevants, de més del 30% en un cas senzill com aquest i, per tant, susceptible d'augmentar en casos més complexos o ambigus.

Els desenvolupaments en estudis posteriors havien d'explicar, doncs, les implicacions del fet rellevant que suposa conformar la resposta individual a la grupal o majoritària. Entren en joc, aleshores, qüestions com la necessitat d'aprovació o acceptació, o la por

³⁸ L. Festinger (1950). Informal social communication. *Psychological Review*, 57, 271-282.

³⁹ S. Asch, «Effects of group Pressure upon the modification and distortion of judgement», en M.H. Guetzkow (ed.) (1951), *Groups, Leadership and Men*, Pittsburgh: Carnegie, 117-190. Es pot trobar una explicació simplificada però acurada de l'experiment a E. Aronson (1972), *El animal social. Introducción a la psicología social*, Madrid: Alianza, 1981, 30-33.

⁴⁰ Grup controlat per l'experimentador sense que el o els subjectes experimentals ho sàpiguen.

al rebuig o a la sanció en un determinat entorn social. A mitjans dels seixanta apareixen estudis experimentals que tindran un gran pes específic com a aportació teòrica. D'una banda, per consolidar la via que mostra la conformitat com a funció de l'èxit del grup i, al seu torn, com a funció adaptativa de l'individu al grup en qüestió⁴¹. Altres estudis, d'altra banda, van servir per introduir matisacions i complexitat en una premisa tan general. En aquest sentit, Harold H. Kelley i Martin M. Shapiro van posar l'accent en certs casos en què el conformisme va en detriment de l'èxit del grup, com quan deriva cap a l'estancament en entorns de canvi, de manera que, efectivament, la popularitat i el rang social d'un individu poden esdevenir inversament proporcionals al seu conformisme a dins del grup⁴². Aquest fet, però, no ha d'excloure la pressió que l'individu pateix cap a la conformació a les normes establertes pel grup, pressió que dependrà de la consistència del grup com a tal i, per tant, de valoració d'aquest per part dels seus integrants.

Arribats a aquest punt, no se'ns escapa el signe de les crítiques posteriors més fortes cap a un tipus d'estudis experimentals que treballaven amb grups reduïts i controlats; però abans de veure l'abast d'aquestes crítiques, cal esmentar encara un estudi que, en aquests anys, destaca per la seva rellevància conceptual.

Morton Deutsch i Harold B. Gerard van introduir, a partir del seu estudi experimental, la distinció entre influència social informativa i normativa:

Definim una influència social normativa com una influència que té com a efecte la conformació amb les expectatives positives d'altri. Una influència social informativa pot ser definida com una influència dirigida a l'acceptació d'informació obtinguda d'altri com a evidència sobre la realitat. És comú que aquests dos tipus d'influència es donin alhora. Malgrat tot, és possible conformar la conducta a les expectatives dels altres i alhora dir coses que un no creu però que coincideixen amb les creences dels altres.⁴³

La distinció és significativa per si mateixa. Quant al conformisme informatiu, Asch ja havia mostrat que podem perfectament fer judicis sobre la realitat física prenent com a

⁴¹ Breu però paradigmàtic en aquest sentit és el de J.S. Kidd, D. Campbell (1955). Conformity to groups as a function of group success. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51 (3), pp. 390-393.

⁴² H.H. Kelley, M.M. Shapiro (1954). An experiment on conformity to group norms where conformity is detrimental to group achievement. *American Sociological Review*, 19 (6), pp. 667-677.

⁴³ «We shall define a *normative social influence* as an influence to conform with the positive expectations of another. An *informational social influence* may be defined as an influence to accept information obtained from another as *evidence* about reality. Commonly these two types of influence are found together. However, it is possible to conform behaviorally with the expectations of others and say things which one disbelieves but which agree with the beliefs of others.» M. Deutsch, H.B. Gerard (1955). A study of normative and informational social influences upon individual judgment. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51 (3), p. 629.

criteri allò que diu la majoria –o que prové d’una minoria qualificada “experta” i que la majoria accepta–, la qual cosa passa perquè o bé no estem segurs de la nostra pròpia valoració o bé perquè, en molts casos, no cal que tots anem avaluant tots els aspectes de la realitat si considerem que ja hi ha una resposta vàlida “disponible”; es pot dir que ens estalviem feina i, potser, fer el ridícul si gosem fer un judici massa diferent d’allò comunament acceptat. El conformisme normatiu és una altra cosa: el que busquem és conformar-nos a les “expectatives positives” d’un grup social. Ara bé, els autors no són massa explícits quant al sentit d’aquesta expressió, i això resulta bastant significatiu. Vegem-ho. Deixant de banda la distinció conceptual *per se*, el que vull considerar ara breument és a què volien respondre i quina aplicació en van fer els propis Deutsch i Gerard en aquell famós estudi, perquè això ens permetrà centrar la crítica a aquests estudis i a una certa concepció de la psicologia social.

D’una banda, els autors consideraven que en els experiments realitzats fins aleshores, allò que s’anomenava ‘grup’ no era, en realitat, més que un agregat d’individus escollits en determinats entorns –molts cops, estudiants de la mateixa universitat de l’experimentador–, de manera que el que realment s’aconseguia era mostrar els efectes de la influència social entesa com a *actuació en públic, o no anònima*; així, però, es perdien justament els efectes conformadors que un grup, com a tal, té sobre els individus que el componen. La crítica no podia ser més encertada, si del que es volia parlar era, efectivament, d’influència *social*. D’altra banda, però, si ja ens hem instal·lat en un punt de vista crític amb aquest advertiment, no hem fet més que avançar-nos massa, perquè el desenvolupament de l’estudi resulta decebedor en aquest sentit: Deutsch i Gerard, presos del paradigma positivista, van fer un experiment anàleg als anteriors amb un conjunt nombrós d’estudiants universitaris. En tot cas, el “sentiment grupal” només va consistir en aquell que es podia assolir pel fet de configurar petits grups que havien de competir entre ells per una recompensa, havent donat a cada integrant «instruccions que el farien sentir que era membre d’un grup enfrontat a una tasca comuna que requeria un esforç cooperatiu per aconseguir la solució més efectiva.»⁴⁴ Deutsch i Gerard no impugnaven el mètode experimental, sinó que hi introduïen correccions. La influència social era altrament reduïda a la influència d’un grup d’interès, a una dinàmica de grups. Tot i així, la porta que havien obert ja no es podia tancar.

⁴⁴ «(...) instructions which made him feel that he was a member of a group faced with a common task requiring cooperative effort for its most effective solution.» Ibid, p. 629. Les breus instruccions i la recompensa –dues entrades per a una representació a Broadway per a cada integrant dels grups guanyadors!– són a la p. 631.

1.4. Crisi disciplinària i reconsideracions sobre el conformisme

Després d'aquell "esplendor teòric" positivista que anava des del final de la segona guerra mundial i fins els anys seixanta, va arribar la crisi. Al llarg d'aquesta dècada es comencen a posar en dubte les bases i els resultats generats fins aleshores. Fent un repàs d'aquell període crític, Alipio Sánchez Vidal ho expressa així:

Todos los dedos críticos apuntan a un culpable: la metodología experimental de laboratorio, que sacrifica u olvida precisamente aquellos factores sociales y contextuales –y su significado para los sujetos– que, por su influencia sobre conducta e interacción, habrían de ser centrales para la PS. A partir de ahí las críticas se encadenan. Se denuncia la trivialidad e irrelevancia social (*fun and games*) de la literatura experimentalista al uso (...). Se cuestiona si el campo está realmente avanzando. Se censura el exceso de individualismo, la descontextualización social, ahistoricidad y el modelo de hombre asumidos por las teorías psicosociales al uso.⁴⁵

Aquestes emergents crítiques internes a la descontextualització i ahistoricitat responien justament a les demandes que el complex i conflictiu context sociopolític dels seixanta feia als estudis socials a una banda i a l'altra de l'Atlàntic. Això faria reactivar el vessant *aplicat* de la psicologia social, amb aportacions d'altres corrents metodològics, com el cognitivisme, l'interaccionisme simbòlic o l'etnometodologia, entre d'altres, però no sense evitar una escissió o, si més no, tensió –potser no resolta– entre la psicologia social "bàsica" (PS) i la psicologia social aplicada (PSA), o entre una orientació pròpiament psicològica i una orientació més aviat sociològica. No entraré en detalls a l'entorn de la posterior evolució de la disciplina, força complexa, d'altra banda⁴⁶. Més aviat interessa aquí destacar un dels corrents crítics més forts, provinent d'Amèrica Llatina i encarnat en la figura d'Ignacio Martín-Baró⁴⁷, per tal de veure com i en quin grau queda afectada la qüestió de la conformitat i, per tant, del conformisme.

⁴⁵ A. Sánchez Vidal (2002), *Psicología Social Aplicada*, Madrid: Prentice Hall, p. 7.

⁴⁶ Hi ha força textos que intradisciplinàriament analitzen aquesta evolució per tal d'apuntar propostes de reformulació de l'estatut de la psicologia social (aplicada o no). A més de l'anteriorment citat de Sánchez Vidal, vegi's, p. ex., D. Páez et al. (1992), *Teoría y método en psicología social*, Barcelona: Anthropos, esp. p. 106 i ss.. La introducció a aquest llibre, a càrrec de T. Ibáñez Gracia ("La 'tensión esencial' de la psicología social") mostra perfectament la problemàtica postcrisi; i en aquest mateix sentit, vegi's l'article de K.J. Gergen (1998). *La Psicología Social como Historia. Revista Anthropos*, n. 177, pp. 39-49.

⁴⁷ Ignacio Martín-Baró (Valladolid, 1942 - El Salvador, 1989), jesuïta defensor de la teologia de l'alliberament i psicòleg social, es va formar i va exercir la seva tasca intel·lectual i política a Amèrica Llatina. Va morir assassinat per l'exèrcit juntament amb altres companys de la universitat de San Salvador (UCA), on impartia classes. És el referent de la psicologia social crítica llatinoamericana.

D'entrada, la seva visió crítica vers la línia dominant en la psicologia social fins aleshores no deixa massa lloc al dubte: «El mundo de estos textos de psicología social es un mundo percibido, es decir, donde la realidad cotidiana parece depender más de los propios esquemas perceptivos que de los procesos objetivos de producción y reproducción social»⁴⁸. Esquemes perceptius posats a prova, com hem vist, en l'interior de grups controlats. Així, fenòmens com el conformisme, adverteix l'autor, s'estudien des de la perspectiva de les dinàmiques de grup, «como si el grupo pequeño fuera una entidad cerrada e independiente del mundo.»⁴⁹ El punt de vista sistèmic és el que permet amparar una visió esbiaixada d'aquest tipus, i Martín-Baró no se n'està gens de fer una crítica a l'influent i "harmonios" univers sistèmic de Parsons quant a la representació de l'ordre social⁵⁰. Perquè, en efecte, si el sistema social és un conjunt jerarquitzat de subsistemes on primen les categories de funció, rol i adaptació, aleshores és fàcil atorgar al conformisme un paper adaptatiu que només es pot avaluar i comprendre a l'interior de subsistemes o grups. L'"ordre" sistèmic esdevé aleshores un "afora" que, efectivament, queda exclòs del camp de visió perquè és el punt des d'on es mira. Resta ocult, doncs, el procés de conformació d'un sentit comú, «es decir, unos presupuestos de la convivencia asumidos por los grupos y personas como *naturales*»⁵¹ i, amb ell, factors ideològics que per a Martín-Baró són clau per comprendre i atacar críticament el que ell anomena "un desorden ordenado" eminentment conflictiu, injust, excloent per a molts i antiigualitari des de l'arrel. Aquesta mateixa orientació crítica és la que està a la base d'aquell segon exemple amb el que s'iniciava aquest capítol, extret d'un context llatinoamericà per part d'una psicòloga social hereva de Martín-Baró, i que començava advertint justament de «la presencia de una ideología» per tal de comprendre una situació de fatalisme conformista. Des de la teologia de l'alliberament que defensava activament, Martín-Baró va posar les bases per a una psicologia social de l'alliberament adoptant els esquemes marxians d'aquella. Llavors, en efecte, conflicte social, poder polític i ideologia són posats al centre d'una anàlisi que es compromet amb la realitat centreamericana –al costat dels oprimits– per, des d'allà, impugnar la neutralitat "sistèmica" de funcionalismes y positivismes en la psicologia social.

⁴⁸ I. Martín-Baró (1983), *Acción e ideología. Psicología social desde centroamérica (vol. 1)*, San Salvador: UCA Editores, 1985 (2a. ed.), p. 2.

⁴⁹ Ibid., p. 4.

⁵⁰ I. Martín-Baró (1989), *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde centroamérica (vol. 2)*, San Salvador: UCA Editores, 2004 (5a. ed.), p. 88 i ss.

⁵¹ Ibid., p. 90. La cursiva és meua.

La noció de conformisme, en aquesta perspectiva, queda lligada a les de poder i ideologia. A *Sistema, grupo y poder...*⁵², Martín-Baró tracta el conformisme –anomenat així, i ja no ‘conformitat’– en el capítol dedicat al poder social, del qual n’analitza primer la seva realitat i la seva naturalesa per acabar tractant l’acció del poder i, finalment, el seu rebuig. És sota aquests dos últims epígrafs (“La acción del poder” i “El rechazo del poder social”⁵³) que apareixen respectivament conformisme i incoformisme. En aquest marc conceptual, el conformisme és, en efecte, producte de l’acció del poder entès com a dominació social. Certament, hi ha una crítica a la visió subjectivista anterior sobre els mecanismes del conformisme, on només apareix, al cap i a la fi, la resposta comportamental de l’individu a una pressió grupal. Hi ha una apel·lació explícita a una objectivitat que ha de donar compte no pas d’un sistema social globalment “harmònic”, sinó de sistemes de poder on operen mecanismes més o menys visibles d’opressió i exclusió, i on la ideologia juga un paper clau en el fet que aquests siguin, justament, més o menys visibles. En aquest nou esquema crític, els grups que exerceixen de fet influència social o poder de conformació són sempre grups de poder amb recursos ideològics per tal d’imposar-se, de manera que el conformisme social és un producte de la dominació social, mentre que l’incoformisme acaba sent algun tipus de resistència o rebuig a aquesta pressió.

A partir d’aquí, Martín-Baró exposa críticament quatre models d’explicació psicosocial del conformisme i la seva insuficiència. En primer lloc, el conformisme com a tret de la personalitat, un punt de vista psicologista que tindria com a gran referència teòrica el freudomarxisme de l’Escola de Frankfurt. En segon lloc, el conformisme com a producte de la pressió grupal, dins de la influent corrent funcionalista que hem vist abans. En tercer lloc, el conformisme com a exercici d’un rol social, perspectiva sociològica que per a Martín-Baró té avantatges, però que normalment comporta vaguetat o indefinició en la noció mateixa de rol. I en quart lloc, el conformisme com a acte rutinari i trivial d’obediència, prenent com a referència, d’una banda, a Hannah Arendt i el seu cèlebre estudi sobre Eichmann⁵⁴, i d’altra banda, els estudis experimentals de Stanley Milgram⁵⁵

⁵² Op. cit.

⁵³ Ibid., pp. 116 i ss.

⁵⁴ H. Arendt (1963), *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking, 1968. Adolf Eichmann, tinent coronel de les SS i un dels executors de la Solució Final, va ser jutjat a Jerusalem el 1961. Arendt va ser l’encarregada de cobrir el judici per a la revista *The New Yorker*. Dels seus informes naixeria el controvertit llibre sobre “la banalitat del mal”.

⁵⁵ Milgram va desenvolupar diversos experiments, els resultats teòrics dels quals queden recollits al seu llibre *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row, 1974. Milgram mateix va fer referència al judici d’Eichmann –iniciat poc abans que ell comencés els seus experiments– i a la impressió que li va causar l’actitud de l’acusat.

als anys seixanta, en els quals es parla d'“autoritat sistèmica” per tal d'explicar com es comporta l'individu no-autònom en tant que part d'un sistema social jerarquitzat i inabastable per a ell. Però xifrar en aquests termes el conformisme resulta, si més no, reductor per a Martín-Baró. En tot cas, les crítiques a cada model tenen en comú el fet d'assenyalar una mancança en tant que no apunten a l'arrel del problema, el qual ha de ser formulat, segons ell, en els termes que dibuixen les seves condicions objectives que ja hem vist: dominació social, poder i ideologia.

La proposta és, doncs, anar a una comprensió més profunda de les situacions de conformisme, però –i això és força rellevant– sense renunciar als quatre models exposats. I no s'hi pot renunciar perquè, d'una o altra forma, continuen configurant en gran part la base de la noció de conformisme amb la qual es juga, tot i la correcció “ideològica” i objectivista. Cal no oblidar que Martín-Baró era psicòleg social i que, per tant, hi havia una dificultat a l'hora de renunciar a les bases posades per una disciplina que li era pròpia. I això cal articular-ho amb el seu *marxisme de l'alliberament* i amb una visió del conformisme lligada al problema de l'alienació i de la “falsa consciència”, entesa aquesta com l'adopció de la ideologia burgesa com a pròpia per part de les classes oprimides, efecte de relacions de poder asimètriques i de la dominació social. Així, tot i que el marxisme li va fer atendre a les condicions materials objectives en les quals es produeix conformisme a través de la ideologia, el conformisme mateix no deixa de ser vist com el producte final que rau en les accions, actituds o comportaments dels individus integrants de col·lectius oprimits; si es vol, és vist com allò que, de la banda dels perdedors, denota un *impasse* transitori en la lluita de classes pel fet que la ideologització i la pressió social són desmesurades i impedeixen qualsevol albirament d'una “consciència de classe”. Cal pensar que Martín-Baró va xifrar en gran mesura el problema del conformisme en termes de fatalisme, molt present i estès en l'àmbit en el qual treballava –una societat fortament empobrida, castigada per les guerres i el poder de les oligarquies–. En els seus termes, «el fatalismo constituye un conformismo básico de grupos y personas con unas condiciones deplorables de existencia y con un régimen de vida opresor.» És en aquestes coordenades on se situa el problema del conformisme, i en aquest sentit, Martín-Baró fa una referència gens casual a la noció d'“imptència apresada” (*learned helplessness*), extreta dels influents treballs experimentals del psicòleg Martin Seligman⁵⁶: «más que de incapacidad se trata de una forma de inhibición aprendida: el individuo no actúa para lograr un beneficio o evitar un mal porque ha

⁵⁶ M. E. P. Seligman (1975). *Helplessness: On depression, development, and death*, San Francisco: W. H. Freeman.

aprendido por su propia experiencia que lo que él haga de nada sirve»⁵⁷. Des d'aquí es fa difícil pensar en una sortida al fatalisme, però, en tot cas, aquesta passa pel que Martín-Baró anomena “desideologització”, és a dir, el pas d'un estat de falsa consciència a una consciència de classe. Això, al seu torn, implica un compromís per part del científic social, però el que interessa destacar aquí és que el camí de l'alliberament passa per la via de la consciència, la que il·lumina la lluita de classes, la tensió entre opressors i oprimits.

Abans de valorar l'aportació específica de Martín-Baró a la consideració del conformisme, val la pena esbossar el tractament que fa del seu revers, l'inconformisme, per mostrar, al seu torn, les limitacions de la seva proposta. Així doncs, distingeix dos models principals d'inconformisme: el normatiu, segons el qual individus o grups van contra determinades normes però sense qüestionar el sistema social, i el sistèmic, que consisteix a rebutjar frontalment el sistema mateix. Aquest segon, diu, té un caràcter marcadament polític, mentre que el primer pot tenir-lo o no. El que resulta curiós, si més no, es com deixa de banda el conformisme sistèmic per passar a parlar únicament del normatiu, perquè «es el que se produce como parte de la vida “normal” de un sistema social»⁵⁸. A partir d'aquí, el tractament per a l'inconformisme té com a referència principal la via sociològica de la desviació social, amb arrel en la interpretació de Merton de l'anomia. En certa manera, Martín-Baró és deutor d'un punt de vista sistèmic. La seva crítica ataca una concepció harmònica de sistema, com hem vist, però no per subvertir l'esquema sistèmic, sinó per fer-ne correcció crítica des del marxisme –en tant que actitud compromesa políticament– i des de l'antifuncionalisme “neutralizador” –en tant que actitud epistemològica, lligada a l'anterior–.

L'aportació de Martín-Baró a una reconsideració crítica de la noció de conformisme no es pot deixar de banda i, de fet, mostra clarament que el conformisme no és merament un producte de la socialització dels individus en un ordre social, com si aquests processos fossin aliens als mecanismes i relacions de poder social. D'altra banda, cal considerar la seva proposta en situació, en el seu context geogràfic i sociohistòric, on pren una rellevància indiscutible. Ara bé, cal preguntar-se amb quins límits topa avui un esquema com el que va proposar fa unes tres dècades. És pertinent pensar que aquests límits són els d'un marxisme que funciona com un esquema aplicable a la realitat, i no

⁵⁷ I. Martín-Baró, *Sistema, grupo y poder...*, op.cit., p. 160.

⁵⁸ Ibid., p. 165.

pas com a capsa d'eines per confrontar problemes⁵⁹; també els límits d'una tradició sociològica i psicològica on les nocions de sistema, normalitat i adaptació són encara cabdals; i els límits, a la fi, d'una proposta que mostra la solució al conformisme com el trànsit que va de l'alienació a la consciència, és a dir, la "desideologització" i la conscienciació com a vies d'alliberament dels col·lectius oprimits⁶⁰.

1.5. Conformisme social i consciència. Un plantejament actual

I és que, sigui com sigui, l'ombra de la consciència és molt allargada encara. Som més moderns que no ens pensem. No resulta fàcil viure en la desfonamentació proclamada per la postmodernitat, de la mateixa manera que no resulta fàcil desconstruir un sentit comú que s'ha anat bastint a molt llarg termini sota la influència d'una filosofia de la consciència –per molt que avui resulti *demodé*– i, a llarg termini, amb una urbanització capitalista de la vida social.

Marcos Roitman ha escrit, ja a començaments del segle XXI, un assaig que vol passar comptes amb el que ell anomena "social-conformisme". És obligada una breu referència a aquest assaig per tractar-se d'un plantejament molt recent sobre el conformisme, però també perquè s'hi representen clarament els elements constitutius d'un esquema teòric que arrela en la proposta desideologitzadora de Martín-Baró. Quasi es podria dir que l'assaig és un desenvolupament dels elements involucrats en la definició de conformisme social que ocupa les primeres línies del text:

El conformismo social es un tipo de comportamiento cuyo rasgo más característico es la adopción de conductas inhibitorias de la conciencia en el proceso de construcción de la realidad. Se presenta como un rechazo hacia cualquier tipo de actitud que conlleve enfrentamiento o contradicción con el poder legalmente constituido. Su articulación social está determinada por la creación de valores y símbolos que tienden a justificar

⁵⁹ Més endavant es constatarà que altres autors que han emprat l'utilatge marxista són de referència en aquesta tesi.

⁶⁰ La referència a la dialèctica hegeliana Amo-Esclau en termes de (auto)consciència pot aportar, si es vol, una "correcció" a una visió un tant ingènua segons la qual només la figura de l'oprimit és susceptible de devenir conformista o fatalista. En la seva dependència del reconeixement per part de la figura de l'esclau, el poderós assimilaria una forma pròpia de conformisme respecte a la pròpia situació dialèctica (l'Amo no pot ser lliure). Tot i la correcció hegeliana –que la posició crítica de Martín-Baró podria assumir perfectament–, la noció de conformisme queda capturada per una figura de consciència i, alhora, per la pressuposició d'un sistema estructuralment estable de relacions socials (tot i incloure *dialècticament* conflictes i antagonismes de base).

dicha inhibición en favor de un mejor proceso de adaptación al sistema-entorno al que se pertenece.⁶¹

La definició és, efectivament, prou clara i conté nocions i hipòtesis que en una o altra forma ja hem vist. Del que es tracta ara és de destacar breument tant els aspectes o eixos més suggerents com les limitacions de la proposta de Roitman per a una conceptualització del conformisme social.

Els aspectes suggerents corresponen a una tasca de diagnòstic de la societat global que posen el focus en una sèrie d'elements que lliguen el conformisme a un procés de despolitització o, com diu Roitman, de "pérdida de centralidad de lo político". El context en el que això es produeix és el d'un capitalisme desbocat al qual s'atorga, des d'un sentit comú "sistèmic", un caire essencial d'irreversibilitat, ahistoricitat i sincronia. I el procés de subjectivació que comporta aquesta lògica social és el que du a l'individu a esdevenir el que Roitman anomena «operador sistémico social-conformista»⁶². El que s'ha produït, segons l'autor, es la fusió d'una lògica de mercat amb una legitimació sistèmica de les seves estructures, i és possible rastrejar històricament l'emergència històrica tant de l'una com de l'altra. Els efectes són, ni més ni menys, segons Roitman, els que duen a una "existència semiòtica" en un món que ha esdevingut un sistema de signes i senyals⁶³; una existència en la qual l'individu perd la capacitat d'emetre judicis sobre la realitat per conduir-se en funció de mecanismes d'adaptació al medi. Roitman dirigeix una crítica frontal cap als sabers legitimadors institucionalitzats, incloses les disciplines socials i, especialment, la forma reeixida de fer i pensar sociològic al segle XX⁶⁴. Si amb el triomf de la lògica capitalista com a "sistema operatiu" autoreferent, aquests sabers sociològics cobren la funció de control de conflictes i justificació de l'ordre existent, és sobretot en les tres últimes dècades del segle passat, amb aquella pèrdua de centralitat d'allò polític –i que Roitman indexa històricament en la desarticulació de la URSS– que els detentadors dels sabers, els experts, esdevenen ells mateixos divulgadors i "operadors sistèmics qualificats". Es produeix aleshores el que l'autor descriu com «la desarticulació del pensar»⁶⁵, en base a la qual tots els possibles ja estan pensats i disposats pel sistema.

⁶¹ M. Roitman Rosenmann (2003), *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, México DF: Siglo XXI Editores, 2004, p. 1.

⁶² *Ibid.*, p. 53.

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 73 i ss.; 107 i ss.

⁶⁴ De la crítica se'n salven pocs, al llarg del text. Quant a eixos de pensament: el pragmatisme, el marxisme "científic", la sociobiologia, la teoria de sistemes, el conductisme, el funcionalisme, la teoria de l'acció comunicativa, el pensament dèbil i el pensament postmodern, entre d'altres.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 48.

Roitman dibuixa aquest panorama –el qual conté desenvolupaments amb els quals podem estar d’acord o no, però que resulten si més no suggerents– alhora que en proposa una sortida. Aquí comencen els problemes, o el que, al meu parer, són les limitacions del seu plantejament. I és que tornem a l’eix de la consciència com a vertebrador de tot el problema del conformisme social, com queda patent en la primera frase de la definició que hem vist. Tal com ho desenvolupa Roitman, el conformisme

es el resultado de valorar, es decir, de emitir un juicio de hechos, acatando voluntariamente la dirección de las decisiones tomadas por el sistema (...). Es un tipo de comportamiento premeditado donde los principios éticos se abstraen a la hora de enjuiciar el orden establecido. Ser conformista es una decisión que imprime carácter y determina personalidad.⁶⁶

És la personalitat que, promoguda per una “cultura del conformisme”, detenta un operador sistèmic autocomplaent que acata l’ordre sistèmic, se subordina als seus codis comunicatius i mostra un comportament eminentment pragmàtic. I que ho fa a canvi de les promeses de llibertat i seguretat que proporciona el propi sistema. En tot cas, el “comportament conformista” es planteja com una qüestió d’inhibició “voluntària” de la consciència i de la capacitat de judici crític, i, amb això, com una negació dels principis ètico-morals que defineixen a l’individu com a ésser psicosocial, segons aquest autor. «El yo ético-consciente es reemplazado por “otro” yo, un alter ego autocomplaciente»⁶⁷. A tota aquesta deriva “conformista” i al “desànim de la raó i la consciència” a la qual han dut els saber sociològics institucionalitzats durant més d’un segle, Roitman hi contesta amb Kant. És l’ús crític de la raó, en el seu vessant pràctic, el que determina un “estat de consciència” que no permet deslligar, com si ho fa l’estat d’inconsciència conformista, acció i ètica, vida social i principis morals. En oposició a l’operador sistèmic que ha inhibit facultats de la raó, hi ha el ciutadà crític i responsable en tant que involucra, en cada acte conscient, un judici crític i valoratiu. Des d’aquesta base, la sortida a l’*impasse* conformista, segons Roitman, passa necessàriament per la construcció democràtica de la ciutadania plena, però duent la praxi democràtica i ciutadana més enllà de les imatges de “democràcia” i “ciutadania” projectades pel sistema capitalista en les seves diverses formes existents. El que es fa difícil pensar des d’aquí, si s’assumeix que el conformisme social és producte d’una decisió, és el fet que només hi podem contraposar una altra decisió, tot i que vingui de la mà d’un pressupte imperatiu categòric. Tal com ho ha

⁶⁶ Ibid., p. 76.

⁶⁷ Ibid., p. 3.

presentat el propi autor, sembla que un cop a dins del sistema, la batalla està perduda, si més no per a una majoria “inconscient”.

Les qüestions que podem dirigir a la proposta de Roitman són algunes de les que aquest treball vol afrontar: hem de pensar el conformisme com el revers de l'eix consciència-ètica-ciutadania? Contra allò que sigui el conformisme social, la solució passa per rescatar el programa modern de la consciència, ni que sigui revisat? Cal preguntar-se, d'altra banda, què queda sense pensar en una proposta d'aquest tipus, i d'entrada cal mirar cap a processos no intencionals –més enllà de “la voluntat i la consciència dels ciutadans”– involucrats en la vida social i que, en l'època global, podem si més no sospitar que són constitutius dels fenòmens del conformisme i la despolitització. I són processos difícilment explicables a partir de determinats esquemes de poder, autoritat, lluita social o submissió. Justament, quan Roitman apel·la a l'autoritat de Kant, fa un salt enrere deixant en un pla inferior la via oberta per les filosofies de la sospita –aquelles que al segle XIX apuntaven cap a l'inconscient (Freud), la voluntat de poder (Nietzsche) i els antagonismes socials (Marx)–, una via que permetia pensar aquests processos “foscos”, pensar la vida social arran de terra, des de la seva pròpia immanència i contingència, lluny de voluntats omniexplicatives, transcendentalistes i formalistes. Roitman, certament, apel·la al Marx humanista i en ocasions cita Freud, però com a recursos per argumentar la seva proposta cap a una “ciutadania plena” que sembla saltar per damunt d'una realitat social plenament conformada i conformista.

Finalment, atorgar al conformisme social un paper que el vincula constitutivament a un estat (d'inhibició) de consciència, reintrodueix d'alguna manera confusió entre els vessants psicològic i social del fenomen: comportament, conducta, actitud, rol social, funció.

1.6. Cap a un reposicionament de la qüestió del conformisme

Certament, des de l'onada crítica dels anys setanta del segle passat, des de la psicologia social sobretot, però també amb aportacions de l'antropologia cultural i la sociologia, els estudis sobre influència social i conformitat s'han anat fent més rics i complexos. Ja a començaments dels setanta, Elliot Aronson, per exemple, va introduir la figura d'“espectador plural” com a conformista⁶⁸, molt estesa en una societat

⁶⁸ E. Aronson (1972), *El animal social. Introducción a la Psicología Social*, Madrid: Alianza, 1981, pp. 51 i ss.

espectacularitzada i a través de la qual l'individu difumina la responsabilitat sobre les coses del món en tant que se sap envoltat de molts altres espectadors de la realitat com ell. Tres dècades més tard, per posar un altre exemple, Aaron Preston incideix ja no en els factors constitutius de conformitat en determinats contextos, sinó en la transmissió de la conformitat (*conformist transmission*), per tal de discutir i revisar críticament posicions culturalistes i ahistòriques arrelades en determinats àmbits intel·lectuals⁶⁹. Aquestes i moltes altres aportacions fan que es pugui afirmar que s'ha assentat un cos de sabers sobre aquestes qüestions que no exclou un esperit de revisió autocrítica permanent i, alhora, un potencial crític envers la societat existent. Hi ha a més, en general, i com ha quedat apuntat més amunt, un afany per distingir conceptes que en origen es confonien sovint, si més no en un ús poc acurat dels termes. En especial és rellevant la distinció generalment acceptada entre conformitat i conformisme: «la conformidad es la acción de conformarse y el conformismo es la actitud de aquel que acepta pasivamente las normas de la sociedad». Tal distinció té la funció de desmarcar la conformitat de qüestions de personalitat i merament actitudinals, de manera que es pot atendre als mecanismes socials de producció de conformitat que, justament, poden induir més o menys a actituds conformistes. I aquí entren en joc qüestions com les de poder, dominació, influència, organització social, etc. En el mateix text on apareix la distinció anterior, s'argumenta en aquest sentit que, en relació a col·lectius socials amb un sentiment de grup o comunitat, «en una sociedad individualista cualquier ruptura del consenso aparente deja a la persona completamente aislada, por lo que, paradójicamente, abandonar el grupo sea mucho más costoso». I conclou que, davant de la por a l'exclusió social, «en una sociedad individualista, los procesos ligados a la conformidad llevan casi automáticamente al conformismo»⁷⁰. Aquí la distinció sembla prou clara, però des d'un àmbit com el de la psicologia social que admet d'entrada el fet que «la conformidad es un elemento más del hecho de que la parte psicológica y la parte

⁶⁹ A. Preston. Conformism in Analytic Philosophy: on shaping philosophical boundaries and prejudices. *The Monist*, n. 88 (2), 2005, pp. 295 i ss. Tenim una altra exposició de la noció de *conformist transmission* des de l'antropologia cultural a l'article de Gil-White, F. How Conformism Creates Ethnicity Creates Conformism (and why this matters to lots of things). *The Monist*, n. 88 (2), 2005, esp. pp. 201 i ss. Un comentari: és força interessant veure la crítica que Preston dirigeix a la filosofia analítica, la qual, segons ell, es dipositària d'una transmissió conformista de comportaments i modes d'actuació en la pràctica intel·lectual. La raó, adueix, és que aquest àmbit de producció de coneixement està més determinat per *memes* (unitats d'informació i esquemes de comportament heretats, compartits tàcitament i reproduïts socioculturalment) que no pas per *filosofemes* (problemes filosòfics, al marge de comportaments i "modes"). Al meu parer, és una suggerent crítica que es pot dirigir a certs discursos postmoderns, decididament més *memètics* que no pas *filosofemàtics*; és el que passa quan els discursos es dediquen fonamentalment a justificar una posició davant el món i remeten indefinidament a altres discursos, enlloc d'afrontar la realitat que ens envolta i els problemes que hi trobem.

⁷⁰ T. Ibáñez Gracia (ed.), *Introducción a la Psicología Social*, Barcelona: UOC Editorial, 2004 (1a. ed.), pp. 315-316.

social de la persona sean inextricables, *por no decir indistinguibles*»⁷¹, es fa difícil mantenir certes distincions conceptuals. Podem, per exemple, invertir aquell argument per preguntar-nos, des d'una certa distància històrica, si en una societat individualista farcida de conformistes, no és pas també aquest conformisme generalitzat un productor de mecanismes de conformitat. Què produeix què? On rauen realment els límits entre acció i actitud? Es fa difícil respondre des d'un àmbit en el qual l'explicació de la conformitat ha pres la via de l'*adaptació* o la de la *consciència*, com apuntava més amunt.

En tot cas, la conformitat s'explica per referència a la relació entre l'individu i un determinat cos social en termes d'adaptació o de consciència, o bé en un eix que inclou ambdues vies. En particular, i en una acotació ben estesa en la psicologia social i la sociologia, com s'ha vist, la conformitat tracta les respostes disposicionals o actitudinals dels individus a determinades i diverses pressions procedents de grups o estructures socials en diverses escales. A partir d'aquí, com s'ha vist, s'obre el ventall de possibilitats per tal d'aproximar-se a un fenomen complex. I en aquests mateixos termes, insisteixo, hi ha un cos de sabers amb desenvolupaments molt suggerents i que cal tenir presents. El desplaçament que proposo, doncs, no pretén impugnar aquestes vies d'explicació de la conformitat i el conformisme, sinó que vol anar més enllà per tal de, com deia al principi, assenyalar i afrontar problemes que, en relació a aquestes qüestions, crec que queden fora del seu abast.

De fet, posar el conformisme en un altre lloc i atorgar-li centralitat no és pas una tasca original. Günther Anders va tractar el conformisme, emprant aquest mateix terme, com a problema. Ho feia des de la filosofia, o des dels marges de la filosofia, si atenem al fet que és un autor amb una obra filosòfica poc coneguda, en general⁷². I ho feia en un altre temps, fa més de tres dècades. No és aquest el lloc de ressenyar al detall la seva aproximació al problema; referències als seus textos i a les eines conceptuals que va deixar són obligades i aniran apareixent al llarg del treball. Si introduïxo ara la figura d'Anders –i ho faré molt breument– és, justament, perquè els seus plantejaments

⁷¹ Ibid., p. 316. Les cursives són meves.

⁷² Günther Anders (pseudònim de Günther Stern, 1902-1992) ha estat més conegut per la seva militància i tasca de divulgació antimilitarista i antinuclear. Tot i que la seva obra filosòfica tot just comença a ser reconeguda, tampoc va afavorir aquest reconeixement el fet que, per diverses circumstàncies, es mantingués a certa distància del món acadèmic i que mai exercís com a titular en cap universitat. Interessa destacar aquí que la noció de conformisme en Anders pren un lloc central entre el que Vicente Hernando anomena "filosofia de la tècnica" i "fenomenologia del capitalisme". Per a una caracterització del autor i la seva obra, v. Vicente Hernando, C. de, *Günther Anders, fragmentos de mundo*, La oveja roja, 2010.

ajuden a comprendre la necessitat d'un desplaçament, en el sentit de reintroduir una mirada problemàtica, justament, sobre el conformisme, i de veure com aquest s'involucra constitutivament amb allò polític. En certa manera, un desplaçament en el sentit de sortir d'un *mainstream* que considera el conformisme com un fenomen objecte d'estudi, descriptible des d'un o altre àmbit acadèmic-disciplinari.

En el seu moment, el propi Anders va mostrar, també, les limitacions d'una psicologia positivista força influent: «las tesis de la psicología (conformista con el conformismo) aciertan realmente respecto a las personas, que tienen que vivir como conformistas en esa sociedad. Pero sólo porque el conformismo ya ha triunfado»⁷³. Així, apuntava com a problema ja no només a un error d'enfocament de la qüestió, sinó a la pròpia tasca assumida per aquella "ciència", en tant que «consiste en funcionar como portavoz de los poderes conformistas, es decir, en revestir con un vocabulario científico popular las exigencias de adaptación que nos ponen esos poderes.» La crítica és dura, però Anders s'ho podia permetre perquè no tenia exigències científiques ni acadèmiques de fer aportacions "serioses" a un cos de sabers establert que s'havia apropiat en gran mesura de la noció de conformisme. En tot cas, en el marc de la seva tasca filosòfica –que ell caracteritzava com "una filosofia de la tècnica"–, la seva conceptualització del conformisme s'obria a altres terrenys per pensar, apuntava a altres llocs:

la vida actual, en cuanto tal y como conjunto, ya lleva a cabo el trabajo de conformación y, por tanto, hace superflua la conformación como procedimiento especial, e invisible la existencia de la conformación.⁷⁴

Es podria dir que les ciències socials s'havien quedat, justament, en l'estudi de la conformitat com a "procediment especial", com a procediment adaptatiu visible, si més no, per als ulls experts. Per això la seva referència sempre és el subjecte posat en tensió amb la realitat social; i per això adaptació i consciència esgoten els eixos explicatius de la conformitat, de la part visible d'alguna cosa més gran. Respecte als termes que usa Anders, cal preguntar-se què vol dir que *la vida* du ja a terme un *treball de conformació*, i si la pregunta és pertinent avui. Però, sigui com sigui, el seu treball apuntava cap la part submergida de l'*iceberg*, cap a allò *in-aparent* del conformisme. Afrontar-ho és un repte que aquest treball vol compartir. En tot cas, un cop descavalcats i desplaçats respecte a les visions i elaboracions conceptuals disponibles, cal reelaborar conceptualment el conformisme.

⁷³ G. Anders (1980), *La obsolescencia del hombre* (vol. II), València: Pre-textos, 2011, p. 162.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 161.

2. FORMA

2.1. El lexema de 'conformisme'

L'aprehensió del conformisme no queda resolta, doncs, en un mapa en el qual hi juguin dos elements, individu i societat, i la seva relació determinada en termes d'adaptació o consciència. De fet, el problema rau en la pròpia imatge del mapa, imatge que s'avé prou bé encara amb la idea d'un coneixement que s'endinsa en terrenys disciplinaris diversos per tal de fer-los llegibles. Un mapa és una forma de (re)presentació en la qual els elements presentats, fets visibles, i les relacions entre ells són interpretables a partir d'una *llegenda*; una representació en la qual, a més, es vehicula implícitament el missatge que *allà hi es tot*, potser no d'entrada, però sí a través d'estudis que van afinant progressivament l'escala⁷⁵. Malgrat tot, hi ha allò que no es veu en el propi mapa: un mapa es una forma de representació històrica –tot i que en la seva actualitat es presenti com a a-històrica– que és, en una o altra mesura, instrument de poder. Els quadres i esquemes que conceptualitzen diversament la conformitat a través de tants textos acadèmics durant el segle passat són les llegendes d'un mapa que s'ha anat fent més i més complex. Podem atorgar, com ja s'ha apuntat abans, que els mapes de la conformitat resolen una part del problema, en tant que responen a determinades qüestions. Acceptem, doncs, que aborden el tema de la *conformitat social*, entès aquest com a objecte d'estudi dels àmbits disciplinaris de la sociologia i, sobretot, de la psicologia social. Però no esgoten el problema del conformisme, per molt que aquest s'hagi presentat i definit sovint, en aquells mapes, com el vessant psicològic i actitudinal de la conformitat social.

Podem tornar a recórrer a Anders per tal de seguir la línia encetada en la seva cita anterior. La conformació és un *factum*, però aquest caire fàctic no implica automàticament que sigui visible, aparent. Respecte a com copsar el conformisme, hi ha una diferència crucial entre la reflexivitat del *conformar-se* i la transitivitat implicada en *ésser conformat*: alguna cosa conforma a alguna altra cosa, de manera que aquesta última resulta conformada. En els mapes de la conformitat pot aparèixer la distinció,

⁷⁵ Com quan en un mapa se'ns apareix un "buit" entre elements definits: llavors tendim a pensar que "aquí no hi ha res". És el propi mapa el que ens dóna les eines i els criteris de llegibilitat de la realitat representada.

però la referència d'allò que conforma és sempre un grup, cos o institució social *visibles*, la dinàmica dels quals *es llegeix* en termes de pressió o coerció; i, d'altra banda i no menys rellevant: allò conformat sempre és l'individu. La diferència entre conformar-se i ésser conformat la subratlla el propi Anders, però en un determinat lloc empra expressivament la distinció entre *ser conformista* i *ser fet conformista*⁷⁶. Quant a aquesta última expressió, a primera vista podria semblar que per a Anders torna a ser l'individu la darrera i única instància del conformisme. Però només a primera vista, en primer lloc, perquè l'expressió mateixa descentra el problema des de l'individu cap als processos de conformació; en segon lloc, perquè en altres llocs el propi Anders assenyalà com a conformats altres elements no personals (el treball, la història o els espais, per exemple).

Sigui com sigui, el joc entre les expressions 'conformista', 'conformar-se' i 'conformitat' sembla un joc ja marcat, o ja *mapejat*. Per tal de reelaborar conceptualment el conformisme, doncs, resulta més útil que redefinir verbs o adjectius anar a l'arrel, al lexema de 'con-form-isme'. Això ens ha de permetre sortir dels límits que l'adjectivació o la reflexivitat del verb semblen imposar-li d'entrada. Justament, centrar l'atenció en la noció de *forma*, en l'arrel del terme, no vol ser un joc lingüístic, sinó que vol, en tot cas, obrir vies de pensament per a un problema material, existencial, polític, en tant que té *de fet* una dimensió objectiva complexa; un vessant extern més enllà d'estats mentals i actitudinals. I el que per al pensament queda primerament exposat són, efectivament, *formes, processos de conformació i allò conformat*.

2.2. Primera aproximació a la noció de forma. Morphé, eidos... i ordre

Quan un prové de l'àmbit de la filosofia, el fet d'enfrontar-se a una noció com la de *forma* du associada una complicació considerable. No només es tracta del fet que té una història filosòfica gairebé inabastable, des de Grècia fins a l'estètica contemporània, passant per Kant, en un itinerari ple de fites que fan d'aquesta noció un camp semàntic tant complex i profund com divers; ni que, a més, des d'un punt de vista sistemàtic, el de forma sigui un terme clau i recurrent en camps com la metafísica, la lògica o l'estètica⁷⁷. No només això, sinó que, justament com a lexema, és una font de termes i derivacions la

⁷⁶ G. Anders, op. cit., p. 198.

⁷⁷ Quant a la dimensió metafísica, *poca broma*, sembla advertir Derrida: «Si la palabra 'forma' traduce de manera muy equívoca varias palabras griegas, podemos, sin embargo, estar seguros de que éstas últimas llevan todas a conceptos fundamentales de la metafísica.» (J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 195).

rellevància dels quals és comuna a la filosofia, al ventall de les ciències socials i a la nostra parla quotidiana: transformació, reforma, formació, informació, deformació, formalisme, performativitat, conformisme, uniformitat, etc.

Abordar un estudi històric o sistemàtic sobre el concepte de forma amb un mínim de rigorositat i amb un respecte per la seva complexitat significaria un treball de tesi en si mateix. Justament per això, ha estat una resposta a un problema de caire expositiu el fet de no abocar aquí un estudi d'aquest tipus, tot i haver confrontat la complexitat de la qüestió a través de la recerca feta. En el seu lloc, la proposta és, d'una banda, fer aproximacions a la idea de forma per, d'altra banda, acotar la noció en funció d'usos i accepcions determinades que apunten a una tasca d'elaboració conceptual. Ferrater Mora, conscient del problema de definir conceptes com aquest, en l'entrada dedicada a la forma en el seu diccionari filosòfic aconsella «definir cuidadosamente el vocablo 'forma' cada vez que sea empleado.» D'això es tracta, doncs, de fer explícit l'ús en aquesta tesi d'una noció complexa. I un ús lícit, d'altra banda, en tant que acotació en el ventall d'usos històrics i socials, i no pas invenció d'una nova definició del terme a conveniència pròpia.

D'entrada, i per començar a establir algunes distincions importants, resulta clarificadora l'esquemàtica exposició de la noció que Tatarkiewicz fa a la seva obra dedicada a l'estètica, *Història de sis idees*, tot i que aquest autor també comença amb una precaució sobre la polivalència del terme 'forma'. No es tracta només de la amplitud semàntica i complexitat ja assenyalades, sinó que aquestes es reproduïxen a partir del mateix terme llatí en les diverses llengües que significativament l'han adoptat, com l'anglès, el francès, l'alemany, l'italià o el rus, per esmentar-ne algunes⁷⁸. Podríem dir que, en una tradició i context històric i cultural amplis, compartim *el problema de la forma*.

El que destaca de seguida Tatarkiewicz és el fet que l'adoptat sigui el terme llatí, que al seu torn va substituir i englobar dos termes grecs: morphé (*μορφή*) i eidos (*εἶδος*). El primer feia referència a les formes visibles, mentre que el segon ho feia a les ideals. Però, més enllà d'aquesta constatació, aquesta evolució lingüística no ha d'ocultar, justament, la rellevància del fet que fos a Grècia, i particularment amb Aristòtil, que s'establís el significatiu vincle entre ambdós termes i conceptes, eidos i morphé, idea i forma visible, esquema ideal i figura; vincle que hauria de tenir una gran influència en el

⁷⁸ W. Tatarkiewicz (1975), *Historia de seis ideas*, Madrid: Tecnos, 2001, p. 253 i ss.

desenvolupament d'aquesta tradició filosòfica i cultural nostra, a la qual posem fonament en el món grec. L'“esperit científic” en Aristòtil no el permetia mantenir la separació platònica entre el món de les aparences i el món ideal, perquè, ben mirat, en cap d'ells té sentit pensar una ciència: al segon no hi tenim accés, mentre que el primer és un enganyós món d'ombres i males còpies que remet al primer. És més, si com postula Plató, la idea és causa de la cosa aparent, del fenomen, i aquest només “participa” d'aquella, aleshores les nocions de causa i de canvi i la seva relació, fonamental per al científic que vol conèixer *aquest món* a través de les seves capacitats racionals, són dutes *més enllà*, esborrades en favor d'una ontologia idealista en la qual allò cognoscible ja està donat d'una vegada per totes en una esfera a la qual s'accedeix via anàmnesi⁷⁹. En altres paraules, per a Aristòtil cal fer aterrar definitivament les formes al món, perquè són la part cognoscible dels éssers sensibles, compostos de matèria *informe* (hyle, ὕλη) i forma: una *morphé* que és realització concreta d'un ésser particular, però que és *eidos* (també *esquema, model*) en tant que forma comuna al gènere d'éssers a la qual pertany.

Aquesta vinculació fonamental entre *eidos* i *morphé* és doncs, diguem-ho així, fundant de la complexitat filosòfica i semàntica del concepte de forma. I l'enginy analític de Tatarkiewicz li permet exposar-la a través de l'oposició: a la de forma, s'hi poden oposar nocions com matèria, contingut, element, tema i altres, de manera que la pròpia oposició determina un ús de 'forma'. Tot i que aquest autor ho fa des de l'àmbit de la història de l'estètica, la classificació dels significats de la noció de forma en una sèrie d'apartats –cinc de principals més alguns de perifèrics, als quals anomena *Forma A, B, C, D, E...* fins a la *L*– és un bon punt de partida per identificar els que, en la nostra tradició, han estat més rellevants. Resumidament, dels cinc principals, els tres primers farien referència en conjunt a la forma-*morphé*: disposició de les parts (A, s'hi oposarien els elements), allò donat als sentits (B, s'hi oposaria el significat) i contorn o figura (C, s'hi oposaria el contingut). Els dos últims, a la forma-*eidos*: la forma substancial d'Aristòtil (D, s'hi oposaria la matèria) i la forma *a priori* de Kant (E). Abans d'aturar-nos una mica en Kant, cal dir que en el sentit comú hi ha prou ben instal·lades les tres primeres

⁷⁹ Aristòtil assenyala clarament les deficiències de l'ús platònic de les Idees o Formes: «En general, y a pesar de que la Sabiduría indaga la causa de los fenómenos, hemos pasado por alto ésta (nada, en efecto, decimos acerca de la causa de donde procede el inicio del cambio); y, por otra parte, al pretender explicar la entidad de los fenómenos, venimos a afirmar que existen otras entidades distintas: ahora bien, respecto de cómo éstas son entidades de aquéllos, proferimos palabras vacías de contenido, ya que, como dijimos antes, “participar” no es nada. En cuanto a aquello que vemos que es causa en las ciencias, aquello por lo cual actúa todo Entendimiento y la Naturaleza toda, tampoco las Formas [εἶδη] alcanzan en absoluto este tipo de causa de la cual nosotros decimos que es uno de los principios.» (*Metafísica*, Madrid: Gredos, 2011, 992a 25 i ss.).

accepcions morfològiques. *Sabem* que la forma té a veure amb la combinatòria o disposició d'elements més o menys harmònica, amb allò que en primera instància percebem a través dels sentits i, potser en l'accepció més recurrent, amb la figura o contorn de les coses. Quant a l'accepció eidètica aristotèlica, no se'ns fa gens estrany sentir que la forma és allò que fa que una cosa sigui el que és, com quan ens és difícil, posem per cas, distingir la *idea* de cavall de la *forma comuna* dels cavalls.

Les formes a priori de Kant permeten introduir un nou element. En tant que *a priori*, són formes que no provenen de l'experiència, sinó que la possibiliten. Hi ha una base eidètica comuna amb Aristòtil sobre la qual Kant és prou clar: «Lo que, dentro del fenómeno, corresponde a la sensación, lo llamo *materia* [Materie] del mismo. Llamo, en cambio, *forma* [Form] del fenómeno a aquello que hace que lo diverso del mismo pueda ser ordenado en ciertas relaciones»⁸⁰. Les formes ideals, les *εἶδη* que Aristòtil havia fet baixar al món des del cel platònic, són introduïdes per Kant en el subjecte cognoscent. Que allò que es presenta com a divers i caòtic pugui ser ordenat, vol dir que és el subjecte qui posa ordre. I és aquest el nou element: *l'ordre*. No era pas nova la relació entre ordre i forma; prové dels presocràtics la relació entre les nocions de disposició, harmonia, ordre i altres, però es tractava d'un ordre, un *kosmos*, que calia trobar. Amb el subjecte transcendental i les seves formes a priori, Kant atorgaria al gir subjectiu modern una força d'efectes prou coneguts. L'ordre intervé com a element nou en el sentit que no refereix pas a una harmonia preestablerta a la qual es pot accedir, sinó que s'avé molt millor amb una idea de *regla*. En certa manera, Kant conclouïa en la teoria allò que Descartes iniciava amb un advertiment en els començaments de la Modernitat des del seu agitat i convuls context del segle XVII, i que es podria expressar així: *l'ordre no prové d'allà fora*⁸¹.

Formes a priori de la sensibilitat (espai i temps), de l'enteniment (categories) i de la raó (les idees transcendents), són l' "equipament" ja disposat en el subjecte abans de l'experiència per tal de posar ordre, d'ordenar el món. Sigui com sigui, la idea d'ordre resulta fonamental per comprendre l'empresa kantiana; empresa que s'inicia i conclou en el que ell mateix anomena una *arquitectònica*: d'entrada, una disposició sistemàtica de la seva teoria a dins de cadascuna de les seves *crítiques* i que, a més, les relaciona

⁸⁰ I. Kant (1781), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1997, p. 66 (B34, A20).

⁸¹ L'atenció al context de Descartes i dels inicis de la Modernitat, i la idea d'una recerca de l'ordre o *kosmos* posat en crisi o perdut arrel de crisis de tot tipus (religiosa, política, socioeconòmica, cosmològica, etc) es tractat, entre d'altres, en obres com: S.Toulmin (2001), *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona: Península; S.Turró (1985), *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos; A. Koyré (1957), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: S. XXI, 1999.

entre elles, sí, però una arquitectònica que és també la de la raó i, alhora i de forma significativa, un *com si* la natura i el món continguessin aquest ordre que en realitat projecta o posa el subjecte des de la constitució de les seves facultats per percebre, conèixer i pensar el món. Anàlogament al que hem fet més amunt amb altres nocions de forma, ara podem dir que allò que s'oposaria a les formes kantianes és el desordre, en un cert sentit. Per tot això, en el desplegament fet a la *Crítica de la Raó Pura*, juga un paper important per a l'ordre la noció d'*esquema (Schema)*: els conceptes no descansen en imatges, sinó en esquemes que, al seu torn, hem d'entendre més aviat com a *regles* per a una correcta síntesi entre les nostres facultats subjectives i els objectes del món⁸².

En el quadre ontològic crític kantian, la noció de conformació es regeix epistemològicament per aquest conformar-se de l'objecte al subjecte cognoscent, a les seves formes a priori. A Kant no li podem demanar més, en aquest sentit, tot i que convé retenir la relació entre forma, ordre i conformació a regles. D'altra banda, serà en l'àmbit de l'estètica i de la història on l'apriorisme formal kantian ha de deixar lloc a l'obertura: les qüestions de gust o els esdeveniments històrics no es deixen clausurar en una disposició *esquemàtica* que respongui a regles a priori. L'universalisme de la facultat de jutjar per a les primeres i una "arquitectònica dèbil" basada en una idea regulativa de progrés per als segons són "solucions" problemàtiques, si més no. En definitiva, es fa més difícil parlar de *formes* quan irromp l'experiència, la facticitat, l'*a posteriori*, les contingències. Els ordres han de provenir, aleshores, de lleis o convencions; al cap i a la fi, parlem aleshores d'ordres o formes a posteriori. Aquestes poden remetre en última instància encara a una forma universal de raó i a una determinada antropologia, o bé, tot desbordant kantismes i idealismes, a altres instàncies, a altres esquemes antropològics, estètics o sociològics de tall materialista: interessos, relacions de poder, etc.

En relació a formes i ordres, establir una tensió entre apriorismes i convencions pot resultar interessant en una història de les idees. Història que es pot revestir de context tan com es vulgui, en tant que podem anar afegint àmbits de saber a la línia progressiva principal, de la història de la filosofia, posem per cas (Tatarkiewicz decideix que la principal sigui l'estètica, tot i que la vinculació amb la filosofia és prou clara i ineludible): política, dret, sociologia, economia, antropologia, etc. El resultat pot ser, justament, un quadre *ordenat* sobre l'evolució de les formes en tant que ordres (sistemes filosòfics,

⁸² Veure, especialment, Kant, op. cit., p. 184-185 (A141, A142); sobre l'esquematisme kantian: M. Holguín, "El esquematismo trascendental", capítol inclòs a F. Castañeda, V. Durán, L. E. Hoyos (eds.) (2007), *Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá: Siglo del Hombre, pàg. 125-136.

concepcions estètiques, ordres jurídics, formes polítiques, etc.). Faltaria, però, fer girar el quadre sobre si mateix. En certa manera, és el que Michel Foucault va fer en establir una cala profunda en la noció d'ordre a *Les paraules i les coses*. Queda clar que la voluntat de Foucault no era la d'enriquir una idea en una història de les idees; en relació a la noció d'ordre, tot just s'inverteix l'esquema: són determinats modes de ser de les coses, *ordres*, els que habiliten històries, és a dir, relats al seu torn *ordenadors*; relats a partir dels quals es teixeixen històries de les idees en funció d'evolucions o progressos. En les històries de les idees i en els diversos camps de sabers i de positivitats, en les ciències, cal fer cales profundes que ens posen, no ja en una altra escala dins d'un mapa, sinó més enllà del mapa visible de coneixements per, si més no, intentar copsar com està fet. Val la pena reproduir en extens un paràgraf de Foucault:

Es evidente que tal análisis no dispensa de la historia de las ideas o de las ciencias: es más bien un estudio que se esfuerza por reencontrar aquello a partir de lo cual han sido posibles conocimientos y teorías; según cuál *a priori* histórico y en qué elemento de positividad han podido aparecer las ideas, constituirse las ciencias, reflexionarse las experiencias en las filosofías, formarse las racionalidades para anularse y desvanecerse quizá pronto. No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la *episteme* en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad (...). Más que de una historia, en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una "arqueología".⁸³

Estem, doncs, davant d'un canvi de plànol analític i discursiu. Des de la mirada epistèmica de Foucault, l'ordre kantianà queda resituat: l'apriorisme transcendental emergeix en un camp epistemològic determinat, en un *a priori històric* que configura unes condicions de possibilitat per als sabers. Hi ha un canvi de preeminència quant a l'ordre quan ens movem del plànol racional de les idees a una dimensió epistèmica on aquestes idees esdevenen concebibles: no és la Raó la instància primera que posa l'ordre a les coses, sinó que hi ha ordres de coses amb índex geohistòric (*a priori històric*) que, al seu torn, habiliten per a la raó –una raó sempre situada, amb minúscula– concepcions d'ordre possibles. Cal insistir en la precaució: respecte a la noció d'ordre que aquí interessa, Foucault no respon a Kant com aquest respondria a Aristòtil, o aquest darrer a Plató, en un pla històric racional i progressiu de confrontació d'idees. Foucault se surt de pla per posar en joc una altre ús de la noció d'ordre amb un altre

⁸³ M. Foucault (1966), *Las palabras y las cosas*, Madrid: S. XXI, 1999, p. 7.

objectiu. En efecte, no l'implementa com a idea confrontable dins d'una tradició cultural, sinó que l'usa per pensar les condicions de possibilitat de "la nostra cultura".

Així, quan Foucault, des d'aquesta perspectiva analítica que proposa, es refereix a les transformacions que es donen en el pas dels segles XVIII al XIX, a un canvi d'episteme (de la *clàssica* a la *moderna*), diu: «No se trata de que la razón haya hecho progresos, sino de que el modo de ser de las cosas y el orden que, al repartirlas, las ofrece al saber se ha alterado profundamente.»⁸⁴

Per tal d'afrontar el problema del conformisme a través de la noció de forma, convé doncs tenir en compte aquests dos plànols: d'una banda, l'epistèmic, i des d'aquí cal pensar des de quins camps de concebibilitat, d'experiència i de relacions de poder i saber emergeixen determinades nocions; d'altra banda, el plànol teòric de la història de les idees, en el qual podem rastrejar l'evolució dels conceptes que posen en joc aquestes nocions, les seves transformacions i usos.

En aquest sentit, i per tal de fer una segona aproximació a la noció de forma, anem ara a un altre terreny on hi ha un ball d'idees a l'entorn de les nocions de forma i ordre: a les dècades que fan de frontissa entre el XIX i el XX, on es pot constatar com es posava en joc la tensió entre l'ànima i les formes de l'objectivitat, per expressar-ho en termes emprats aleshores, entre el jo i un món cada cop més complex i aliè en un context de forta expansió del capitalisme industrial i dels seus efectes.

2.3. Segona aproximació a la noció de forma. L'ànima i les formes

Per tal de situar-nos, es pot dir, molt simplificadament i en una escala àmplia, que en el context del segle XIX, historicisme i positivisme reaccionaven contra l'abstracció i formalisme racionalistes del XVIII. Des de l'òptica que interessa destacar aquí, i fent una lectura interessada, la prioritat de les formes passava als elements, als fets, a la materialitat, a les dades *positives*. Hi havia una malfiança creixent cap els sistemes filosòfics que, en voler encabir-ho tot, deixaven justament a fora la realitat. En un segle de revolucions, aquells ideals de llibertat i progrés de la Revolució Francesa, aquelles *formes*, deixen pas a la realitat, als *continguts*. En el camp estètic, això és el que interessarà als pintors realistes: els continguts reals, les escenes que mostren el poble en

⁸⁴ Ibid., p. 8.

la seva realitat, i no en una forma idealitzada; de la *Llibertat guiant el poble* de Delacroix (1830) a *El vagó de tercera*, de Daumier (1862). Però, en aquest marc general de tensió entre formes i continguts, entre idealitats i positivitats, l'aposta més forta provenia de "les noves positivitats científiques". Es promovia per a les ciències de l'home l'esquema exitós de les ciències naturals: de la física, de la medicina, d'una història natural que esclatava en nous camps de recerca i observació, com la geologia o la biologia i les seves especialitzacions en un procés de fragmentació creixent. Des de la nova sociologia, Auguste Comte proclamava, a mitjans de segle, el pas de l'estat metafísic, sotmès a les fal·làcies de la imaginació especulativa, a l'estat definitiu de positivitat racional, regit per l'observació dels fets⁸⁵. Leopold von Ranke, ja abans, havia postulat per a la ciència històrica que allò a que ha d'aspirar l'historiador és a explicar els fets tal com havien ocorregut (*wie es eigentlich gewesen*)⁸⁶.

En l'àmbit filosòfic, es pot incloure d'entrada, en aquest esquema simple, la denúncia que els materialismes (Feuerbach, Marx) fan palesa contra l'excés de forma de l'omnicomprensiu sistema hegelianà. La voluntat d'incloure la història en brut (antagonismes, conflictes, contradiccions, etc.) com a moment dialèctic negatiu en el desenvolupament de les figures de consciència (evolució històrica de l'esperit dels pobles, nacions) o, en un nivell més elevat d'abstracció, en el desenvolupament de l'experiència de la consciència (fenomenologia de l'esperit absolut), feia mostrar a Hegel la relació entre forma i contingut com una permanent mutació recíproca d'una en l'altra. En els seus termes, parlava de «la relación absoluta de contenido y forma, a saber, el venir a dar cada uno de ellos en el otro de tal modo que el contenido no es nada más que la conversión de la forma en contenido, y la forma no es más que la conversión del contenido en forma.»⁸⁷ Però, com assenyalaria Lukács des del seu marxisme, això només està apuntat *lògicament*, però perdut de vista en el tractament d'allò històric: «Hegel no consiguió llegar hasta las verdaderas fuerzas motoras de la historia. En parte porque en la época de la constitución de ese sistema dichas fuerzas no estaban aún visibles de modo suficientemente claro (...), él mismo –pese a las energías de sus contrarias tendencias– quedó preso en el punto de vista platónico-kantiano, en la duplicidad de pensamiento y ser, de forma y materia.»

⁸⁵ Cf. A. Comte (1844), *Discurs sobre l'esperit positiu*, Barcelona: Laia, 1982.

⁸⁶ Cèlebre fórmula que apareix al "Vorrede" de L. von Ranke a la seva publicació de 1824, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*.

⁸⁷ G.W. F. Hegel (1817-1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 2005, §133, p. 226.

Dèiem que *d'entrada* es pot concebre el materialisme com una resposta a un excés formalista, idealista i abstracte, però, a partir d'aquí, seria una simplificació massa grollera alinear el materialisme amb aquella voluntat extremadament positivista de l'historicisme i sociologisme emergents al segle XIX. De fet, tombant cap al segle següent, ja en un altre context, allò desafiat era aquesta voluntat positivista que les dades parlessin per si soles i que pretenia eludir els perills d'interpretacions metafísiques inverificables. I el desafiament provenia de diversos fronts inspirats per les filosofies de la sospita, de Nietzsche, de Freud, però també, justament, de Marx. Filosofies que assenyalaven un rerefons, un més enllà de les positivitats, de les meres dades verificables –voluntat de poder, inconscient, condicions materials d'existència i lluita de classes– tan reals com els efectes que produeixen. Contra el positivisme descarnat, doncs, confluien vitalismes, materialismes, fenomenologia, hermenèutica, però també la psicologia de la Gestalt, o les primeres avantguardes artístiques, entre d'altres. Amb tot això, forma i totalitat recobraven en una o altra mesura l'estatus perdut, en nous i diversos sentits en els quals la relació amb el contingut, amb la matèria, amb allò concret, amb el fons, tendeix a dissoldre la dicotomia, una oposició massa pronunciada. Des del formalisme rus de la segona dècada del segle passat, en el camp estètic i particularment literari, Boris Eichenbaum ho havia expressat així: «La noció de forma obtiene un sentido nuevo: no es ya una envoltura sino una integridad dinámica y concreta que tiene un contenido en si misma, fuera de toda correlación»⁸⁸. En certa manera, aquesta fórmula, amb les variants i en els termes que es vulgui, és un mínim que podia compartir tot un ventall d'àmbits de pensament en el context crític que abasta les darreres dècades del segle XIX i les primeres del XX: d'una banda, evitava l'abisme entre un excés idealista i un defecte positivista de forma; d'altra banda obria, però, tot un ventall de possibilitats per pensar les formes, els ordres, i la seva relació *problemàtica* amb la subjectivitat i l'objectivitat. Parem atenció a aquell context per tal d'abordar una nova perspectiva.

Què en resulta rellevant? Per al que aquí ens interessa, el fet que tota una sèrie d'*observadors i pensadors del context*, d'àmbits diversos, possessin com a problema la creixent distància entre la individualitat i les dinàmiques i processos cada cop més inabastables i aliens, propis de les noves formes de vida moderna i urbana en un entorn d'extensió i intensificació dels efectes del capitalisme industrial. En aquest sentit, alguns dels autors del segle passat que van problematitzar la modernitat ofereixen una sèrie

⁸⁸ B. Eichenbaum (1925), "La teoría del método formal", capítol inclòs a T. Todorov, *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Madrid: S. XXI, 1978, p. 30.

d'eines per tal de comprendre els processos de conformació en el món capitalista. És ben cert que el context ha canviat, i força, però penso que cal prendre's seriosament la alternativa als discursos que postulen un trencament radical entre la modernitat i, sigui com sigui que se li vulgui dir, la postmodernitat⁸⁹. Així doncs, es tracta de no llençar les eines conceptuais que hem heretat, o no totes, sinó d'actualitzar-les. Podem parlar de la caiguda dels grans metarelats, de crisi de la subjectivitat, de fragmentació de la identitat, de procés general de desfonamentació dels sabers tradicionals, etc., però avui, com fa quatre dècades o com fa segle i mig, vivim en una societat regida pel capitalisme, un capitalisme que evoluciona, sí, però que manté una lògica interna. El problema que expressaven autors com Max Weber, Georg Simmel, Walter Benjamin o Georg Lukács, entre d'altres, i des de perspectives diferents, era que la societat moderna, l'eix vertebrador de la qual era aquell capitalisme industrial en expansió, havia obert una perillosa esquerda entre els individus i allò que Simmel assenyalava com a formes u ordres de l'esperit objectiu. Assumpte que el jove Lukács aborda en els seus assajos sobre *l'ànima* i les *formes*. És precisament aquest autor qui definia la forma com «aquella unitat que pot unir el màxim de forces divergents»⁹⁰. Ho feia en una obra primerenca, premarxista, dedicada a la literatura, però ho podem prendre com un primer tret a tenir en compte per acotar un ús de 'forma'. En aquest sentit, les formes, com a legalitats objectivades que depassen l'àmbit de l'individu, no farien referència merament a alguna mena d'agrupació estructurada d'elements més o menys homogenis o afins, sinó que constituïria una unitat capaç d'incloure també elements heterogenis i fins i tot contradictoris.

Però vegem primer Simmel, l'autor que –des d'una sociologia *sui generis*, podríem dir⁹¹– d'una o altra forma va posar en el centre de tota la seva obra una preocupació permanent per la distància creixent entre l'ànima i les formes objectives. El risc, advertia, rau en el fet que una cultura objectiva cada cop més distant i complexa s'autonomitza en relació als individus.

⁸⁹ En aquest sentit subscriu la posició de David Lyon, «partidario de considerar nuestra situación actual producto de la compleja interacción de lo premoderno, lo moderno y lo postmoderno» i per a qui resulta prioritari comprendre les arrels socioeconòmiques, culturals i religioses del consumisme contemporani, perquè «lo importante es comprender lo que está ocurriendo» (*Postmodernidad*, Madrid: Alianza, 1999, pp.160 i ss.)

⁹⁰ G. Lukács (1910), *L'ànima i les formes*, Barcelona: Edicions 62, 1984, p. 61.

⁹¹ Una originalitat ambivalent que si bé no el col·loca tradicionalment entre els grans sociòlegs de l'època (Weber, Durkheim, Tönnies), si el pot fer concebre, en canvi, com una de les ments més lúcides i influents del canvi de segle, tot i ser titllat sovint de fragmentari o poc sistemàtic. En aquest sentit, cf., per exemple, F. Gil-Villegas (1997). El fundamento filosòfic de la teoria de la modernitat en Simmel. *Estudios Sociológicos*, Vol. 15, n. 43, pp. 3-46.

Se produce una autonomización de determinadas energías de tal manera que ya no quedan adheridas al objeto que formaron para someterlo a los fines de la vida, sino que a partir de este momento juegan en cierto modo libremente en sí y por sí mismas, y crean o toman una materia que sólo les sirve ahora justamente para su propia actividad y realización.⁹²

És interessant destacar com les formes objectivades i autonomitzades, en un joc alliberat de les voluntats i intencions dels individus, acaben *fent matèria o conformant-la*: nous ordres de coses, sí, però també resten ara com a *matèria conformable* les pròpies vides individuals d'on sorgia aquella energia.

L'estil de la vida moderna i la implantació d'una cultura monetària promovia una creixent alienació entre la cultura subjectiva i l'objectiva; un procés vist com a inevitable per Simmel en la mesura que l'esperit subjectiu s'ajusta a la tendència del racionalisme occidental i s'insereix cada cop més en aquelles "legalitats forçoses de l'esperit objectiu".⁹³ I és que aquest procés respon a una determinada evolució de les formes socials: determinada, en efecte, pel progrés d'una racionalitat instrumental i per la implantació efectiva de les formes del capitalisme. En aquest sentit, hi ha una clara confluència amb els plantejaments de Weber: l'especificitat del capitalisme occidental rau en la racionalitat del càlcul econòmic i de la divisió del treball que promou una complexitat creixent. Així, la interioritat es fragmenta i perd poder davant les formes objectives, mentre el diner marca el model de relació abstracta entre les coses, inclosos els individus⁹⁴. Però mentre Weber desenvolupa una anàlisi sociològica clàssica en la qual el progrés es dona des d'unes formes socials a altres, Simmel, molt més atent a la individualitat i a les relacions entre individus, fa pivotar l'evolució en les relacions entre individus i grups socials, i en els enfocaments amb què aquestes són abordades⁹⁵. Simmel tenia una destacada sensibilitat cap a allò que per a una ment sistemàtica està mancat de sentit: en el detall hi podem trobar, precisament, el sentit d'aquest tot indefinible que és la vida, i l'individu *viu* no és merament l'exemplar d'un gènere o un macrosubjecte. Una *Lebensphilosophie*, el neokantisme i, així, la tradició d'un individualisme liberal kantià travessa els textos simmelians. L'accent definitiu en l'aspecte dual de l'individu, en tant que una vida i en tant que centre de relacions, farà que Simmel abordi la qüestió amb una *Philosophie des Geldes*, una filosofia del diner,

⁹² G. Simmel (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Bcn: Gedisa, 2002, p. 79.

⁹³ Com les anomena J. Habermas, "Epílogo: Simmel como intérprete de la época". En G. Simmel, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Península, 1988, p. 278 i ss.

⁹⁴ M. Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus, 1983, pp.16 i ss.

⁹⁵ Com assenyala R. García Cotarelo, "Pròleg" a Simmel, G., *Sociologia. Investigacions sobre les formes de la socialització I*, Barcelona: Edicions 62, 1988, p. 8.

justament per posar de relleu aquella forma externa que monopolitzarà les formes de relació: l'economia monetària. El diner, tal com la intel·ligència (en un sentit lògic, racional, i no pas biològic) i el dret, esdevé patró de relació aliè a la individualitat.

Tanto el derecho como la inteligencia y el dinero se caracterizan por la indiferencia frente a la singularidad individual; los tres extraen de la totalidad concreta de los movimientos vitales un factor abstracto y general, que evoluciona según normas propias y autónomas y, a partir de éstas, influye de nuevo en aquella totalidad de intereses de la existencia para determinarla a su manera.⁹⁶

Diner i intel·ligència comparteixen les dimensions de calculabilitat, intercanviabilitat, universalitat, anivellament; per això es complementen i s'alimenten recíprocament en un determinat context històric. Aquest patrons, argumenta Simmel, són formalitzants en tant que inverteixen la lògica mitjans-fins: esdevenen fins en si mateixos a costa de convertir en mitjans coses que haurien de ser finalitats de la vida⁹⁷. Restem conformats a voler un estat de dret racional... i a voler tenir diners. Però el diner, per damunt dels altres, esdevé el patró per excel·lència per tal com monopolitza el codi relacional en un procés creixent de complexitat i abstracció de la vida en formes objectives, com hem vist. O dit d'una altra manera, pel fet que el diner és *la forma* que, de manera progressiva, més efectes té i en més àmbits de la realitat.

La noció de forma, com es veu, és central en el plantejament que Simmel fa per tal d'afrontar la comprensió d'un context crític, canviant, complex. Tot i el seu neokantisme, la noció de forma no es correspon amb la funció epistemològica de les formes a priori kantianes, sinó que se situa en un plànol més aviat metafísic, existencial. La referència no és el subjecte cognoscent, sinó la vida, transcendent a tot subjecte i inaprehensible lògicament. La forma s'oposa a la vida, però la vida sempre és copsada i s'expressa en formes, tot i tendir sempre a desbordar-les. El problema, ja ho hem vist, està en la progressiva autonomització de les formes. Del desbordament, es passa doncs al sotmetiment.

Forma es el mutuo determinarse, el interactuar de los elementos, que así forman una unidad; y dado que para la sociabilidad quedan suprimidas las motivaciones concretas de la unión, ligadas a las finalidades de la vida, tiene que acentuarse tanto más fuertemente y con tanta mayor eficacia la forma pura, la conexión, por así decir, libremente flotante y de interacción recíproca entre los individuos.⁹⁸

⁹⁶ G. Simmel (1900), *Filosofia del dinero*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976, p. 554.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 539 i ss.

⁹⁸ G. Simmel, *Cuestiones...*, op. cit., p. 82-83.

Gràficament ho podríem expressar així: en una dimensió vertical hi hauria la vida, l'ànima, els individus i les seves relacions acordes amb les totalitats concretes de la vida, amb les seves finalitats; seria en aquesta dimensió, des de les energies vitals, on en determinats nivells es promourien plànols horitzontals ordenats, formes objectivades. El problema no estaria en l'articulació d'ambdues dimensions (que seguiria naturalment, per a Simmel, un progrés ascendent), sinó en el fet que en un determinat nivell, en un cert moment del progrés històric, el plànol horitzontal es desproporcioni, s'alliberi de la dimensió de profunditat, dels impulsos vitals, per passar a funcionar *formalment* per si mateix, alhora que sotmet aquells impulsos, aquelles energies, tot sobredeterminant un joc de relacions aplanades, anivellades.

Doncs bé, el diner és forma, i com a tal, conté una ambivalència. Des d'un punt de vista quantitatiu, és destructor de formes; de les formes que són les totalitats concretes i singulars de la vida. El valor de canvi, en aquest sentit, anorrea tota forma. Des d'un punt de vista qualitatiu, i per al vitalista Simmel més essencial, el diner és "el transformador intransformable", en tant que «provoca un número cada vez mayor de efectos, mientras él permanece inerte»⁹⁹. Forma inert, productora de formes objectives, que s'oposa a la vida.

És des d'aquesta contraposició entre la vida i les formes des d'on cal llegir ara Lukács, perquè, tot i partir del mateix esquema, s'hi dona en certa manera una inversió ja des dels escrits premarxistes. En el mateix context de confluència entre racionalitat moderna i vida capitalista, allà on Simmel advertia del perill de desequilibri entre els continguts de l'ànima i les formes objectives abstractes i mecàniques en favor d'aquestes, Lukács advertia dels perills que l'ànima quedés atrapada en la immediatesa dels fets aïllats, fragmentaris i caòtics. Ben mirat, més que una inversió, es tracta d'assenyalar perills en extrems oposats, tot i que el resultat, en principi, seria el mateix: l'ofec de l'ànima, bé a sota de *formes* hipertrofiades de l'esperit objectiu, bé en l'oceà caòtic i *informe* de la immediatesa.

En tot cas, el problema de fons enfrontat en els textos estètics del Lukács jove era el del seu mestre i el de l'època. Per al Lukács kantià i fins a cert punt platònic, contra la inautenticitat de la vida del dia a dia, destacava l'autenticitat d'una ànima vinculada a les formes. És l'artista qui, en la dació de forma –aquella "unitat de forces divergents"– posa

⁹⁹ G. Simmel, *Filosofía del dinero*, ed. cit., p. 179.

ordre al caos¹⁰⁰. Però la noció de totalitat que calia oposar a la immediatesa sense sentit del fragment aïllat, amb aquestes bases teòriques, no podia ser més que un principi regulatiu abstracte, tal com es dibuixava en l'esquema metafísic que capturava les categories d'ànima i forma, i que havia compartit amb el mestre Simmel. Hauria de ser després de la I Guerra Mundial, i després de virar teòricament de manera decidida cap a Hegel i Marx, que Lukács podia afrontar el problema de la immediatesa amb noves eines. La dialèctica marxiana el permetia defugir l'abisme entre el culte a una totalitat transcendent, abstracta, essencialista, i el culte a la immediatesa¹⁰¹ A *Història i consciència de classe* ho expressa així:

(...) lo que importa es, por una parte, desprender los fenómenos de la forma inmediata en que se dan, hallar las mediaciones por las cuales pueden referirse a su núcleo, a su esencia, y comprenderse en ese núcleo; y, por otra parte, conseguir comprensión de su carácter fenoménico, de su apariencia como forma necesaria de manifestarse. Esta forma es necesaria a consecuencia de la esencia histórica de los fenómenos, a consecuencia de su génesis ocurrida en el terreno de la sociedad capitalista. Esta doble determinación, ese reconocimiento y esa superación simultáneos del ser inmediato, es precisamente la relación dialéctica.¹⁰²

La categoria de mediació és fonamental i el permet, justament, criticar Simmel i els qui exerceixen la crítica de la societat capitalista sense anar més enllà de les formes de la immediatesa ni més ençà d'una essència humana eterna: «de este modo, aquello a partir de lo cual tenía que proceder la mediación para permitir su comprensión se convierte en lo aceptado (...): la facticidad, inexplicada e inexplicable, de la existencia y el ser-así de la sociedad burguesa cobra el carácter de una ley eterna de la naturaleza.»¹⁰³ Per a un pensament revolucionari que volia eliminar l'hiat entre teoria i praxi, del que es tractava era de copsar el moviment d'allò social per tal d'intervenir-hi. La lectura hegeliana de Marx, amb atenció al caràcter fetitxista de les formes econòmiques permet copsar, argumenta Lukács, com aquestes transformen els fenòmens de la vida social i la forma com els percebem. D'aquesta manera, allò que apareix com a real és una facticitat feta d'elements o sistemes d'elements aïllats, la disposició dels quals percebem com a natural. I és aquesta "naturalesa" la que aborda acríticament el científic social burgès. Per contra, al crític dialèctic no se li escapa que

¹⁰⁰ G. Lukács, *L'ànima i les formes*, ed. cit. p. 61.

¹⁰¹ Sobre els efectes teòrics del gir marxista de Lukács, cf. I. Mészáros, "El concepto de dialéctica en Lukács", en G.H.R. Parkinson (ed.), *Georg Lukács. El hombre, su obra, sus ideas*, Barcelona: Grijalbo, 1972, p. 78 i ss.

¹⁰² G. Lukács, (1923), *Historia y consciencia de clase*, Bcn: Grijalbo, 1975, p. 9.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 208; una altra crítica explícita a Simmel en aquest text és a les pàgines 136-137.

això que apareix no és més que això: el pla de les aparences que conté els efectes o manifestacions de “la unitat concreta del tot”, de la realitat capitalista. Així doncs, la de totalitat esdevé categoria central i la peça que permet reconèixer i superar l'ésser immediat. Allunyada d'idealismes i de materialismes ingenus, la totalitat, esdevinguda categoria central per a Lukács, no és ja ideal ni una essència, sinó que és històrica, i concreta: «la totalidad concreta es la categoría propiamente dicha de la realidad.»¹⁰⁴. És una forma, però només en tant que una *forma material* o *matèria informada*, herència de Marx, qui entenia que forma i matèria es contenen i muden l'una en l'altra.

Ara és aquesta noció de *totalitat concreta* posada en joc per Lukács la que ens permet abordar una nova perspectiva sobre la noció de forma. La sort del concepte passa, podríem dir, per dos nivells funcionals. En un primer nivell, la totalitat concreta s'obre al servei d'una funció crítica vers la “ciència burgesa” i el marxisme ortodox (marxisme científic que oblida la visió dialèctica per exercir l'economia política com una “ciència positiva”, segons Lukács), i, conseqüentment, al servei d'una funció de renovat i revelador diagnòstic de la societat capitalista (autènticament crític, dialèctic, tal com ell mateix sosté). En aquest punt, la referència seria el Marx del “fetitxisme de la mercaderia”, aquell que revela la mercaderia no com a producte, sinó com a *forma*¹⁰⁵,
¹⁰⁶.

En un segon nivell, a *Història i consciència de classe* la totalitat concreta es clausura en funció d'un esquema històric hegel·lià, segons el qual aquestes formes s'insereixen en un procés teleològic, amb final en una societat sense classes. Justament, “Història” en

¹⁰⁴ Ibid., p. 11.

¹⁰⁵ «Les formes que donen als productes del treball el caràcter de mercaderies i que, per consegüent, són prèvies a la circulació de les mercaderies, tenen ja la solidesa de formes naturals de la vida social abans que els homes cerquin de donar raó no ja del caràcter històric d'aquestes formes, –que ells, ben al contrari, creuen immutables–, sinó de llur contingut» (K. Marx [1867], *El capital* I, Barcelona: Edicions 62, 1983 p. 110).

¹⁰⁶ El fetitxisme de la mercaderia és tractat explícitament per Marx sota el darrer epígraf del capítol 1 del llibre I d'*El Capital*, “El caràcter de fetitxe de la mercaderia i el seu secret”. Si en el seu moment Lukács hagués tingut accés al Capítol VI inèdit d'*El Capital* (amb el títol “Resultats del procés immediat de producció” i publicat per primer cop en rus el 1933), de ben segur que també hauria estat una referència; amb accent en les nocions de forma, transformació, objectivació i ocultació, s'entén millor el paper de la noció de fetitxisme en el conjunt del llibre I. Després ja no podia tenir els mateixos efectes per a Lukács: com se sap, les circumstàncies el van fer optar per una adhesió política als postulats antihegelians de la III Internacional i a l'ortodòxia dels partits comunistes que el van voler fer fora després de la publicació del text de 1923 (adhesió política, que no intel·lectual, com defensava M. Sacristán a l'article “¿Para qué sirvió el realismo de Lukács?”, diari *El País*, 13 d'abril de 1985). D'altra banda, el punt rellevant és que el Lukács explícitament hegel·lià d'*Història i consciència de classe* incorpora com a referència el Marx que el marxisme científic ortodox bandejava; l'esperit positiu i economicista d'aquest s'avenia poc amb un Marx, poc sistemàtic, de vegades *fosc*, que des d'una dimensió filosòfica entrelligava els plànols polític, econòmic i social.

majúscula, teleològica, i “consciència de classe” del proletariat, acaben per determinar en una línia de sentit allò que prèviament semblava trencar tota predeterminació. Però aquesta és una qüestió en la qual no entrarem aquí. Allò que ens interessa, per a una acotació de la noció de forma, és veure els trets de la totalitat concreta en el seu moment d’obertura.

D’entrada, cal dir que la totalitat concreta, en efecte, assenyala una forma, una unitat, un ordre. Ara cal matisar-ho. Lukács la fa anar al text de 1923, però expressa el seu caràcter de forma molt nítida en un text de 1947:

La concepción materialista-dialéctica de totalidad significa ante todo la unidad concreta de contradicciones interactuantes...; en segundo lugar, la relatividad sistemática de toda totalidad, tanto hacia arriba como hacia abajo (lo que significa que toda totalidad está hecha de totalidades subordinadas a la misma, y también que la totalidad en cuestión es, al mismo tiempo, supradeterminada por totalidades de más elevada complejidad...); y, en tercer lugar, la relatividad histórica de toda totalidad, a saber, que el carácter-de-totalidad de toda totalidad es cambiante, se desintegra, está limitado a un período histórico concreto, determinado.¹⁰⁷

Abans, Lukács ja havia deixat clar a *Història i consciència de classe* que «la categoria de totalitat no supera en modo alguno sus momentos en una unidad indiferenciada, en una identidad.»

Incorporant aquest darrer aspecte, en base a la totalitat concreta podem ara fer una breu caracterització de les formes u ordres que depassen l’àmbit d’allò individual. La dinàmica de les formes es dona en un pla d’immanència; les formes tenen un índex sociohistòric i per tant relatiu no només històricament, sinó en relació a altres formes; parlem, doncs, de relatives unitats que tenen un caire dinàmic, canviant i que, com a formes, són caracteritzades renovadament com a *unitats concretes de contradiccions interactuants*, o com ho havia expressa el propi Lukács en aquell context anterior, com *aquelles unitats que poden unir el màxim de forces divergents*. (Per a l’acotació de la noció de forma que ens interessa, retindrem aquests trets, com veurem en el proper apartat.)

¹⁰⁷ A *Història i consciència de classe*, especialment entre les pàgines 10-17. La cita és del text de 1947, una conferència pronunciada al Congrés de Filòsofs Marxistes a Milà; citat per I. Mészáros, “El concepto de dialéctica en Lukács”, op. cit., p. 79-80.

La potència crítica d'aquests conceptes es fa palesa en la mirada genealògica que habilita sobre allò que en el context de la vida capitalista es presenta com a natural:

La separación conceptual tajante y mecánica entre violencia y economía se debe pura y simplemente a que la apariencia fetichista de pura objetividad de las relaciones económicas disimula su carácter de relaciones entre hombres y las transforma en una segunda naturaleza que rodearía al hombre con leyes fatales; y también se debe al hecho de que la forma jurídica –también fetichista– de la violencia organizada oculta su presencia latente, potencial, en y detrás de toda relación económica (...). Se llega a olvidar que la génesis y el triunfo de ese orden de producción fue fruto de la violencia “extraeconómica” más desnuda, grosera y brutal.¹⁰⁸

A Lukács, en tot cas, li servien per oposar a les formes “sense ànima” que oferia la immediata una forma objectiva on l'ànima es podia reconèixer.¹⁰⁹ Ja ho hem apuntat: aquesta obertura conceptual s'acaba clausurant en funció d'un esquema teleològic que funciona, paradoxalment, com a “unitat superior indiferenciada”, i en el qual l'ànima resta ancorada en una consciència de classe per venir. En aquest punt, Simmel li podia haver retornat una crítica, apuntant a una certa incomprensió per part del seu deixeble cap al detall, el fragment, cap a allò pròpiament individual. Però aquesta és una altra història. Ens interessen les eines posades a l'abast en determinats textos i contextos, no pas combregar amb una unitat autor-obra.

En tot cas, tant en Weber, com en Simmel i Lukács, com en d'altres autors de l'època, les diverses versions de l'esquema ànima-formes apuntaven a un procés de *pèrdua d'ànima*, de mecanització de la vida o, en altres termes, de reificació o cosificació. Aquestes qüestions, com la de l'alienació, han ocupat gran part de les discussions i elaboracions teòriques de la primera part del segle passat. Sense entrar ara en detalls, aquests conceptes han estat sota dos grans paraigües teòrics: el de la tradició de les filosofies de la vida, amb una concepció antropològic-humanista, i el d'una certa tradició marxista, amb una concepció crítica-dialèctica¹¹⁰. La qüestió és si és adient avui parlar en termes de reificació, d'alienació, i si és útil per a la comprensió del nostre present l'esquema ànima-formes, sigui en les versions que promouen un macrosubjecte o, si més no, un subjecte col·lectiu prou fort per produir mediacions objectives, o bé en

¹⁰⁸ G. Lukács, *Història i consciència de classe*, ed. cit., p. 108-109.

¹⁰⁹ Sobre la noció d'ànima en Lukács i altres autors del seu temps, inclòs Simmel, cf. R. Pascal, “Georg Lukács: el concepto de totalidad”, en G.H.R. Parkinson (ed.), op. cit., p. 175, 176. En aquest sentit, Lukács, a *Historia y consciència de classe* parla de l'ànima com a “personalitat total”.

¹¹⁰ Per a una visió general de la qüestió, v. F. Riu, *Usos y abusos de la alienación*, Caracas: Monte Ávila, 1981.

les versions que oposen a una esfera objectiva autonomitzada i cosificadora alguna noció individual de vida i d'experiència *autèntiques*. La resposta que aquí s'avança és negativa: aquell esquema resulta reductor per tal de comprendre els processos de conformació en l'època global. Si acceptem que les condicions actuals ens permeten parlar d'una nova epocalitat (postfordisme, "la gran transformació" en relació al paper de la classe obrera i noves formes de subjectivitat, glocalització, Estat-guerra, privatització de l'existència i d'altres elements presents en aquest treball), cal posar la reflexió més enllà de la discussió que oposa nítidament una noció de subjecte a un pol objectiu constituït per la mecanització de la vida social. Però, sigui com sigui, aquells i d'altres autors van començar a introduir una noció de forma prou interessant per tal de confrontar teòricament un context en el qual allò que anomenaven 'la vida moderna' es feia coherent amb l'evolució de les formes del capitalisme.

2.4. Acotació de la noció de forma

En aquest treball emprarem, doncs, la noció de *forma* com allò que fa referència a aquells ordres objectivats en el pla sociocultural que depassen l'àmbit de l'individu. La noció d'*ordre*, vinculada a la de forma, com hem vist, és al seu torn usada aquí en el sentit més obert possible: no necessàriament implica la idea d'homogeneïtat o jerarquia dels elements; un ordre és *una* manera d'ordenar (en tot cas, cal distingir entre un principi formal d'ordre i un ordre concret; el que ha fet tota una tradició de pensament racionalista i idealista és reduir la idea d'ordre a un principi formal del qual derivarien els "ordres" o "desordres" realitzats, materials; des del punt de vista materialista que aquí se sosté, més que invertir la jerarquia, es tracta de copsar cada terme en la seva dimensió: d'ordres concrets emanen principis d'ordre, que al seu torn tenen efectes transformadors sobre els primers). D'altra banda, també podria haver usat l'expressió 'legalitats objectivades', si a la noció de legalitat li donem també un caire obert, en el sentit d'un cert funcionament o joc normatiu intern mínim. La idea d'unitat que pugui connotar una forma remet, doncs, a la proposada per Lukács, en tant lliga forces divergents i pot incloure contradiccions interactuants. Així entesa, una forma emergeix en un context geohistòric: és contingent, relativa, doncs, a un espai, a un temps, a d'altres formes. Una forma és dinàmica i inacabada: és sempre una forma en curs, i no pas una *sub-stància* preexistent "acabada" o "completa". És així que parlem de formes de comportament, formes de vida, formes culturals, formes del capitalisme, del

capitalisme com a forma productora de formes (com veurem més endavant), etc. Insisteixo: no es tracta d'establir una definició de 'forma', sinó d'acotar-ne un ús.

En un *procés de conformació*, els individus com a forma-subjecte, però també altres formes, adopten o s'adapten a una forma. Cal aclarir que la conformació, com a procés o conjunt de processos en un context social, no és producte d'una elecció conscient lliure; el propi Simmel no posava en dubte que l'existència d'una cultura objectiva –que pot esdevenir amenaçadora– no és opcional. Vivim en societat; tot individu viu en una forma cultural de vida, comparteix una cosmovisió o pateix processos de socialització en un grau o altre. En aquest sentit, no hi ha individus aliens a dinàmiques de conformació/desconformació. Per tant, no es tracta d'emetre judicis valoratius sobre el fet de la conformació en si mateix, sinó d'aproximar-se als fenòmens del conformisme i la despolitització en les seves formes actuals.

En aquests termes, la pròpia noció de *conformisme* fa referència a un *conformar-se a* tals o quals formes en el sentit que he exposat, més que no pas a un *conformar-se amb* determinades circumstàncies amb més o menys grau de resignació i passivitat. La distinció entre *conformitat* i *conformisme* per al primer i el segon ús respectivament, entre *fet observable* i *actitud subjectiva*, respon –ja ho he comentat en el capítol anterior– a un esquema disciplinari que aquí es considera insuficient, pel fet que “allibera” la qüestió del conformisme del vessant que d'una o altra manera el lliga amb allò polític i amb els espais concrets de la vida social. En altres paraules, l'allibera de l'ànim amb el qual aquest treball vol abordar el conformisme com a problema polític. En tot cas, sense haver de recórrer a aquesta distinció i mantenint el terme 'conformisme' en tota la seva complexitat, el llenguatge comú ens permetrà en qualsevol moment fer explícit quan estem parlant d'una actitud conformista. De fet, atendre als usos comuns és revelador: tal com les formes genèriques de parlar de la immigració, posem per cas, revela un cert ordre i un problema polític, el mateix passa amb el conformisme; les formes de parlar... i els silencis, perquè, qui parla avui de conformisme?

Finalment, en els termes que estem emprant, es pot afirmar que sempre hi ha hagut conformisme, però que els processos de conformació no han estat els mateixos en l'espai i en el temps, ni han tingut els mateixos efectes sobre els individus i sobre la vida social. Per tant, tampoc es tracta d'intentar establir si avui som més o menys conformistes, sinó d'aproximar-se –assumint la complexitat que això implica– a aquests

processos de conformació en la nostra societat, a la seva projecció global, als seus efectes i, també, d'explorar vies de politització en aquest context.

3. ESPAI

Aquest capítol és notablement més extens que els precedents, i, de fet, el més extens de tot aquest treball. La raó no rau en el fet que la noció d'espai sigui més complexa o important que la de forma, posem per cas. Té a veure, d'una banda, amb la rellevància i centralitat del concepte i de la seva elaboració en el plantejament dels problemes que vol afrontar aquest treball. D'altra banda –i en aquest punt ha calgut detenir-s'hi amb una certa extensió– té a veure amb el fet que les qüestions relatives a l'espai no són només *objecte* del pensament, sinó que afecten i es co-impliquen en la pròpia forma del pensament. Ho veurem a través del que s'ha anomenat *spatial turn*. Sigui com sigui, a costa de la descompensació de pesos entre capítols, he preferit mantenir la unitat del capítol *més espaiós*.

3.1. (Des)Consideracions sobre l'espai

Havíem vist en el primer capítol com una part important dels estudis sobre conformitat i influència social xifraven la qüestió en termes de relació entre l'individu i elements del cos social (altres individus o grups determinats, estrats socials, etc.). Bona part dels influents experiments positivistes consistien en observar resultats obtinguts a partir d'experiències “de laboratori” en petits grups i sota condicions controlades. Posteriorment, com a hipòtesis de treball sobre lideratge, influència, coacció, conformitat, etc., es projectaven en el cos social per tal d'elaborar la teoria sociològica o psicociològica pertinent. D'altra banda, estudis crítics posteriors havien “corregit”, en principi, les deficiències pròpies de l'excessiva forma positivista, reduccionista i descontextualitzadora d'aquells experiments, però no per impugnar unes bases teòriques i conceptuals, sinó amb la voluntat d'estendre el camp pràctic i experimental als contextos socials on els comportaments són efectius i observables *in situ*. A més d'aquesta “autocorrecció” en el propi camp conductista, des d'esquemes marxistes la qüestió passava a xifrar-se en termes de consciència i ideologia, de relacions de poder i lluita de classes, en funció de les condicions materials existents en determinats àmbits.

Tant si el conformisme és referit a una qüestió de conducta adaptativa a partir de determinats patrons socials, com si ho és a un procés d'ideologització i

desconscienciació, l'element de referència és subjectiu (individual o supraindividual, en forma de classes o grups de poder) i es dóna, com esmentava també aleshores, una mancança, una falta d'atenció cap a certs elements i dinàmiques no intencionals i exteriors a la relació entre individus i grups, o entre individus i "el sistema". És ben cert que el paradigma crític marxista incorpora el pla objectiu (el capitalisme, les condicions materials d'existència) com a constitutiu de les formes de vida actuals, la qual cosa permet incorporar les relacions de poder i els factors ideològics, així com l'anàlisi de mecanismes de producció social concrets i els seus efectes en el context del mode de producció capitalista. Ara bé, tant el paradigma positivista com el marxista clàssic, i ara ho podem dir, comparteixen una certa (des)consideració cap a l'espai, la qual cosa té implicacions importants en relació a les qüestions que tracta aquest treball, com intentaré mostrar. Quant al positivisme, l'explicació és relativament senzilla: allò observable en unes determinades condicions més o menys controlades –sobre el terreny o en laboratori– es pot projectar en *qualsevol* espai social, assumint les correccions que cada àmbit social requereixi segons determinades característiques pròpies (condicions econòmiques i estratificació social, factors ètnics, etc.). Sigui com sigui, el positivisme assumeix una de les premisses fundants de les ciències positives al segle XIX: l'espai és un *receptacle* on ocorren coses, fenòmens observables dels quals caldrà donar compte en cadascuna de les especialitzacions del saber. Quant al marxisme, la cosa no resulta tan clara a primera vista, pel fet que una perspectiva materialista posa l'ull, justament, en les condicions existents, en el terreny de la materialitat. Ara, ho fa en la materialitat dels terrenys? Em refereixo aquí al fet que la *matèria* del gruix de la tradició marxista és una matèria determinada; una matèria que Marx prefigurava així:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estado evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de esas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio jurídico y político, y al cual corresponden determinadas formas de conciencia social.¹¹¹

Tot deixant ara de banda una certa sensibilitat mostrada per Marx cap a la qüestió de l'espai –sobre la qual tornarem–, es pot afirmar que, en efecte, el *mainstream* clàssic marxista identificarà la matèria (allò material) amb la *matèria* (assumpte) de l'economia política. Tant en el vessant teleològic hegelianista com en el científic, en el marxisme es produeix una abstracció de l'espai, acorde amb tota una tradició de pensament de la

¹¹¹ K. Marx (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, 2008, p.4.

qual no eren aliens ni Marx ni els seus contemporanis ni els seus hereus¹¹². En el primer vessant, l'abstracció es produeix en nom d'un *telos* –la revolució proletària, la societat sense classes–, finalitat que configura la història material i contradictòria del capitalisme fins al seu presumpte col·lapse. En el segon, l'abstracció és anàloga a la positivista: en aquest cas l'espai és el suport del funcionament del capital que cal analitzar. En certa manera, i deixant ara de banda aquesta visió simplificada, no és arriscat afirmar que, per a una “ment marxista clàssica”, les condicions per a la transformació social i política tenen més a veure amb una funció temporal (l'evolució de les condicions de vida, la maduresa de la consciència de classe, etc.) que no pas espacial, tot i que s'assumeixi que cal *integrar* en l'esquema general factor geogràfics específics¹¹³.

En tot cas, aquesta manca de consideració generalitzada de l'espai no es pot concebre ben bé com una *desconsideració*, senzillament pel fet que, en general, per a la majoria d'analistes socials, l'espai no ha estat un problema de primer ordre, sinó una instància secundària, en el sentit que he esbossat. Així, semblaria del tot raonable l'afirmació que els processos de conformació ocorren *en* l'espai. Però aquesta és una afirmació tan certa com reductora o, si es vol, és només en part certa. De fet, respon a una concepció de l'espai molt arrelada en el sentit comú però produïda geohistòricament; una concepció que mostra l'espai, en efecte, com un receptacle passiu, un continent neutre on les coses passen, com esmentava més amunt en relació a l'esquema assumit per les ciències positives emergents en el seu moment. És aquesta concepció la que ha produït una dicotomització entre l'espai com a suport físic i l'espai com a constructe mental abstracte, entre un espai objectiu donat, observable, i una categoria del pensament lligada primerament a la categoria d'extensió. En termes de Merleau-Ponty, entre un “espai espacialitzat” i un “espai espacialitzant”¹¹⁴. Des de la fenomenologia, i específicament des d'una fenomenologia de la percepció, aquest autor posa en entredit aquesta dicotomia, de manera que podem pensar l'espai en un nivell anterior a l'oposició objectivitat-subjectivitat. El pensament de l'espai du a un nivell primer respecte de les seves formes empíriques perceptibles i de les seves formes intel·lectuals constituents. L'experiència de l'espai només es pot comprendre, argumenta Merleau-Ponty, abans d'aquestes distincions, i només pot remetre a un ésser-cos ja situat entre

¹¹² Vid. infra, cap. 4.1. Em refereixo a la tradicional preeminència del temps sobre l'espai. Per cert que aquí cal ser prudent quant a les simplificacions abocades; només tracto de fer una sinopsi per tal de situar un problema, el de l'espai, que serà tractat més a fons en els propers apartats.

¹¹³ El paper “subordinat” de la geografia, tant a l’ “esquema general” marxista com a la Història, serà tractat en el subcapítol dedicat al gir espacial (3.3).

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty (1945), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993, p. 263 ss.

els altres i entre les coses del món, i que s'orienta en ell a través de les seves capacitats perceptives. Però el que anomena "nivell espacial", aquest nivell anterior de l'experiència de l'espai, no es confon amb l'orientació del cos, sinó que és «cierta posesión del mundo por mi cuerpo, cierta presa de mi cuerpo sobre el mundo.»¹¹⁵ Com a representant de la fenomenologia, espai i temps són, per a Merleau-Ponty, abans que objectivacions del saber, dimensions de l'ésser. El fet de posar espai i temps en el mateix plànol constitutiu de l'experiència, és a dir, ni abans (Kant) ni després (positivisme), és una fita irrenunciable per a un *pensament espacialitzat*, com veurem. Una fita que no respon merament a una funció crítica amb racionalismes i positivismes –que la té, per descomptat–, sinó que també apunta a un desplaçament ontoepistemològic a nivell de pensament de la realitat social. En tot cas, el marc de la fenomenologia –amb les seves complexitats i evolucions, com mostren els textos del mateix Merleau-Ponty¹¹⁶–, en el qual el referent últim es *l'ésser-en-el-món* i on el pla analític és fonamentalment descriptiu i força ancorat en categories modernes, serà desbordat aquí per tal de fer una aproximació al conformisme com a problema polític. Amb tot, Merleau-Ponty va tenir una influència rellevant en un autor clau per a aquest treball de tesi, Henri Lefebvre, el qual va modular diversament les nocions d'espai i espacialitat des d'una perspectiva materialista i crítica, des d'un marxisme *sui generis*. En els treballs de Lefebvre esdevé aleshores central la noció de *producció de l'espai*, però no referida a l'ésser fenomenològic, sinó als contextos geohistòrics en què es desenvolupen les formes del capitalisme. Per tal d'elaborar un *pensar contra* el conformisme avui, em situaré si més no proper a aquesta perspectiva, entesa de manera àmplia, pel fet que s'hi posa de relleu des del primer moment la dimensió relativa, estratègica i política de la producció i de les formes de l'espai, més enllà d'ancoratges en les categories de subjecte o d'ésser.

3.2. La producció de l'espai

La supervivència del capitalisme està íntimament lligada a la producció dels seus espais. O dit d'altra manera: el capitalisme opera produint espai. Aquesta és la tesi que Henri Lefebvre va posar en marxa des de finals dels anys 60 i, especialment, amb la publicació de *La production de l'espace*, el 1974. Cada mode de producció produeix els seus espais, diu, però quan el capitalisme esdevé la major força de producció i reproducció social,

¹¹⁵ Ibid., p. 265.

¹¹⁶ Veure, p.ex., C. Belvedere (1991). Ontología y Política en la obra de Merleau-Ponty. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n. 18 [en línia]. [Consulta: juny 2009]. Disponible a: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>

tant en un pla intensiu com extensiu, aleshores l'argument cobra una rellevància que no es pot passar per alt. El com ha estat efectivament *passat per alt*, els efectes que això ha tingut en els modes de pensar la vida social i les reaccions que aquest "oblit de l'espai" han promogut, ho veurem més endavant. Ara, però, cal detenir-se una mica en com Lefebvre basteix una proposta que ha tingut una influència decisiva en l'endegament i desenvolupament d'un *spatial turn* en les ciències socials, en direcció a pensar *d'una altra manera* allò social.

El capitalisme s'ha mostrat capaç d'atenuar (si no de resoldre) les seves contradiccions internes durant un segle i, consegüentment, en els cent anys des de la redacció d'*El Capital*, ha estat capaç de generar un 'creixement'. No podem calcular a quin preu, però coneixem els mitjans: *ocupant espai, produint un espai*.¹¹⁷

El gir que proposa Lefebvre és significatiu: no es tracta d'analitzar la producció *en* l'espai, sinó la producció *de* l'espai. El mode i les relacions socials de producció passen de tenir un suport en un espai neutre, passiu, isomorfitzable i, per tant, *absolutament* representable, a ser qüestions espacials en si mateixes. Dit d'una altra manera, «un espai social no és un espai *socialitzat*»¹¹⁸: tota teoria general que proposa el procés de socialització a partir d'una instància preexistent (biològica, fisiològica, etc.) i sobre un espai passiu, afirma Lefebvre, és portadora d'ideologia, per molt que compti entre les seves premisses les de científicitat i objectivitat; o justament, es pot afegir, perquè compta amb aquestes premisses. Per a Lefebvre, l'espai social no és mer objecte representable per un subjecte; no és mer producte, resultat d'una o altra dinàmica social; no és mera mercaderia sota una lògica de la propietat. És tot això, però molt més. Significativament i decisivament, *molt més*.

Abans d'abordar la seva noció d'espai, cal matisar que la particular "sensibilitat espacial" de Lefebvre té a veure amb el seu itinerari biogràfic i intel·lectual, i val a pena fer-ne un esbós ràpid per tal de comprendre a grans trets les bases del seu descentrament respecte del marxisme per part d'un marxista convençut¹¹⁹. Per començar, i com he

¹¹⁷ «Le capitalisme s'est révélé capable d'atténuer (si ce n'est de résoudre) ses contradictions internes pendant un siècle, et donc dans les cent ans depuis l'écriture du Capital, il a réussi à générer une "croissance". Nous ne pouvons calculer à quel prix, mais nous connaissons les moyens: en occupant l'espace, en produisant un espace.» H. Lefebvre (1973), *La survie du capitalisme*, Paris: Anthropos, 1973, p. 27.

¹¹⁸ «Un espace social, ce n'est pas un espace *socialisé*». H. Lefebvre (1974), *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 2000 (4a. ed.), p. 220.

¹¹⁹ No entro en detalls. Hi ha multitud de bibliografia sobre la figura, el pensament i la influència de Lefebvre, en especial a partir de la seva mort el 1991. Una bona aproximació és el llibre col·lectiu de K.

apuntat abans, Lefebvre va rebre una important influència de la fenomenologia francesa, especialment de Merleau-Ponty i de Bachelard. Del primer, molt especialment la noció d'“espai viscut” vinculat a un cos que percep, i del segon, una versió propera per a ell d'un espai “poètic” d'arrel heideggeriana. D'una o altra manera, Lefebvre havia après de la fenomenologia i de l'existencialisme, tot i les seves discussions amb aquestes escoles, que l'espai és, efectivament, una dimensió de l'existència. D'altra banda, abans d'abordar Hegel i Marx, havia contactat amb els surrealistes, amb el seu projecte estètic, polític i revolucionari, i amb una idea de fragmentació no reconciliable de l'objecte i de l'espai. Als mateixos anys 20, es va afiliar al Partit Comunista francès, del qual acabaria expulsat el 1958 després d'una història d'incompatibilitats permanent. Als anys 30 llegeix els textos de l'Escola de Frankfurt i de Lukács. Ja als 40 s'interessa per la sociologia rural, en especial, per la degradació del món rural francès i una urbanització desbocada amb criteris excessivament funcionals i tècnics. Aturem-nos un moment aquí. Lefebvre va néixer a les Landes, al sud-oest francès, va exercir de professor de filosofia durant una dècada a províncies i des del final de la guerra fins l'any 1949 va ser director d'una ràdio a Toulouse. Lefebvre va ser testimoni d'aquest procés –una degradació rural sumada a una hipertròfia de la metròpoli– que s'aprofundiria amb el que Jean Labasse anomenà ‘l'inici de l'ordenació’, és a dir, la posada en marxa del primer *Pla d'Ordenació Territorial* a França (1950)¹²⁰. Labasse ja assenyalaria als seixanta com aquests plans reflectien i promovien un “penós progrés”, en gran part pel fet que tota una lògica econòmica-sectorial era posada a funcionar sense atenció a les especificitats i diferències geogràfiques. És en un context com aquest en el qual Lefebvre mostra una preocupació creixent per *la vida quotidiana*, que serà compartida amb els situacionistes a inicis dels 60, en un procés d'influència mútua. D'altra banda, va viure el Maig del 68 a Nanterre com a professor de filosofia, al costat dels estudiants. Amb el temps, la qüestió urbana i el que ell anomena *el dret a la ciutat*, desenvolupats sobretot a finals dels 60 i inicis dels 70, han estat de gran influència en tots aquells àmbits teòrics i pràctics on allò urbà emergeix com a problema. Als 70 arriben els seus escrits sobre espai i capitalisme, sobre la *producció de l'espai*, amb tot un aparell conceptual basat en una dialèctica marxiana pròpia, o més aviat, una *trialectica* que articula críticament espais percebuts, concebuts i viscuts, com veurem de seguida. A més, l'accent en els espais diferencials, no reductibles a oposicions dicotòmiques i contra la predominant visió instrumental i

Gonewardena et al. (eds.), *Space, Difference, Everyday Life. Reading Henri Lefebvre*, London: Routledge, 2008.

¹²⁰ J. Labasse (1966), *La organización del espacio*, Madrid: Instituto de Estudios de Admin. Local, 1973, p. 697 i ss. Sobre la qüestió de l'ordenació del territori val la pena assenyalar aquí a França com un dels estats pioners en aquests plans, desenvolupats a Europa i els EUA des del final de la Segona Guerra Mundial.

homogeneïtzadora de l'espai, el van dur a fer una elaboració conceptual pròpia de la noció d'*heterotopia*, diferent a la proposada per Foucault –més reeixida i recurrent en el camp filosòfic i de les ciències socials–; en tot cas, la relació entre ambdues *heterotologies* ha estat destacada per pensadors de l'*spatial turn* com Edward Soja –els textos del qual són de referència obligada en aquí–. Sobre tots aquests darrers elements i les seves implicacions i tornarem al llarg del treball; ara, insisteixo, l'esbós és merament una nota orientativa, però valgui per posar de relleu l'originalitat i complexitat teòrica de qui va reelaborar i posar en circulació nocions tan influents com les d'espais viscuts, vida quotidiana, revolució urbana, el dret la ciutat i la producció de l'espai, entre d'altres, a més d'elaborar en una forma original les nocions de materialisme i dialèctica.

Sigui com sigui, i això és el que interessa destacar ara, la lectura de Marx estava, ben aviat, amb el peu canviat respecte de les línies marxistes predominants. A *La production de l'espace* fa explícit el viratge teòric i estratègic des del pla tancat d'*El Capital* cap al pla obert pels *Grundrisse*:

En primer lloc, el pla d'*El Capital* no és pas l'únic que el seu autor va formular. Aquest es correspon més amb un objectiu expositiu que de contingut: amb una estricta estructura formal que resulta empobridora en tant que reductora. Als *Grundrisse* hi ha un altre projecte, un altre pla més fructífer. Els *Grundrisse* insisteixen, en tots els nivells, en les diferències, mentre que *El Capital* posa l'accent en una racionalitat homogeneïtzant a partir de la quasi "pura" forma, la del valor (de canvi).¹²¹

És justament *una lectura de Marx sense prejudicis marxistes* la que, per a Lefebvre, havia de permetre actualitzar les eines marxianes per tal de pensar els efectes de les formes capitalistes en la vida quotidiana i en allò urbà; una actualització que esdevé òptima, afirma, «*en tenant compte pleinement de l'espace.*»¹²² Deixant de banda la seva publicació a Berlín en alemany el 1953, els *Grundrisse* no van ser traduïts a Europa occidental fins ben entrats els anys seixanta del segle passat; en paraules de Marcello Musto, després de "cent anys de soledat" des que el propi Marx abandonés el text el

¹²¹ «En premier lieu, le plan du *Capital* n'est pas le seul que son auteur ait envisagé. Il correspond à un objectif dans l'exposition plus que dans le contenu: à une mise en forme rigoureuse mais appauvrissante, parce que *réductrice*. Il y a dans les *Grundrisse* un autre projet, un autre plan et une plus grande richesse. Les *Grundrisse* insistent, à tous niveaux, sur les *différences* alors que le *Capital* met l'accent sur une rationalité homogénéisante, à partir de la forme quasiment "pure", celle de la valeur (d'échange).» H. Lefebvre, *La production de l'espace*, op. cit., p. 122. En aquest mateix sentit s'havia expressat abans i més extensament Lefebvre a *La pensée marxiste et la ville*, Tournai: Casterman, 1972, p. 79.

¹²² H. Lefebvre, *La production de l'espace*, op. cit., p. 396.

1858¹²³. És aleshores que els escrits de Marx més oberts a les qüestions espacials i geogràfiques, com afirma Soja¹²⁴, podien atraure l'atenció d'un Lefebvre sensible a aquestes mateixes qüestions –i a la necessitat d'actualitzar-les– en posar al centre de la discussió la polaritat urbà-rural, la revolució urbana i la vida quotidiana. Poc abans de la publicació de *La production de l'espace*, a començaments dels setanta, ja havia desenvolupat el gruix argumental d'aquest gir¹²⁵: calen noves eines conceptuals, especialment en un moment en el qual es comença a fer patent que es produeix un canvi profund en les formes del capitalisme industrial cap a noves formes, en un context de crisi del capitalisme que avui anomenem 'fordista' i de progressiva pèrdua de pes específic dels estats en el control de l'economia. Canvien les condicions materials i canvia el context, de manera que canvien les condicions per a la supervivència del propi capitalisme. En la lògica del capital, el que interessa a Lefebvre serà mostrar com es produeixen variacions significatives i gens accidentals en la matriu espaciotemporal i la producció de l'espai: amb el predomini d'un capitalisme industrial on hi ha un vincle inherent entre producció i territori, i en un context on, efectivament, l'estat té poder sobre les relacions socials de producció i alt grau de control sobre els "seus" espais (interns, amb legislacions i ordenació del territori, i externs, en les diverses formes de colonització), l'espai és suport disponible per a l'extensió i racionalització de la producció i de l'organització social del treball. Amb les crisis econòmiques, geopolítiques i socials generalitzades al voltant dels anys setanta, en un context de descolonització i de mundialització, les noves formes de capitalisme financer van acompanyades de progressives cotes d' "alliberament" del capital respecte del territori i dels controls estatals sobre els espais de producció.

En tot cas, Lefebvre mostra a través de Marx la tendència a l'"aniquilació de l'espai pel temps" per part de la lògica del capital. Als *Grundrisse*, el nucli de la qüestió espacial es desenvolupa en "El capítol del capital", en la part dedicada a la circulació del capital.

Cuanto más se funda la producción en el valor de cambio, y por tanto en el intercambio, tanto más importantes se vuelven para ella las condiciones físicas del intercambio: los medios de comunicación y transporte. El capital, por su naturaleza, tiende a superar toda barrera espacial. Por consiguiente la creación de las condiciones físicas del intercambio –

¹²³ M. Musto (2010). Difusión y recepción de los Grundrisse en el mundo. *Herramienta web*, n. 7 [en línia]. [Consulta: feb 2012]. Disponible a: <<http://www.herramienta.com.ar/print/herramienta-web-7/difusion-y-recepcion-de-los-grundrisse-en-el-mundo>>

¹²⁴ E. W. Soja (1989), *Postmodern Geographies*, London: Verso, 2003, p. 85.

¹²⁵ Cf. H. Lefebvre, *La pensée marxiste et la ville*, op. cit.

de los medios de comunicación y de transporte— se convierte para él, y en una medida totalmente distinta, en una necesidad: *la anulación del espacio por el tiempo*.¹²⁶

Marx toca en extens la qüestió i la posa com problema inherent i constitutiu del mode de producció capitalista: els obstacles, les barreres, les contingències espacials, juguen contra el procés de valorització del capital: «Si el tiempo de trabajo se presenta como la actividad que pone valor, este tiempo de circulación del capital, pues, aparece como el *tiempo de la desvalorización*»¹²⁷. I ho és perquè, lluny de la idealitat cartesiana de l'espai com a extensió, l'espai apareix com a *exterioritat problemàtica*, rugosa i diversa, com una resistència real a la circulació del capital. Així,

... mientras que el capital por un lado debe tender a arrasar toda barrera espacial opuesta al tráfico, *id est*, al intercambio, y a conquistar toda la Tierra como su mercado, por el otro lado tiende a anular el espacio por medio del tiempo, esto es, a reducir a un mínimo el tiempo que insume el movimiento de un lugar a otro. Cuanto más desarrollado el capital, cuanto más extenso es por tanto el mercado en el que circula, mercado que constituye la trayectoria espacial de su circulación, tanto más tiende al mismo tiempo a extender más el mercado y a una mayor anulación del espacio a través del tiempo. (...). Aparece aquí la tendencia universal del capital, lo que lo diferencia de todos los estadios anteriores de la producción.¹²⁸

La circulació del capital, és a dir, el mitjà pel qual el propi capital s'autoreprodueix, engloba, doncs la condició espacial, la qual en resulta terme subordinat en l'equació que defineix la velocitat de circulació (espai/temps). No es tracta de guanyar velocitat recorrent espais majors en el mateix temps, sinó de maximitzar la reducció dels temps de producció i de reproducció del capital en les condicions lògicament inexorables d'expansió espacial del mercat capitalista. D'acord amb "la tendència universal del capital", això vol dir reduir el temps a costa d'aniquilar *l'espai-que-creix* en tant que obstacle per a la circulació.

Però, què significa aquesta "aniquilació"? De fet, se'n pot parlar així en els termes d'una lògica, la del capital, que ha de tendir –per tal de reproduir-se, de sobreviure– a convertir els espais de l'exterioritat en "espais de temps", de temps de circulació. Però la subordinació lògica de l'espai en relació al temps no ha d'impedir veure l'altre vessant,

¹²⁶ K. Marx (1857-58), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid: Siglo XXI, 2007, vol. 2, p. 13. Les cursives són meves. En aquesta traducció 'anulación' refereix a 'Vernichtung'; en altres traduccions castellanes s'ha optat per 'destrucción' o 'aniquilación'. Personalment prefereixo aquesta darrera, majoritàriament emprada en les traduccions angleses ('annihilation').

¹²⁷ Ibid., p. 29.

¹²⁸ Ibid., p. 30-31.

aquell on l'espai no apareix com una variable lògica subordinada, sinó com una qüestió real i estratègicament preeminent. Perquè superar les barreres espacials externes implica, justament, intervenir (en) l'espai, (en) els espais reals. En paraules de David Harvey, «la organización espacial es necesaria para superar el espacio.»¹²⁹ Que de cara a *El Capital* Marx “oblidés” la qüestió espacial i les vies i problemes que obria respon a aquell canvi de pla que va dels problemes *externs* a les contradiccions *internes* del capitalisme. Harvey “excusa” a Marx en certa manera: en el seu context de *Pax Britannica*, situat al centre de l'imperi i de l'expansió capitalista, es podien aparcar les problemàtiques espacials (imperialisme i colonització, les diferències geogràfiques, les formes del creixement urbà, la funcionalització dels espais, les “exterioritats” espacials del capitalisme, etc.) en nom de l'objectiu més urgent de mostrar la naturalesa contradictòria inscrita en la dialèctica interna del capitalisme¹³⁰.

Per a Lefebvre, però, el vessant “oblidat” de l'espai, alhora problemàtic i estratègic, apunta en primera instància no tant a l'organització territorial com a la noció clau de la producció capitalista de l'espai. “Conquerir tota la Terra com a mercat”, com deia Marx, és justament la realització de la tendència a espacialitzar-la sota una lògica. I el problema no rau només en el caire expansiu de la lògica capitalista: també en l'intensiu, és a dir, en el fet que resten cada cop menys espais quotidians –*vitals*– no produïts per les formes del capitalisme. En aquest punt, cal destacar dos advertiments per part de Lefebvre, llançats ja en un text de 1972 que preparava *La production de l'espace*; dos advertiments que apunten contra una pretesa posició “científica” encarregada d'estudiar i analitzar la societat com a objecte donat. D'una banda: «Esta sociedad no obedece a una lógica; repitámoslo una vez más: tiende hacia ella. Esta sociedad no representa un sistema; se esfuerza en serlo, aunando el constreñimiento y la utilización de representaciones.»¹³¹ Una societat feta objecte, obeint una lògica i emmirallant un sistema, és el producte d'una reducció de complexitat perillosa: s'expressa com a fet allò que està essent, alhora que es neutralitzen els antagonismes i contradiccions inherents al procés. En termes *topològics*, s'aplana el terreny i resta ocult el procés d'instauració de la llegenda-codi del mapa que es presenta com una representació objectiva d'allò analitzat. D'altra banda, assumida aquesta premissa, cal posar al centre la qüestió que

... es posible que el espacio desempeñe un papel o una función decisiva en la estructuración de una totalidad, de una lógica, de un sistema; entonces, precisamente

¹²⁹ D. Harvey, *Espacios del capital*, Madrid: Akal, 2007, p. 348.

¹³⁰ *Ibid.*, 328.

¹³¹ H. Lefebvre (1972), *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Barcelona: Península, 1976, p. 42.

por ello no se le puede deducir de ese sistema, de esa lógica, de esa totalidad. Se tiene, muy al contrario, que poner de manifiesto su función en dicha intención (práctica y estratégica).¹³²

Ja es veu que els efectes d'aquests advertiments no poden ser només metodològics, sinó també epistemològics i fins i tot ontològics. A l'entorn d'allò social no es tracta només d'impugnar un coneixement "natural" dels fenòmens, sinó, justament, de "desnaturalitzar" el coneixement. És assumir que tota posició teòrica és a la fi una posició sobre el terreny. El "terreny", l'espai, no pot ser doncs un resultat "lògic", ni tampoc un suport preexistent neutre. Sense aquest posicionament hi ha l'absolutització i abstracció de l'espai, i és en la noció d'*espai abstracte* on Lefebvre mostra una determinada funció ocultadora del caire pràctic i estratègic de la producció de l'espai sota les formes del capitalisme contemporani. Tal funció ocultadora rau en el fet primari que *una forma* de l'espai, bastida de representacions, discursos, pràctiques, funcions i concepcions, esborra les seves pròpies traces genealògiques per esdevenir *l'espai mateix*: una obvietat, allò que es pot obviar, doncs. En aquest sentit, i en tant que l'espai, com a forma produïda i alhora productora, esdevé de fet una eina de poder i de control social, Lefebvre apunta la necessitat de fer una genealogia de les formes espacials.¹³³ Així, a una història de les representacions i de les concepcions de l'espai, l'ha d'acompanyar no tan sols una història de les pràctiques i usos de l'espai: hi ha d'haver, pròpiament, una història dels espais en aquest sentit genealògic, capaç de transgredir matrius disciplinàries diverses (urbanisme, arquitectura, geografia, sociologia, antropologia, etc.), inclosa la filosòfica. Lefebvre dedica un capítol de *La production de l'espace* a assajar una genealogia de l'espai abstracte que opera en el capitalisme contemporani. En llegir el capítol no resulta clar fins a quin punt Lefebvre s'ha pogut separar d'un cert esquema marxista i historicista: en primer lloc, hi ha un recorregut *cronològic* que s'inicia a Grècia i, passant per Roma, l'orbe cristiana i el món medieval, arriba al segle XVI, moment en el que s'inicia veritablement el procés d'abstracció de l'espai a partir, d'una banda, de la inversió de la polaritat rural-urbà, i de la consolidació dels espais d'acumulació encetats en l'època d'expansió comercial

¹³² Ibid., p. 25.

¹³³ En aquest punt Lefebvre s'aproxima a Nietzsche i a Foucault. Lefebvre i Foucault conflueixen en una o altra mesura en incidir en quines condicions *epistèmiques*, en quina trama de relacions de saber i poder, a qui/què serveixen les espacialitats produïdes en determinades coordenades geohistòriques; i des d'aquí, com funcionen i quins efectes tenen aquestes *topies*. Però mentre la referència principal per a Lefebvre són els diversos modes històrics de producció, per al Foucault *arqueologista* ho són les *epistemes*, els espais d'ordre que, com a *a priori històric*, fan possibles les configuracions positives de saber; i el vessant *genealogista* de Foucault apunta més aviat als dispositius com a formes d'articulació de saber i poder. Més endavant, dins d'aquest mateix capítol, tornarem a Foucault.

medieval, de l'altra banda; procés d'abstracció que, al seu torn, obre la porta a una certa unitat en els espais de la Modernitat i del mode de producció capitalista. En segon lloc, aquest esquema cronològic és fa complex a través de diversos eixos conceptuals que l'acompanyen i que fonamentalment refereixen a les idees clau d'unitat, ordre, propietat, llei, violència, urbanització, estatalització i acumulació¹³⁴. De totes maneres, més enllà de les suspicàcies que pot aixecar un cert esquematisme heretat, incòmode però enganxós, el propi Lefebvre va anotant desplaçaments permanentment per tal d'evitar quedar tancat a la gàbia assenyalada (una certa esquemàtica marxista). Desplaçaments respecte de tota temptació envers «la reducció d'allò "real", d'una banda, a un "pla" dins del buit, sense més qualitats, i d'altra banda, a l'aplanament d'un mirall, d'una imatge i del pur espectacle sota una mirada absolutament freda.»¹³⁵

Interessa, en tot cas, caracteritzar aquest "espai abstracte", veure com opera efectivament, per tal d'esvaïr les connotacions de la mateixa expressió: "abstracte", per a Lefebvre, funciona abans com a participi que com a adjectiu, podríem dir. No es tracta tant de caracteritzar l'espai, com de fer palès com ha estat produït. És a partir d'un procés d'acumulació de riqueses materials i immaterials (emergent ja al segle XII, afirma Lefebvre), i confluent amb un progressiu creixement del món urbà i del seu control sobre el rural, que es pot iniciar, posteriorment, un procés de divisió i abstracció de l'activitat productiva, la qual «deixa de confondre's amb la reproducció que perpètua la vida social; se'n separa per esdevenir presa de l'abstracció: treball social abstracte, espai abstracte.»¹³⁶ Així, l'espai abstracte *produït* no assenyalava pas a una desmaterialització, sinó a una sobredeterminació significant de les materialitats de la vida social. És tracta de l'espai del valor de canvi, el qual esdevé de fet la mediació abstracta necessària i que determina la relació del mode de producció capitalista amb una "segona naturalesa" (espai de relacions socials) que ha acabat per absorbir la "primera naturalesa". En aquest sentit, Neil Smith, hereu de Lefebvre i representant de l'*spatial turn* més marxista, veu la producció capitalista de l'espai com un corol·lari de la producció capitalista de naturalesa: allò que han assolit les formes contemporànies de capitalisme no és el

¹³⁴ Sobre aquest assaig "genealògic", v. H. Lefebvre, *La production de l'espace*, op. cit., cap. 4. A *La révolution urbaine* hi dedica més extensió, però en una línia similar. Sobre aquest decalatge entre el Lefebvre pensador espacial i el més especulatiu i en part historicista, v. D. Gregory, *Geographical Imaginations*, Oxford: Blackwell, 1994, p. 359.

¹³⁵ «La réduction du "réel" d'un côté au "plan", dans le vide, sans autre qualité, de l'autre à l'aplatissement du miroir, de l'image et du pur spectacle sous le pur regard glacé.» H. Lefebvre., *La production de l'espace*, ed. cit., p. 330.

¹³⁶ «L'activité productive (le travail) cesse de se confondre avec la reproduction qui perpétue la vie sociale; elle s'en détache, mais pour devenir la proie de l'abstraction: travail social abstrait, espace abstrait.» Ibid., p. 60.

control de la natura –ni tan sols un alt control, cosa que Smith considera utòpic– sinó que ha assolit la capacitat de “produir natura” des del moment en que el planeta ha esdevingut un *espai global d’acumulació, circulació i intercanvi de capital de tot signe*¹³⁷. I, invertint els termes, *de tot signe del capital*, podríem afegir amb Lefebvre: l’eficac operativitat de l’espai abstracte rau, justament, en que «funciona ‘objectualment’ (*objectalement*), com un conjunt de coses-signes i les seves relacions formals»¹³⁸. És aleshores que en aquest espai *tot* esdevé llegible, *tot* pot ser dit i escrit. En gran mesura, doncs, *la insignificància de l’espai* –el fet que resti objectalitzat de tal mode, neutre, desproveït de la seva condició política– *prové de la seva sobresignificància*: del fet que és significat sota una lògica del valor de canvi i la circulació dels valors intercanviables. Una lògica de caire universalitzador, com advertia Marx; és el mapa (espai abstracte) amb llegenda (lògica, relacions formals) que ens permet llegir el món que el propi mapa mostra com a totalitat. No una totalitat com a tot coherent, sinó com a capacitat d’englobar tots els fragments, per discontinus i contradictoris que es mostrin. En aquest sentit, l’espai abstracte funciona complexament com un espai de pacificació que mostra les relacions socials com a llegibles-concebibles en termes de contracte, pacte, acord, consens, diàleg, transacció, competència, etc. I alhora és pressuposada una economia espacial anàloga a la discursiva: en aquest context (pacificat) de convivència, de flux i intercanvi permanent de mercaderies i signes, els espais són, o bé el suport de la circulació o bé objecte mateix d’intercanvi en forma de propietat privada. Com a “suport de la circulació”, aleshores, sobredetermina els debats “polítics” de la relació entre espai públic i privat. La implicació immediata i rellevant és que l’espai públic no és allò altre de la propietat privada, sinó el seu revers necessari; és la garantia “pública” de la (“lliure”) circulació i intercanvi. Debats “polítics”, entre cometes pel fet que centrar el debat en la relació entre públic i privat (en els termes de necessitat de més o de menys estat, més o menys regulació i intervenció sobre les pràctiques privades, més o menys protecció social, etc.) és, justament, ancorar-lo en un nivell administratiu, de gestió del que hi ha. El veritable problema polític i estratègic de la producció de l’espai resta aleshores inaparent.

No només els processos, també les conseqüències de l’espacialització capitalista, és a dir, d’una producció capitalista de l’espai que tendeix a la totalitat o, altrament dit, a

¹³⁷ Cf. N. Smith (1984), *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*, México: Sistema Univ. Abierta, UNAM, 2006, esp. p. 33 i ss. Aquesta publicació és una traducció parcial del llibre de Smith: *Uneven development. Nature, capital and the production of space*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

¹³⁸ «L’espai abstracte funciona “objectalement” comme ensemble de choses-signes, avec leurs rapports formels». H. Lefebvre, *La production de l’espace*, op. cit., p. 60-61.

l'homologació de tot els espais, són per a Lefebvre allò que molts cops resta ocult o, si més no, fragmentat en la seva aparença (aparició). No es tracta només de pensar com es produeixen espais de mercat i que tota esfera social pugui acabar esdevenint mercat, engolida per l'esfera econòmica; això seria quedar pres d'un punt de vista economicista. Es tracta, més aviat, de pensar com les diverses –fragmentades– “esferes” socials (política, cultura i educació, intimitat, etc.) són *espacialitzades* sota la mateixa lògica. No deixa de ser *significatiu* l'ús preminent del terme ‘esfera’ per damunt del d'‘espai’ en ciències socials, la qual cosa no ajuda massa a fer palès l'espai com a problema. Una esfera es concep generalment com a resultat d'una acotació, d'una determinació funcional en un tot sistèmic complex... i globalment neutre; l'espai, a través de la seva producció, en canvi, pot mostrar les seves condicions genealògiques de producció, el seu valor estratègic i polític, els seus efectes.

Així que, per a Lefebvre, l'espai abstracte és concret, en tant que és producte que, al seu torn, produeix efectes. Per això “la solució” contra l'abstracció de l'espai no passa per la reivindicació dels espais concrets, per oposar dialècticament allò concret a allò abstracte. Com si guanyéssim alguna cosa posant en un segon pla El Joc en favor de la materialitat de les peces del joc i les seves interrelacions concretes “sobre el tauler”. En gran mesura, l'aposta de Lefebvre passa per assenyalar problemàticament el tauler mateix. El moviment dialèctic espacial entre l'abstracte i el concret deixa el “suport” fora de pla, indiscutit. L'analogia amb el joc aquí no és pas de Lefebvre, i penso que tampoc a ell li interessaria caure en una discussió “abstracta” per tal d'inquirir si és el joc que determina la forma del tauler o a la inversa. Per al que ens interessa, resulta molt més rellevant la idea que sense tauler no hi ha joc; en els seus termes, allò que assenjala el fet que la supervivència del capitalisme passa per la producció de l'espai.

El següent pas ha de ser, doncs, revelar la complexitat irreductible de l'espai, més enllà de tota reducció abstractiva. A la dialèctica espacial moderna (abstracte-concret, absolut-relatiu), Lefebvre hi contraposa una “trialectica”, amb *un tercer* que no és superació o reconciliació d'oposats, sinó allò que no permet l'aquietament del moviment dialèctic¹³⁹. En els seus termes, hi ha pràctiques espacials, representacions de l'espai i espais de representació; una triplicitat que es refereix respectivament, també en els seus

¹³⁹ Que el moviment dialèctic pugui esdevenir un aquietament d'allò real no és una idea nova; per descomptat, no ho és entre vells i nous crítics de Hegel. Caldria preguntar-se, en aquest sentit, si la imatge de la quietud no s'avé millor amb la d'un pèndol en moviment (un pèndol de Foucault, de rellotge o fins i tot hipnòtic) que no pas amb un paisatge buit, desolat. En presència del segon podem intuir, com a mínim, allò que transforma en un o altre sentit; per això ens resulta generalment *inquietant*.

termes, als espais percebuts, espais concebuts i espais viscuts. Fem-ne una breu caracterització. Els espais percebuts es corresponen amb els usos i pràctiques efectives de l'espai per part dels individus en cada formació social. És l'àmbit dels comportaments en l'espai social/urbà, per la qual cosa s'implica amb un nivell de competència i d'actuació (*performance*) per part dels membres/usuaris, en funció d'un sentit comú establert i d'uns codis d'ús genèricament i tàcitament acceptats. Els espais concebuts fan referència a les representacions de l'espai, les quals tenen les seves fonts en una lògica particular preeminent i en uns sabers tècnics (urbanisme, enginyeria social, etc.). És l'àmbit de la representació i el coneixement, i pressuposa, justament, un sistema de signes i codis establert. Finalment, els espais viscuts, o espais de representació, incorporen el vessant simbòlic i imaginari de l'espai social. Ens trobem aquí en l'àmbit de l'imaginari social, que pot donar compte, subjectivament, de *com vivim* cadascun dels espais que compartim; és per això, també, l'àmbit de la resistència i transgressió individual o col·lectiva de les espacialitats existents¹⁴⁰.

Dit això, ha de quedar clar que el tractament de l'espai no permet anar més enllà en aquesta separació analítica dels tres moments. El problema de l'abstracció de l'espai rau, justament, en el fet que el moment conceptual (*espace conçu*) sobredetermina els altres dos (*espace perçu*, *espace vécu*), de manera que l'espai es *concebut* sota un règim de llegibilitat i visualitat, com un camp de signes que determina usos, pràctiques i experiències en l'espai social. En aquest sentit hi ha un nexa lògic i discursiu entre coneixement, economia i espai, com efectivament assenyala Lefebvre, propi del mode de producció capitalista tal com s'ha desenvolupat històricament¹⁴¹. La *textura* de l'espai queda ancorada en la seva *textualitat*, en un plànol semiològic. La ciutat esdevé plànol, objecte d'usos i competències en funció d'uns codis més o menys explícits o tàcits, més o menys estables o provisionals, lligats a determinades lògiques i relacions socials i de poder. No deixa de ser rellevant destacar aquí les paraules de Foucault a *Surveiller et punir* (1975):

¹⁴⁰ H. Lefebvre, *La production de l'espace*, ed. cit., p. 42-43, 48-49. Lefebvre acota el sentit dels tres termes de la triplicitat en aquestes pàgines, però és una acotació oberta que es fa més complexa al llarg del text. E. Soja fa un bon resum del sentit i usos d'aquesta triàctica per part de Lefebvre al seu text *Thirdspace* (Malden: Blackwell, 1996, p. 66 i ss.). Quant a l'accent en els espais viscuts com a espais de transgressió i resistència, cf. Oslender, U. (2002) Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. VI, n. 115 [en línia]. Barcelona. [Consulta: feb. 2007]. Disponible a: <<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>>

¹⁴¹ Nexa entre coneixement, economia i espai que destacaran també autors posteriors, per tal de posar l'accent en el fet que és un nexa constitutiu de les espacialitats capitalistes en si, també en època global. Vegeu, p. ex., J. Law. i K. Hetherington. "Materialities, Spatialities, Globalities", capítol inclòs a M.J. Dear i S. Flusty, *The spaces of postmodernity. Readings in Human Geography*, Oxford: Blackwell, 2002, p. 390-401.

detrás de la gran abstracción del cambio, se persigue el adiestramiento minucioso y concreto de las fuerzas útiles; los circuitos de la comunicación son los soportes de una acumulación y de una centralización del saber; el juego de los signos define los anclajes del poder.¹⁴²

Sembla prou clar allò que Lefebvre i Foucault no comparteixen en els seus textos dels anys 70. D'això en poden donar comptes amb escriu els seus "seguidors" respectius. No resulta tan "evident" una certa confluència que només es fa patent si allò atès és, d'una banda, una genealogia dels espais i, d'altra banda, l'atac a un procés modern de desespacialització del pensament o, si es vol, de fetitxització de l'espai. I això implica, certament, un pensament que se surt d'una certa "disciplina teòrica" heretada. Serà aquest "sortir-se'n" el que marcarà el grau d'abast i profunditat de l'anomenat *spatial turn*.

3.3 *Spatial turn*, o l'espai que ja hi era

En un mapa de carreteres no conduiràs
fora dels límits del teu món conegut.
Només ho pots fer en l'espai.

Doreen MASSEY, *For Space*

I és que a l'entorn del gir espacial podem articular dues maneres d'afrontar-lo. D'una banda, fer-ne una (re)presentació teòrica innòcua: seleccionar i seriar textos i autors, confrontar els arguments principals per, finalment, mesurar l'abast de noves categories que han d'ajudar a comprendre millor el nostre present global. Molta feina –donat el nombre ingent de textos indexables– per a un resultat dubtós més enllà de contribuir a una certa "renovació teòrica" de l'acadèmia. D'altra banda, confrontar-se seriosament amb un desafiament al pensament, si és que realment allò que sigui un *spatial turn* implica tal cosa. L'aposta per pensar el conformisme va per aquí. Potser, i d'entrada, es tracta de descavalcar aquesta reeixida "(co)herència moderna" implícita en la primera opció: *categories-per-a-la-comprensió-del-propi-temps*. Ho veurem més endavant.

Potser la millor manera d'abordar l'*spatial turn* és fer-ho topològicament, en certa mesura. És a dir, no exposar-lo en una línia cronològica d'autors i escoles seleccionades,

¹⁴² M. Foucault (1975), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: S. XXI, 2002, p. 220. És Soja qui –especialment a *Thirdspace* (op. cit.)– incideix en una rellevant i productiva relació entre els plantejaments de Lefebvre i de Foucault, motiu sobre el que tornarem més avall.

més o menys disciplinada; es tracta, més aviat, d'explorar-lo sobre el terreny, de cartografiar-lo des d'una posició. D'entrada ens estalviem la problemàtica qüestió de l'origen: les preguntes sobre qui i on comença tal o qual fenomen tendeixen a traçar línies definides de sentit (acadèmic, disciplinari). Interessa més explorar camps de problemes. Així, la *carta grafiada* no és un mapa ja fet, disponible, que ens diu com és el món; més aviat, en fer-la, mostra noves formes de pensar-lo. Amb la carta ens movem sobre el terreny (no el substitueix per representació!), de manera que ens aproximem a certs territoris i ens allunyem d'altres, inevitablement. El gir espacial no té un o uns quants centres determinats més que provisionalment; *té lloc*, i *té llocs*. D'aquesta manera, la nostra és una carta que roman sempre inacabada i experimental, i en la qual, si l'assimiléssim a una topologia urbana, hi hauria places, grans avingudes, carrerons, barris, marges, espais no urbanitzats, drecceres, topònims, indicadors, nivells soterranis, etc. (I algun centre comercial o de negocis, perquè sempre resulta útil a algun "expert" apropiat-se de la marca que sigui, "Spatial Turn" inclosa, per tal d'obtenir algun benefici personal; però això aquí no és el que interessa, justament.) Aquí l'aproximació farà referència bàsicament a noms i textos de filosofia i de les ciències socials, i és clar que és en aquests on es formula com a tal gir ontoepistemològic i com a temptativa per pensar la realitat social d'una altra manera, però caldria no oblidar que una topologia de l'*spatial turn* hauria d'assenyalar, a més, narratives i pràctiques que es donen en altres àmbits (sociopolítics i artístics, si més no).

Alguns autors i textos són referència i expressió del gir espacial en un o altre sentit; altres, en canvi, han iniciat, al seu torn, una cartografia de l'*spatial turn* des d'algun àmbit. Que ara una primera referència a un cartògraf de l'*spatial turn* sigui aquí per a un historiador alemany no deixa de tenir un cert caire *intempestiu* per doble motiu: un, si fem cas de la clàssica dicotomització tan modernament operativa entre Història i Geografia, entre Temps i Espai, i la distribució (disciplinària) d'objectes i funcions que se li suposa; l'altre, si fem cas del caire marcadament anglòfon de l'*spatial turn* (motiu pel qual mantinc gairebé sempre l'expressió anglesa). Per això resulta interessant. El 2007 es va publicar en castellà un llibre de K. Schlögel que du per títol *En el espacio leemos el tiempo* (2003), tot recobrant una frase de F. Ratzel, geògraf –zoòleg de formació– que escrivia en la frontissa entre els segles XIX i XX. La intenció de Schlögel es fa explícita des de les primeres pàgines: es tracta d'espacialitzar el pensament de la història; i això no pot voler dir més que subvertir les formes en què la Modernitat, esdevinguda ella mateixa Història, ha prescrit la forma de fer-se, de dir-se i de pensar-se, en mode universal i disciplinat. Aleshores, Schlögel mostra les seves fonts textuals. D'una banda,

aquelles que desafiaven *in situ* aquest *establishment* ontoepistemològic, i que configuren, al parer d'aquest autor, una «genealogia del pensament espacial» que passa per A. von Humboldt, C. Ritter, F. Ratzel i W. Benjamin. D'altra banda, aquells contemporanis que pensen des d'un o altre *post* de la modernitat i que configuren ni més ni menys que el nucli dur d'un *spatial turn* que, com afirma el propi Schlögel, no és novetat: i aquí esmenta a D. Harvey, E. Soja, A. Giddens, P. Carter o A. Pred, entre d'altres; i és a partir dels geògrafs d'aquesta fornada que arriba l'obligada i recurrent referència a Lefebvre¹⁴³. El text de Schlögel té algunes virtuts: presenta molt bé els problemes que l'historiador ha d'afrontar avui, en una època *postmodernament posthistòrica* en la qual ni s'ha acabat la història ni s'ha dissolt l'espai¹⁴⁴, i en la qual, doncs, cal repensar la trama espaciotemporal d'allò social a diversos nivells i escales; a més, se situa clarament en relació als desafiaments d'un nou paradigma o "turn", tot advertint que «*turns*, giros o vuelcos no inventan ni descubren de nuevo el mundo, desplazan puntos de vista y acceso que hasta entonces no permitían verle facetas poco o mal iluminadas»¹⁴⁵; etc. Però cal destacar-ne una més: *el lloc des d'on pensa i escriu* (historiador, alemany, preocupat per uns problemes determinats en relació a les formes d'un saber *geohistòric* que travessa disciplines, especialitats i altres fragmentacions classificadores) contribueix a desmuntar dispositius d'apropiació i captura sobre "un discurs nou" per part de voluntats disciplinàries, que hi són.

Per tant, per tal d'assajar una cartografia pròpia de textos de l'*spatial turn*, faré servir les que ofereixen Schlögel i altres, a més de l'exploració directa sobre el terreny textual, no per a dir *què* és –insisteixo–, sinó per assenyalar eines que interessin aquí en relació al problema del conformisme i a la seva constitució espacial. Quan als textos que parlen de l'*spatial turn*, és clar que no són cartografies coincidents: segons la posició des d'on es fa l'aproximació i els problemes i àmbits de referència, allà on un troba un *lloc* rellevant, l'altre hi passa de llarg o no s'hi ha aproximat; i es transiten camins diferents. Diguem-ho així: no hi ha *un* mapa de l'*spatial turn*¹⁴⁶.

¹⁴³ K. Schlögel (2003), *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, Madrid: Siruela, 2007, p. 16-19. A més d'historiador, Schlögel ha cursat estudis de sociologia i filologia.

¹⁴⁴ Les diverses interpretacions que parlen d'un "final de la història" i de la "dissolució de l'espai" s'ancoren en els textos de F. Fukuyama (1992, *The End of the History and the Last Man*, New York: The Free Press) i P. Virilio (1980, *Esthétique de la disparition*, Paris: Ed. André Balland).

¹⁴⁵ K. Schlögel, *En el espacio...*, op. cit., p. 72.

¹⁴⁶ Quant a textos sobre l'*spatial turn*, vull destacar aquí les següents compilacions de textos: M. Crang, N. Thrift (eds.), *Thinking Space*, London: Routledge, 2000; Dear, M.J., Flusty, S. (eds.) *The spaces of postmodernity. Readings in Human Geography*, Oxford: Blackwell, 2002; B. Warf, S. Arias (eds.), *The spatial turn. Interdisciplinary perspectives*, London: Routledge, 2009. I aquests articles: D.N. Livingstone. The spaces of knowledge: contributions towards a historical geography of science. *Environment and Planning D: Society and Space*, 1995, vol. 13, p. 5-34; Ch.W. J. Withers. Place and the "Spatial Turn" in

Però sí que hi ha grans confluències entre cartografies diverses. El 1989 es publiquen *The Condition of Postmodernity*, de D. Harvey, i *Postmodern Geographies*, de E. Soja. L'enorme impacte i recurrència d'aquests textos en àmbits diversos permet afirmar, sense por a arriscar massa, que configuren un dels centres de gravetat de l'*spatial turn*, juntament amb el "redescobert" text de Lefebvre, *La production de l'espace*, traduït a l'anglès el 1991¹⁴⁷. Redescobriment que impulsen, justament, els textos de Harvey i Soja, i sobre els quals tornarem expressament més avall. Abans cal fer un desplaçament i canvi d'escala per veure els camps on emergeixen aquests i altres textos que apunten no només a pensar l'espai en la seva complexitat, sinó a subvertir les categories que no permetien pensar-lo o concebre'l d'altres formes.

Entre les geografies del temps i les històries espacials

Situem-nos en el camp de la geografia acadèmica. Cap al final dels anys 60 i els 70 del segle passat es produeix, en el camp de la geografia humana, una reacció generalitzada contra l'avenç de les geografies basades o orientades per models matemàtics i geomètrics. En efecte, després de la Segona Guerra Mundial emergeix la "Nova Geografia", o geografia teoreticoquantitativa. Es podria dir que, en funció de l'ordre econòmic expansiu als EUA i, alhora, en el complex context geopolític de la Guerra Freda, hi ha demanda d'una "geografia freda". No es casual que les nocions de *comunicació* i *transport* esdevinguessin centrals, al mateix temps que les "categories mare" d'*ordenació del territori* i de *planificació urbana*. Paul Claval, geògraf que als anys 90 reivindicaria des de la Geografia Cultural les aportacions "forànies" de Lefebvre i Giddens per a una reespecialització de la disciplina pròpia, escrivia encara el 1974:

la nueva geografía ya no se preocupa por la descripción idiográfica del mundo: expresa la necesidad de acción y, para penetrar el futuro, se dedica a establecer las leyes que rigen el mundo. (...) La geografía, indiscutiblemente, está mejor armada para responder a cierto número de preguntas de lo que lo estaba en el momento en que las necesidades de planificación del espacio la hicieron salir de su letargo.¹⁴⁸

Geography and in History. *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, 2009, vol. 70, n. 4, pp. 637-658.

¹⁴⁷ Amb traducció al castellà el 2013 (Ed. Capitán Swing, Madrid), ja en un període avançat de redacció d'aquesta tesi, per la qual cosa no ha estat emprada.

¹⁴⁸ P. Claval (1974), *Evolución de la Geografía Humana*, Barcelona: Oikos-Tau, p. 220-221.

Necessitats de planificació i organització de l'espai en un nou ordre econòmic i geopolític que feia patent les limitacions la idiografia i el localisme inherents al regionalisme geogràfic (inspirat pels treballs de Vidal de la Blache) que havia dominat el període d'entreguerres. Per a la nova geografia, l'espai geogràfic, tot i no caure en la pura extensió isomorfa, tot i assumint la seva complexitat, havia de ser *espai abstracte gestionable*¹⁴⁹.

Així doncs, l'esmentada reacció antipositivista subsegüent seria ara la que faria patent les limitacions de l'abstracció. No es tractaria merament d'una (nova) reacció antipositivista o antiabstraccionista, sinó que també cal veure en aquesta actitud un rebuig al paper que la Geografia hauria estat jugant fins el moment; un paper, a ull de molts, secundari: o bé restava subordinada a la Història, enriquint el "context" dels fets i esdeveniments històrics, o bé restava subordinada a les ciències socials (sociologia i economia, fonamentalment) per tal de donar compte de les *corologies* associades als diversos àmbits dels afers socials. Per 'corologia' podem entendre en sentit ampli la distribució en l'espai de determinats elements (éssers vius i poblacions, elements naturals, xarxes de transport, malalties, etc.), essent un terme força recurrent en biogeografia. Doncs bé, estirant ara el seu sentit, es pot dir que allò que també estava en discussió era la pròpia *corologia disciplinària* dels sabers, o si es vol, una divisió del treball de les àrees de coneixement que s'havia consolidat a finals del segle XIX, en un determinat context on el Temps (dinàmic, temps que és evolució i progrés) i la Història tenen una relació de preeminència sobre l'Espai (fix, neutre) i les ciències de l'espai.

En qualsevol cas, és important no veure l'emergència de *geografies radicals, crítiques o humanístiques* dels 60s i 70s com una qüestió merament intradisciplinària. D'altra banda, els límits entre aquestes geografies són difusos i parlar d'una d'elles, en molts casos, implica fer-ho de les altres en un o altre sentit. En tot cas, n'assajaré una breu presentació per tal de situar-nos. Començaré per la que, entre aquestes, té més pes específic en aquest treball. La *geografia radical* es va gestar als EUA i va engegar un programa de *marxistització* de la geografia. Es tractava no de descriure elements i processos espacials *per se*, a la recerca de lleis corològiques generals, sinó de vincular-los als processos socials i econòmics, i de mostrar les contradiccions dels espais del capital i,

¹⁴⁹ El paradigma del debat idiogràfic-nomotètic passa per la confrontació entre dos textos clàssics: el de R. Hartshorne (1939), *The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past*, per al qual la geografia tracta objectes singulars, idiogràfics, i el de P. Schaeffer (1953), *Exceptionalism in Geography*, en el qual es feia una profunda crítica del primer des d'una posició decididament nomotètica i neopositivista.

a la fi, del mode de producció capitalista mateix. El paper de la geografia havia de ser, en aquest sentit, transformador. Cal destacar el paper dinamitzador –sobretot als 70– jugat per la revista *Antipode: A Radical Journal of Geography*, fundada el 1969 per Richard Peet, així com la rèplica francesa amb la revista *Hérodote* (que en el seu primer número de 1976 publicaria unes significatives «Questions à M. Foucault sur la géographie»). És clar que cal escriure *geografies radicals* en plural, pel fet que expressen posicions i interessos diversos: *l'uneven development* de Neil Smith, la *geografia des de la perifèria* de Milton Santos, la relació *espai-gènere* de Doreen Massey, la *geografia com a arma* de Yves Lacoste, etc¹⁵⁰. El cas de Harvey és singular, pel fet que va passar de ser un exponent de la Nova Geografia a ser-ho de la Geografia Radical, de forma que en el seu influent transcurs intel·lectual i polític es mostren el desencant i la crítica respecte al positivisme, i la posterior necessitat d'exercir una geografia crítica i transformadora a través de la subversió del seu enfocament de la realitat i dels seus postulats envers l'espai¹⁵¹.

Quant a les *geografies humanístiques*, el punt més rellevant, per al que aquí ens interessa, és el fet d'haver posat al centre del debat la noció de *lloc*, tot i que aquesta ha estat amb posterioritat discutida àmpliament des de les altres geografies i des d'altres camps de saber, justament quan *l'spatial turn* ha pres consistència. Noms com el de Yi-Fu Tuan o el d'Anne Buttimer són importants aquí per comprendre l'emergència d'un punt de vista humanístic que posava l'accent geogràfic, no en la frontissa entre processos socials i distribucions espacials, sinó en el *lloc*, o millor, *els llocs*, de l'experiència humana. El recurs a la fenomenologia i l'existencialisme és comú i recurrent, en aquest sentit, tant per esbossar les noves formes i continguts d'una «Humanistic Geography» (Tuan), com per apuntar i enriquir la «comprensió del dinamisme del món de la vida» (Buttimer) des d'aquesta nova posició geogràfica¹⁵². (La qüestió del lloc, amb les discussions teòriques que ha comportat, s'insereix en el tronc de la qüestió espacial i excedeix el camp de les geografies humanístiques, tot i que en aquestes hagi esdevingut un tòpic clau. Deixo per a l'epígraf 3.4 una aproximació a la

¹⁵⁰ V. referències en l'apartat de bibliografia.

¹⁵¹ Sobre l'influent "turn" de Harvey, E. Soja escriu: «Harvey's dramatic shift in direction, from the positivist ecumenicism of *Explanation in Geography* (1969) to the avowedly Marxist *Social Justice and the City* (1973), was particularly pathbending and influential (...). Modern Geography would never be the same after Harvey's provocative redirection.» (*Postmodern Geographies*, ed. cit., p. 52).

¹⁵² Significativament, els articles "Humanistic Geography", de Tuan, i "Grasping de Dynamism of Lifeworld", de Buttimer, van aparèixer publicats ambdós el 1976 a *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 66, No. 2.

noció de lloc per tal de fer-ne una acotació conceptual operativa per a aquest treball, tal com faig amb altres conceptes).

Pel que fa a la *geografia crítica*, es pot dir que és una derivació britànica de la *geografia radical*, tot incorporant elements de la teoria social de Giddens, així com de les *històries* de Foucault i Benjamin, entre d'altres. N'és exponent Derek Gregory, autor de *Geographical Imaginations*, text que, al seu torn, ha d'ocupar un lloc també destacat en una cartografia de l'*spatial turn*. En certa manera, per a Gregory no n'hi ha prou amb el fet de flexibilitzar les eines marxianes, sinó d'exercir les "imaginacions geogràfiques", irreductibles a una forma d'imaginar geogràficament, per damunt de tota epistemologia "predeterminada". Per això els seus recursos, eines i fonts desborden esquemes teòrics establerts. En aquest sentit, les seves *geographical imaginations* s'emparenten amb les *postmodern geographies* de Soja, al mateix temps que, com aquestes, ofereixen un panorama ampli i transdisciplinari sobre la qüestió espacial com a problema constitutiu de les ciències socials.

Cal esmentar, encara en el camp de les geografies, el cas de la *Time-Geography*, un cas certament singular, si tenim en compte que es desenvolupa en un context neopositivista però en una derivació pròpia que hauria d'evolucionar cap a posicions crítiques. Com a marc teòric, aquesta geografia va ser proposada per Torsten Hägerstrand a començaments dels 70 i consisteix, bàsicament, a posar el focus sobre les activitats socials dels individus en el seu marc espaciotemporal concret i efectiu. Així, és tracta amb éssers finits en contextos finits on espai i temps són inseparables, i on es poden representar els "camins de vida" (*lifepaths*) dels individus actius en diverses escales (des de la vida diària fins a una biografia). Ara bé, justament per tal de rebutjar una Geografia del Comportament de caire predictiu, com la que s'estava desenvolupant en el camp positivista, es pot parlar, en contextos finits, de límits i restriccions (*constraints*) a l'activitat social segons la situació de cada individu, però no de predir conductes. Aquestes restriccions són, bàsicament, les que es corresponen amb les pròpies limitacions individuals (necessitats, habilitats i capacitats), les determinades pels espais i temps disponibles, i les que provenen dels modes d'autoritat en aquell context. Tal com ho exposa Pred –qui faria evolucionar aquest marc teòric–, es tracta de projectar coreografies d'existències socials individuals en contextos d'espais i temps concrets¹⁵³. Potser el que més crida l'atenció de la proposta, a primera vista, són les representacions

¹⁵³ A. Pred. The Choreography of Existence: Comments on Hägerstrand's Time-Geography and Its Usefulness. *Economic Geography*, Vol. 53, No. 2 (p. 207-221). Clark University, 1977, p. 208.

gràfiques d'aquests *lifepaths*, tant els efectius com els potencials, definits aquests per aquelles restriccions situacionals.

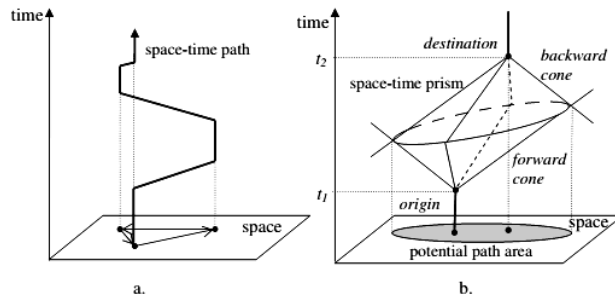


Figure 1. Space-time path and space-time prism.

[Font: Miller, H.J. (ed.). *Societies and Cities in the Age of Instant Access (The Geo-Journal Library, No. 88, 2007)*. Dordrecht: Springer, p. 105. Aquí veiem les matrius genèriques, però les representacions concretes resulten molt més complexes, partint ja del fet que la base espacial és una trama urbana concreta.]

Veient la figura resulta clar que, com a mètode, té potencials derivacions d'aplicació *positiva*, com la planificació urbana o el màrqueting, sense anar més lluny. Per això Pred es preocupa, i força, d'assenyalar que la *Time-Geography* no és un mètode, sinó una altra forma de pensar geogràficament o, en altres termes, «una nova perspectiva filosòfica»¹⁵⁴. En aquest sentit, Pred assenyala que Hägerstrand proposava ja als anys 60 concebre les biografies dels migrants en termes d'espai-temps, tot superant les clàssiques concepcions temporalistes *abans/origen – ara/destí* que desespacialitzen i deshistoritzen la vida del «nou arribat»¹⁵⁵. Tot i així, per tal de defugir les crítiques que veien en aquesta perspectiva fonaments o tendències psicologistes i positivistes, als anys 80 Pred faria confluïr els pressupòsits “filosòfics” de la *Time-Geography* amb la *teoria de l'estructuració* de Giddens¹⁵⁶. A partir d'una teoria que dinamitza l'estructura (tota estructura és alhora estructurada i estructurant) es pot parlar de llocs fora de tota concepció que els lliga a acotacions determinades d'un espai estàtic preexistent. Així, des de l'aportació d'una geografia que es temporalitza, els llocs de Pred són sempre “becoming places”, on les experiències i camins (*paths*) individuals, els projectes, la vida quotidiana i les restriccions (*constraints*) espaciotemporals concretes cobren un pes específic rellevant.

Justament –i deixant ara de banda el camp de les geografies–, la discussió amb Giddens ens du al camp de la teoria social, un altre terreny afectat per la qüestió espacial en

¹⁵⁴ N. Thrift, A. Pred (1981). Time-geography: a new beginning. *Progress in Human Geography*, vol. 5, n. 2 (p. 277-286), p. 277.

¹⁵⁵ A. Pred. *The Choreography of Existence...*, op. cit., p. 216.

¹⁵⁶ A. Pred (1984). Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time- Geography of Becoming Places. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 74, n. 2 (p. 279-297).

aquelles dècades finals del segle XX. En efecte, sociòlegs influents han incorporat la qüestió espacial en diverses formes, com Richard Sennett, Zygmunt Bauman o Pierre Bourdieu¹⁵⁷. Ha estat Giddens però, el més influent i un nom recurrent en no poques cartografies de l'*spatial turn*. El diàleg amigable entre Pred i Giddens és una bona mostra de com la qüestió espacial esclata travessant clàssiques fronteres disciplinàries. Durant la primera meitat dels anys 80, quan Pred publicava els textos que articulaven una geografia del temps amb la teoria de l'estructuració de Giddens, aquest publicava el text major on assentava aquesta teoria, amb esment significatiu cap a la geografia i cap a Pred en concret. Al final de *The Constitution of Society* (1984), Giddens es pregunta què poden aprendre els sociòlegs dels geògrafs per a, seguidament, preguntar-se a la inversa què poden aquests aprendre d'aquells. La resposta és generosa: els geògrafs, que ja havien pres bona nota dels problemes associats als assumptes socials, ben poc; els sociòlegs, en canvi, havien de prendre nota de les reconsideracions i debats sobre espai, temps i lloc que les geografies havien dut a terme durant més d'una dècada en diàleg amb la filosofia i les ciències socials. Al final, conclou Giddens, no hi ha diferències lògiques o metodològiques entre la geografia humana i la sociologia. I la clau de volta rau en unes frases recurrentment citades: «El espacio no es una dimensión vacía a lo largo de la cual se estructuran unos grupos sociales, sino que es preciso considerarlo en los términos de su participación en la constitución de sistemas de interacción»¹⁵⁸. La sociologia de Giddens serà un intent de situar en espais-temps concrets i contingents (en diverses escales) la problemàtica articulació entre acció/agència i estructura, tot reformulant i redimensionant la qüestió clàssica de la sociologia: la relació entre individu i societat. Des d'àmbits diversos, han estat molt nombroses les crítiques a la proposta giddensiana: pel seu eclecticisme, per prioritzar l'agent reflexiu i el consens per damunt de l'estructura i els conflictes –tot i voler superar explícitament la dicotomia–, per la manca de sensibilitat a les qüestions de gènere, etc.¹⁵⁹ Però és especialment rellevant la que li dedica Soja, justament perquè li recrimina que, tot i que nominalment Giddens es declara partidari d'una reassertió de l'espai en la teoria social, en realitat no ho du a

¹⁵⁷ R. Sennett, amb atenció a la genealogia dels espais urbans i les experiències associades (*Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization*, London & NY: W.W. Norton and Co, 1991); Z. Bauman dedica el capítol central de *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity Press, 2000) a l'espai/temps; P. Bourdieu, a través de la seva teoria estructuracionista de l'habitus i l'espai social (*Le sens pratique*, Paris: Ed. Minuit, 1980). En l'apartat de bibliografia hi ha referències de les traduccions castellanques.

¹⁵⁸ A. Giddens (1984), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Madrid: Amorrortu, 2006, p. 389.

¹⁵⁹ Entre d'altres, A. Callinicos (1985). Anthony Giddens: A Contemporary Critique. *Theory and Society*, vol. 14, n. 2, p. 133-166; P. Aronson, H. Conrado (eds.) (1999), *La Teoría Social de Anthony Giddens*, Buenos Aires: Eudeba.

terme, o es queda a mig camí: «his theoretical ‘space’ remains too constrained»¹⁶⁰. Giddens deixa de banda els desafiaments oberts per la *producció de l’espai* (l’atenció a Lefebvre i altres, en aquest sentit, és mínima) per recentrar-se en problemes sociològics heretats. Així, diu Soja, en la seva anàlisi de l’estructuració més avançada (*The Constitution of society*), tot i oferir un arsenal conceptual interessant i mostrar-se com el teòric social més influent, Giddens acaba mantenint la tradicional preeminència del temps i la història. Una preeminència que, d’altra banda, s’ajusta a la que l’agent humà reflexiu, capaç per al diàleg i el consens, té per damunt dels constrenyiments “estructurals”. La deriva propositiva de Giddens cap a una *modernitat reflexiva* va en aquest sentit¹⁶¹.

Encara algunes consideracions a propòsit de la figura de Giddens. El lloc que ocupa en la qüestió espacial té a veure, també, amb com es emprat com a “autor” o “fonamentador teòric”. Em refereixo al fet que, certament, fa la impressió que es presenta com una alternativa de fonamentació teòrica al materialisme històric i als (post)estructuralismes, o a les figures de Marx i de Foucault, concretament. En aquest sentit, el liberalisme crític de Pred s’avé amb la proposta giddensiana, per exemple; de la mateixa manera que Marx no deixa de proveir el marc de pensament a Harvey, tot i que esdevingui un marc eixamplat. No és aquesta una qüestió secundària quan el recurs a una autoritat i a una fonamentació teòrica és primari: sense anar més lluny, té implicacions directes sobre la consideració ontoepistemològica de la història i dels espais socials, la qual tendeix a “resoldre’s” i adoptar-se com a premissa des d’aquella autoritat fonamentadora. Ara bé, i aquí rau bona part del potencial de l’*spatial turn* al meu parer, el recurs a autoritats teòriques no té per què tenir un caire fonamentador o primari a l’hora de confrontar problemes de caire social, històric, polític, cultural, etc. Per això, tot i que hi hagi unes afinitats teòriques i posicions diferents, és clar, es fa difícil “etiquetar” les *Geographical Imaginations* de Gregory o les *Postmodern Geographies* de Soja. Ambdós subscriuen des de posicions pròpies que, abans que d’introduir termes i perspectives espacials en una o altra epistemologia, es tracta d’espacialitzar el pensament i tota epistemologia.

De fet, el recurs a eines proveïdes per Foucault i Benjamin apunten a un camí anàleg i aparentment invers al que hem vist quant a *temporalitzar la geografia*, i és així que l’*spatial turn* presenta simultàniament, com a emergència, una *espacialització de la*

¹⁶⁰ Soja dedica a Giddens tot el cap. 6 de *Postmodern Geographies* (ed. cit., p. 138-156) amb un títol inequívoc: “Spatializations: a Critique of the Giddensian Version”. La cita literal és a la p. 145.

¹⁶¹ Cf., per exemple, els textos de la publicació que Giddens comparteix amb U. Beck i S. Lash (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Alianza, Madrid.

història. Sembla que ressonen les paraules d'un historiador escrites el 1624: «Així com la geografia sense història sembla una carcassa sense moviment, la història sense geografia deambula com un rodamón sense un lloc on habitar»¹⁶². De fet, entre el seu context i el nostre hi ha la Il·lustració en una modernitat en curs, i aquesta és una assumpció central per a tota història espacial que vol subvertir les categories que estableixen un tall entre la “carcassa estàtica” de l'espai geogràfic i el “rodamón sense lloc” que esdevé el temps històric. En aquest sentit, el plantejament general per part dels qui fan l'aproximació posant el focus d'atenció en *les formes de (fer) la història* és el següent: la Il·lustració, situada en un terreny epistèmic on s'esdevenen certes relacions de saber i poder, ha estat decisiva a l'hora de determinar categories relatives a la nació com a referència geopolítica d'organització i, d'altra banda, al cosmopolitisme com a ideal cultural supranacional; és a dir, que la classificació i ordenament dels espais és un eix cabdal per comprendre com operen els diversos dispositius de saber-poder il·lustrats, més enllà que *aquí o allà* la Il·lustració es presenti a si mateixa unitàriament sota un ideal universal de progrés. O dit d'altra manera: mentre la funció temporal (Progrés) forma part visible de la *credenda* il·lustrada, les funcions espacials, efectivament determinants, resten subordinades com a funcions operatives de fet. En la línia del text de Schlögel –tot i que simplificant-lo– es pot veure en un i altre vessant dues cares de la mateixa cosa, les quals es poden exemplificar per a aquell context geohistòric en les figures de l'*Enciclopèdia i l'Imperi*¹⁶³. Mentre una aporta categories per tal de pensar i dir un nou ordre sociopolític i cultural, l'altre efectua les operacions de posar nom, mesurar, classificar i ordenar els vells i nous espais geogràfics. Quant a aquests últims, és cert que hi ha un decalatge entre els viatges de descobriment de la segona meitat del s. XVIII, com els de James Cook, i els processos de colonització del segle posterior, però també ho és que es pot parlar d'una àmplia matriu europea i moderna de *determinació, escriptura i mapatge* dels espais que tindria arrels en *la invenció dels “nous continents”* (Àfrica i Amèrica)¹⁶⁴. Una de les referències de Schlögel és un text de Paul Carter de 1987 que és significativament per subtítol *An essay in spatial history*¹⁶⁵. Des del camp dels processos de colonització, com és el cas d'aquest assaig, es vol mostrar com denominar un territori

¹⁶² «As Geography without History seemeth a carkasse without motion, so History without Geography wandereth as a vagrant without a certain habitation». J. Smith (1624), *The Generall History of Virginia*, citat a B. Warf, S. Arias, *The Spatial Turn*, op. cit. (v. supra n. 36), p. 122.

¹⁶³ K. Schlögel, *En el espacio...*, op. cit., esp. p. 187 i ss.

¹⁶⁴ Cf. també els articles: D.N. Livingstone. *The Spaces of Knowledge...*, op. cit.; Ch.W. J. Withers. *Place and the Spatial Turn...*, op. cit. I el capítol de S. Arias, “The geopolitics of historiography from Europe to the Americas”, a B. Warf, S. Arias (eds.), *The spatial turn...*, op. cit., p. 122-136.

¹⁶⁵ P. Carter (1987), *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History*, London: Faber and Faber. L'altre gran text rellevant per a una *Spatial History* ressenyat per Schlögel és el de M.H. Edney, *Mapping an Empire. The Geographical Construction of British India, 1765-1843*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1997.

és apropiari-se'l, dominar-lo: hi *inscriu* una (nova) història amb efectes retroactius i el fa esdevenir lloc classificable, *localitzable*, sota una lògica *imperant*. Les categories emprades per mapejar un territori efectuen una operació abstractiva, no per convertir el món (geogràfic) en una abstracció, sinó per fer homologables les seves parts: per poder *fer-hi coses*. Espacialment, abstracció i operativitat s'autoimpliquen. Sobre aquest assumpte, el que proposen els *historiadors espacials* es posar de relleu aquesta articulació complexa entre una dimensió "horitzontal" en la qual s'efectuen mesuraments, talls, nomenaments i ordenaments dels espais, i una dimensió "vertical" travessada de relacions de poder i formes de saber a diverses escales; però sobretot, de situar geohistòricament –*posar a lloc*– les formes concretes d'aquesta articulació: discursos, mapes, autoritats, polítiques, etc. Justament per veure d'on i quan venen concepcions i maneres de fer en relació als espais de la història i les històries de l'espai; per veure, d'altra banda, els efectes de maneres de fer modernes i en quin grau les patim avui.

En una escala més àmplia, l'aportació d'una història que s'espacialitza es condensa en les paraules de Philip J. Ethington:

el passat és el conjunt de tots els llocs fets per l'acció humana. El passat no pot existir en el temps: només en l'espai. Les històries que representen el passat, representen els llocs (*topoi*) de l'acció humana. El coneixement del passat, per tant, és literalment cartogràfic: un mapatge dels llocs de la història indexats segons les coordenades d'espai-temps.¹⁶⁶

L'article d'Ethington que inclou la cita és una proposta ferma de fer entrar l'*spatial turn* en la tasca dels historiadors, tot esmentant-ne explícitament les decisives aportacions de Lefebvre, Tuan, Harvey o Soja, entre d'altres. Es tracta d'assumir, en definitiva, les implicacions de la constatació transdisciplinària que la història està feta de *llocs*. D'assumir, per tant, que Geografia, Sociologia i Història no són compartiments amb objectes d'estudi propis i específics, tot i no ser, tampoc, camps de saber intercanviables. Per això, en textos de procedència diversa, esdevenen cada cop més recurrents, d'una banda, termes com *cartografia*, *topologia*, *mapatge* i altres; i per això, d'altra banda, també s'hi fan recurrents les referències i encreuaments d'un cert ventall

¹⁶⁶ «... the past is the set of all places made by human action. The past cannot exist in time: only in space. Histories representing the past represent the places (*topoi*) of human action. Knowledge of the past, therefore, is literally cartographic: a mapping of the places of history indexed to the coordinates of spacetime.» P.J. Ethington (2007). Placing the Past: 'Groundwork' for a Spatial Theory of History. *Rethinking History*, vol. 11, n. 4, pp. 465-493.

de textos i autors heterogenis quant a tradició acadèmica o cultural, però confluents quant a destacar la rellevància de la qüestió espacial.

Posts de la modernitat

En aquest breu recorregut esbossat s'endevinen algunes de les problemàtiques assenyalades per un *spatial turn* emergent. Es tracta de qüestions epistemològiques, de com coneixem el món, però també ontològiques, aquelles que es pregunten de què està fet el món. A aquestes alçades no ha de resultar estrany assenyalar una confluència – sovint problemàtica – entre l'*spatial turn* i allò que sigui la *postmodernitat*, en el sentit que entre finals dels anys 60 i els del 90 del segle passat emergeix la consciència que al món i a la realitat social s'hi estan produint canvis profunds que afecten les formes de viure, de pensar, de dir i de fer; i, al seu torn, emergeix la consciència que les eines i categories modernes a l'abast durant els darrers segles, aquelles que a la fi s'articulaven amb una idea o metarelat de progrés civilitzatori –d'emancipació, i on progrés tècnic i social van de la mà–, no serveixen per aproximar-se a la nostra realitat present. Des que el 1979 Jean-François Lyotard centrés la discussió sobre *la condition postmoderne* mateixa (amb el cèlebre text del mateix títol que seria traduït a l'anglès el 1984), han sorgit nombroses aproximacions des d'àmbits de saber diversos que han mostrat la complexitat de l'assumpte, de forma que és del tot pertinent preguntar-se –i no precipitar una resposta ràpida o conclusiva– si 'postmodernitat' refereix a una condició socioeconòmica, a un *ethos*, a una experiència cultural, a un paradigma o a tot alhora¹⁶⁷.

En una aproximació de caire cultural, és de referència el text de Fredric Jameson de 1984, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*, on es fa patent una preocupació pel nou "espai postmodern" des d'una perspectiva marxista que, lluny de defensar un retorn a posicions clàssiques –i Jameson és el primer a defensar que en les noves condicions aquest retorn seria, justament, *u-tòpic*–, proposa una reapropiació de la capacitat d'establir mapes cognitius per a aquest nou espai, des del moment en què «aún no estamos en posesión de las herramientas perceptivas correspondientes a este nuevo hiperespacio (que denomino así, en parte, debido a que nuestros hábitos perceptivos se formaron en esa otra clase de espacio que he llamado el espacio del

¹⁶⁷ Cf. D. Lyon (1994), *Postmodernidad*, Madrid: Alianza, 2000, p. 21 i ss.

modernismo).»¹⁶⁸ Segons Jameson, doncs, en i per aquest nou “hiperespai”, hi ha una amenaça real i molts cops acomplida de trencament del lligam entre el cos, amb la seva capacitat d’organitzar perceptivament els espais i de cartografiar la pròpia posició en el món, i un espai exterior urbà que sembla respondre a lògiques molt diverses en diferents escales, de fet inabastables per a l’individu. Seguint el raonament, podem dir que es tracta d’*un espai exterior que no respon*.

Es pot ben dir que, en un cert grau, aquest i altres textos de Jameson són referència per a Harvey i Soja; i ara podem retornar sobre aquests dos referents de l’*spatial turn*, com assenyalava més amunt, que no per casualitat usen la *postmodernitat* com a substantiu i adjectiu, respectivament, en el títol dels seus textos majors. De fet, Harvey, accepta de bon grat les propostes principals de Jameson segons les quals cal parlar del postmodernisme com una lògica cultural, i que la transformació postmoderna té com a element constitutiu l’experiència de l’espai i del temps¹⁶⁹. Harvey no veu problema en el fet que el ‘postmodernisme’, així entès, acompanyi i aprofundeixi una anàlisi crítica del postfordisme. Però és justament per això que retreu a Jameson una certa manca de profunditat “material”, en aquest sentit. Es tracta, a la fi, de «explorar el nexó entre el posmodernismo y la transición del fordismo a modalidades más flexibles de acumulación por mediación de las experiencias espaciales y temporales»¹⁷⁰. En vincular en una dimensió teoricopràctica les formes del capitalisme, les formes i lògiques culturals, i les formes de l’espai-temps –quant a producció i experiència–, Harvey estaria proposant anar més enllà de la recerca d’un nou relat per a un nou paisatge, per tal de posar el focus d’atenció en la lògica transformativa i especulativa del capitalisme, al qual no considera ja *un mode de producció*, sinó com una «forma de vida total». Reforçant aquesta idea, Harvey es qüestiona seriosament els determinismes que redueixen la transformació –en el si del capitalisme o contra el capitalisme– a *una* peça categorial o *un* mecanisme fonamental, sigui aquest econòmic, polític, social o cultural¹⁷¹. La tesi materialista que Harvey oposa a certs discursos postmoderns és que la caiguda dels

¹⁶⁸ F. Jameson (1984), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995, p. 88.

¹⁶⁹ Al seu torn, les propostes de Jameson tenen, en aquest sentit, un punt de referència en un cert diagnòstic de la modernitat bastit per una sèrie d’autors i que M. Berman expressa així: «Hay una forma de experiencia vital –la experiencia del tiempo y del espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida– que comparten hoy los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy. Llamaré a este conjunto de experiencias la “modernidad”». M. Berman (1982), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1989, p. 1.

¹⁷⁰ D. Harvey (1989), *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998, p. 225.

¹⁷¹ En aquest sentit, cf. també D. Harvey (2010), *The enigma of capital and the crises of Capitalism*, London: Profile Books, p. 127 i ss.

grans relats moderns no trenca, ni de bon tros, totes les inèrcies modernes. La lògica del capital, en les seves formes històriques realitzades, ha estat forjada en/amb la modernitat, en contextos geohistòrics concrets, i, en efecte, implica la coevolució –molts cops plena de contradiccions– d’elements i àmbits diversos. Com per a Lefebvre, per a Harvey «el capital és un procés» no predictable, amb una lògica inacabada i fonamentalment especulativa on les racionalitzacions i justificacions advenen *post hoc*¹⁷². Es podria expressar així: el capitalisme, més que el resultat de l’aplicació d’un sistema donat, o de les seves reformes, és un “fent-se” o, en els termes introduïts en el capítol anterior, una *forma*; altra cosa es com se’ns presenta a través de pràctiques discursives diverses. La proposta de Harvey és rellevant des del moment en què se supera una sèrie de dicotomies bastides a l’entorn del debat modern-postmodern: no es tracta de veure el pas del fordisme al postfordisme des d’una perspectiva descontextualitzada d’ “evolució cap a”, sinó de fer una ontologia de l’actualitat que ens parla d’una “evolució material des de”. Per això és d’una importància cabdal situar les formes d’experiència de l’espai i el temps en context i, en particular, veure com, en determinats períodes crítics, aquestes il·luminen processos de transformació que travessen els diversos àmbits de l’existència. Harvey és lefebvrià en vincular constitutivament la producció i domini de l’espai amb les formes de poder social, particularment sobre la vida quotidiana. I seguint altre cop explícitament Lefebvre, explora aquells períodes crítics per afirmar que entre les darreres dècades del segle XIX i les primeres del segle XX es produeix, efectivament, una transformació profunda en les formes de producció i experiència de l’espai. I en l’aproximació històrica, tot i centrar-se en les transformacions en el mode de producció capitalista –com un bon *marxià*–, insisteix a distanciar-se d’ortodòxies economicistes i, per tant, necessàriament reduccionistes; per això parla de la vida quotidiana, de les emergents formes de vida urbana, dels processos d’industrialització, dels sistemes de transport, de noves formes econòmiques i creditícies, de les avantguardes artístiques, etc¹⁷³. En sentit ampli, es produeix un paral·lelisme entre aquest període crític d’emergència del modernisme i el fordisme, amb el període crític que té com a centre de gravetat els anys 70 del segle passat, amb l’emergència de formes postmodernes i d’un mode postfordista d’acumulació flexible: torna a haver-hi crisis i canvis profunds en les formes

¹⁷² D. Harvey, *La condició de la postmodernitat*, ed. cit., p. 375.

¹⁷³ En *La condició de la postmodernitat*, l’aproximació a camps no recurrents per al Harvey més geògraf i economista d’altres textos, sembla que el fan encomanar-se d’una certa actitud teòrica, amb atenció especial al fragment i a l’efímer com a aspectes constitutius de l’experiència moderna (i aquí cal valorar les referències W. Benjamin i, en menor mesura a G. Simmel)... però també postmoderna, tot i el canvi de marc. En tot cas, reforça la idea que un trencament entre les dues èpoques és del tot qüestionable des d’un punt de vista materialista.

d'experiència i producció espaciotemporal. Cal interrogar aquestes formes, no principalment per a la comprensió de la realitat que tenim, sinó per qüestionar-la; perquè ens parlen, abans que de la realitat que patim, de les realitats que no podem viure, dels espais que no podem produir. La tesi rellevant aquí per part de Harvey, i que contesta decididament aquells discursos postmoderns que celebren la caiguda de l'imperi de la temporalitat en favor d'un espai que ha fet esclatar els seus constrenyiments moderns, és que la subordinació de l'espai, mitjançant noves formes de producció, ordenació i control, no ha fet més que patir una transformació complexa. De la mateixa manera que Harvey afirma que el col·lapse de barreres espacials –des d'una lògica del capital, bàsicament– no implica la “desaparició” de l'espai, cal que ens preguntem si la caiguda dels relats moderns sobre el progrés històric impliquen veritablement una “desaparició” del temps. Potser l'*actualitat* o la *instantaneïtat* són algunes de les seves formes més crues. I en aquests termes, cal afrontar la qüestió espacial com a política: «Si hemos perdido la fe modernista en el devenir, ¿hay alguna otra salida que no sea la política reaccionaria de una espacialidad estetizada?»¹⁷⁴ No sembla difícil fer-se una imatge dels nostres espais quotidians com a espacialitats estetitzades: aparadors, grans superfícies, paisatges urbans, pantalles i monitors, publicitat, escenaris, auditoris, senyalitzacions... Sembla més difícil concebre que aquí s'hi jugui una qüestió *política* de primer ordre.

Sota l'esquema teòric d'un «materialisme historicogeogràfic», tal com l'anomena el propi Harvey, cal veure no només la producció de l'espai amb què opera la lògica del capital: el seu revers és la destrucció d'espacialitats construïdes, d'entorns geogràfics, en funció d'interessos, inversions i formes d'acumulació que es transformen¹⁷⁵. Sota la lògica especulativa i transformativa del capital, els danys col·laterals de la dinàmica de producció/destrucció permanent d'espais urbans i geogràfics tenen sempre efectes directes sobre el cos i la vida social (desposseïció i explotació, però també destrucció d'estructures o formes diverses de cohesió social, reciprocitat, etc.). D'altra banda, cal pensar no només en una mera destrucció *física* d'espais o entorns: valguin com a exemple les deslocalitzacions empresarials, però també les “localitzacions” en nous entorns més “atractius”, amb efectes predadors sobre els recursos locals, o la construcció/abandonament de xarxes de transport, les requalificacions de terrenys, la gentrificació, la *turistificació* de territoris, regions o ciutats, etc.

¹⁷⁴ D. Harvey, *La condicion de la postmodernidad*, ed. cit., p. 337.

¹⁷⁵ *Ibid.*, cap. 25. La qüestió està més desenvolupada en textos anteriors a aquest i compilats a D. Harvey, *Espacios del capital*, Madrid: Akal, 2011, esp. caps. 12 i 15.

En la part propositiva, doncs, Harvey advoca per un alliberament de l'espai i el temps en les seves materialitzacions actuals. En altres termes, un alliberament respecte de certes *formes* realitzades i, per tant, de certs *processos de conformació* ben establerts. En aquest sentit, cal valorar allò que els textos de Harvey poden aportar a un pensament espacialitzat del fenomen del conformisme, en especial quant a l'anàlisi de les formes del capitalisme d'acumulació flexible. Cal distingir, en tot cas, les *eines* de l'*esquema*. Com apuntava més amunt, Harvey es posa com a missió espacialitzar Marx o, dit d'altra manera, reelaborar i ampliar un esquema marxista (més que no pas *marxista*). Però no renunciar a l'esquema implica també mantenir certes categories i formes: en efecte, *treball, classe, lluita de classes* i fins i tot *proletariat* són ampliades, reformulades i espacialitzades per tal de respondre a les condicions del capitalisme flexible, però també s'articulen en una forma reconegudament marxiana d'anàlisi del mode de producció capitalista i de resposta revolucionària a les condicions imposades pel capitalisme. Llegint un dels seus darrers textos¹⁷⁶, en el qual afronta els desafiaments polítics sorgits a partir de la crisi financera iniciada el 2008 i les noves formes de revolta social, sembla jugar primer amb un cert lefebvrianisme heterotòpic de tons llibertaris per a, posteriorment, mostrar-se en bona mesura programàtic: recategoritzacions al marge, cal reconèixer el paper històric de certes subjectivitats col·lectives, cal concebre formes d'organització col·lectiva adaptades als nous temps i, tot assumint les condicions de les quals partim, es pot albirar un futur alliberat dels poders bàrbars d'unes elits que s'alimenten i que sustenten un mode de producció concret. Amb aquesta simplificació dels seus arguments no pretenc vehicular una crítica a les propostes de Harvey que, en aquest context, no podria ser més que grollera. Ans al contrari, cal reconèixer en el text en qüestió una confrontació molt seriosa amb la realitat present, però sí que ens podem preguntar què pot deixar fora de lloc en el pensament l'exercici d'un cert esquematisme heretat (i insisteixo de nou a distingir entre eines i esquemes).

Potser per això, allà on altres implicats en un *spatial turn* es confronten i dialoguen de forma recurrent amb un Foucault "espacial" –per esmentar un filòsof que ha impactat de forma important en el camp geogràfic des dels anys 70, com veurem– Harvey sembla concedir-hi una negociació "tensa" en expressar que, tot i haver mostrat el francès les implicacions modernes espai-poder en les seves configuracions materials, queda pres en un defecte epistemològic, d'una banda, i en un derrotisme polític de l'altra. Defecte epistemològic quant al fet que els trets postestructuralistes i inspiradors de tesis postmodernes del plantejament foucaultia –entre els quals esmenta Harvey l'èmfasi en

¹⁷⁶ D. Harvey, *Ciudades rebeldes* (2012), Madrid: Akal, 2013.

la discontinuïtat, en la diferència, en la perspectiva micro o en el cos com a unitat última dels efectes del poder, alhora que mostra «un rechazo deliberado a cualquier teoría global del capitalismo»– impliquen una pèrdua de visió de la totalitat, arrelada justament, reivindica Harvey, en el mode de producció capitalista. Derrotisme polític quant al fet, afirma, que Foucault només pot concebre espais de resistència en i contra espais de poder, sense poder donar pistes de com es poden construir alternatives¹⁷⁷. Al marge de consideracions posteriors sobre les aportacions de Foucault al pensament de l'espai, ens podem tornar a preguntar ara si, en efecte, aquestes crítiques de Harvey no emmirallen justament un cert esquematisme.

La recepció que fa Soja de Foucault i d'altres autors “foranis”, com Lefebvre mateix, és tota una altra, i aquest tret és un dels que marca la distància amb Harvey i amb part de la geografia radical, tot i compartir lloc de rellevància, efectivament, en les cartografies de l'*spatial turn*. D'entrada, quatre anys abans de l'aparició de *The condition of Postmodernity* i de *Postmodern Geographies*, Harvey i Soja havien compartit espai en una publicació important en relació a la qüestió espacial: *Social Relations and Spatial Structures*, amb edició a càrrec de Derek Gregory i John Urry¹⁷⁸. Important, en primer lloc, pels autors convocats (a més d'ells i dels editors, Giddens, Massey, Gregory i Pred, entre d'altres). Important, en segon lloc, pels posicionaments diversos en relació a un problema que, en aquell moment, es considera ja clau en diversos àmbits de la teoria social anglosaxona per repensar la relació entre vida social, espacialitat i teoria social. Al final del seu article, sobre aquesta confluència d'interessos teòrics, Soja adverteix dels perills d'un possible oportunisme o moda teòrica, però veu alhora una ocasió per a una reteorització dels assumptes socials profunda i transformativa, més enllà dels esquemes teòrics preeminents.

Aquest “més enllà” situa la proposta de Soja entre *un* postmodernisme i *un* postmarxisme. Un postmodernisme en el sentit que s'assumeix l'emergència d'una nova epocalitat, tot i que alhora es mostra molt crític amb certs discursos *postmoderns* que semblen haver apostat per deixar de banda tot desafiament al pensament i tot pensament desafiament, en favor de retòriques difuses. Postmarxista tot assumint un deute amb Marx i amb la geografia radical, però sense haver d'hipotecar l'aposta per “la

¹⁷⁷ Cf. D. Harvey, *La condició de la postmodernidad*, ed. cit., esp. p. 23, 61, 123, 238, 336. Les crítiques es poden veure també en textos posteriors, especialment a les nocions d'heterotopia que Foucault posa en joc: cf. D. Harvey (2000), *Spaces of Hope*, Berkeley & LA: Univ. of California Press, esp. p. 183-185.

¹⁷⁸ D. Gregory, J. Urry (1985), *Social Relations and Spatial Structures*, Basingtoke [etc.]: Macmillan.

reassertió de l'espai en la teoria social crítica"¹⁷⁹, en el sentit que, com esmentava més amunt, no es tracta de reintroduir categorialment l'espai en aquesta o aquella epistemologia, sinó d'espacialitzar tota epistemologia¹⁸⁰.

Per a Soja, com per a Harvey i els geògrafs radicals, es tracta de confrontar-se amb un present marcat profundament per la darrera reestructuració capitalista, iniciada al voltant dels anys 70, amb uns efectes abassegadors sobre els modes de vida en totes les escales, fins a la global. A diferència de Harvey i de la geografia marxista, cal abandonar principis dialèctics que constreixen la tasca de comprendre i qüestionar de forma teòrica i pràctica noves formes de relació entre les espacialitats i les relacions de poder que hi ha al darrere d'aquesta reestructuració del capitalisme. L'aposta decidida per un "pensament espacialitzat" sovint difús, fa que no sempre siguin clares les propostes de Soja a través dels seus textos, però d'altra banda manté una coherència en la pròpia aposta. Una aposta que, al seu torn, es fa deutora de Lefebvre i, en menor mesura primer, però de forma molt significativa després, de Foucault, quant al paper constitutiu i explicatiu de l'espai en les formes i en les transformacions de la vida social en la seva quotidianitat. De fet, un afany explícit i constant per donar el pas més enllà que altres autors de l'*spatial turn*, al seu parer, no han arribat a fer en el sentit de *posar l'espai en primer lloc*, és potser allò que diferencia Soja i que més l'exposa a tantes crítiques, les quals van de l'entusiasme davant una nova manera de fer, fins aquelles que arriben a parlar de fetixisme espacial¹⁸¹. Aquí, com abans, es tracta de veure quines eines ens pot aportar per pensar les formes actuals de conformisme, en especial en relació a com es pensa, es diu i es produeix espai; en relació a una espacialització de la diferència; i en relació a les transformacions d'allò urbà i dels modes de vida urbana. Aquests tres eixos són els que, de manera genèrica, vertebraven respectivament els tres textos cabdals de Soja, i dels quals en vull assenyalar alguns elements –i no pas ressenyar-los– : el ja esmentat *Postmodern Geographies* (1989), *Thirdspace* (1996) i *Postmetropolis* (2000).

¹⁷⁹ Tal com figura al subtítol del seu text central (op. cit.): *Postmodern Geographies. The reassertion of space in critical social theory*.

¹⁸⁰ Per a una presentació de les propostes de Soja a través dels seus textos principals, v. A. Albet i N. Benach (2010), *Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Barcelona: Icaria.

¹⁸¹ Per veure un panorama de les crítiques suscitades pel "radicalisme espacial" de Soja, v. el text d'Albet i Benach esmentat en la nota anterior, esp. 263 i ss. D'altra banda, no és casual la confluència de les crítiques marxistes en diferents moments sobre Soja i sobre Lefebvre per un comú "excés" de pensament de l'espai i d'allò urbà. En el cas de Lefebvre, destaquen les abocades per M. Castells als textos lefebvrians dels anys 60 (M. Castells [1972], *La cuestión urbana*, Madrid: Siglo XXI, 2004, edició corregida i augmentada. V. esp. cap. 6).

En efecte, en el text de 1989, Soja posarà tot el pes argumental i conceptual a treballar per a una espacialització de la teoria social. No és possible pensar el nostre present amb categories heretades que donen preeminència a les dimensions històrica i social tot deixant en un segon terme molt discret la dimensió espacial. I molt més si tenim en compte l'emergència de tres processos d'espacialització que convergeixen en l'època global –en la postmodernitat, diu Soja– amb efectes que no es poden passar per alt. Soja els etiqueta com a *posts*: posthistoricisme, postfordisme i postmodernisme¹⁸². Amb el primer es constata el col·lapse dels relats que sustentaven una ontologia historicista, tant si aquesta estava fonamentada en una idea de progrés, de projecte existencial o de camí dialèctic cap a un horitzó revolucionari, i, per tant, amb implicacions importants en la concepció ontològica de l'ésser social. El postfordisme implica una segona espacialització com a efecte d'una transformació de les formes del capitalisme; una espacialització que desafia el pensament en articular-se en una nova i complexa lògica global amb processos de *desmaterialització* de l'economia financera, de *deslocalització* de centres productius, de fluxos *desterritorialitzats* de capital, etc. En aquest punt, Soja recorre a una advertència de John Berger força recurrent en els textos implicats en el gir espacial: “és l'espai i no el temps el que ens oculta els seus efectes”¹⁸³. Quant al postmodernisme, com apuntava més amunt, s'avé amb una reconfiguració cultural en una nova epocalitat, reconfiguració que farà emergir, diu Soja, una nova cultura de l'espai i el temps. Aquí Soja executa un tall interessat en el postmodernisme per tal d'exorcitzar-lo de temptacions neoliberals i de dotar-lo d'un vessant crític en tant que moment en el qual la qüestió espacial i la geografia cobren una nova rellevància en obrir nous horitzons teòrics i pràctics.

En ser fonamentalment un exercici d'asserció de l'espai i l'espacialitat en la teoria social, Soja dedicarà bona part de *Postmodern Geographies* a reivindicar les propostes lefebvrianes en relació a la noció central de la producció de l'espai, de manera que aquestes puguin fer front i desbordar els atacs crítics, principalment des de posicions marxistes (Harvey, Castells). Això li permet explorar els terrenys que li interessin: la vida quotidiana i les noves formes d'allò urbà en el context geohistòric i material de les noves formes del capitalisme global. És des del reposicionament teòric i des d'aquests camps teoricopràctics d'experiència que Soja apunta a una “ontologia espacialitzada” (*a*

¹⁸² E. Soja, *Postmodern Geographies*, op. cit., 63 i ss.

¹⁸³ «It is space, not time, that hides consequences from us». Soja recorre a aquesta cita en diverses ocasions. Literalment, a *Postmodern Geographies*, ed. cit., p. 22. De fet, J. Berger és un referent de l'*spatial turn* en l'àmbit de l'estètica. La cita prové de J. Berger (1974), *The look of Things*, New York: The Viking Press.

spatialized ontology). Les nocions heretades d'espai són aleshores desconstruïdes i posades en perspectiva per tal de mostrar la històrica preeminència atorgada al temps en la configuració dels sabers moderns. En el vessant propositiu, això permet concebre una espacialitat que «existeix ontològicament com a producte d'un procés de transformació, però que sempre roman oberta a transformacions posteriors en els contextos de la vida material. Mai està primordialment donada ni és permanentment fixa.»¹⁸⁴ Soja s'afanya a assenyalar que la proposició, un cop proferida així, pot resultar una obvietat. El rellevant, afirma, és que, com a tal obvietat, o bé resta invisible o bé és desestimada per part d'una consciència crítica hereva de determinats efectes "il·lusoris" sobre l'espai: o bé és aquell suport fix, extens, físic i mesurable, o bé és aquell constructe mental que permet projectar l'espacialitat des del subjecte. En tot cas, interessa incidir en les idees de producció i de transformació, és a dir, en la dinàmica productiva i transformativa de l'espacialitat. La noció de *forma* implicada s'avé amb la que hem acotat en el capítol precedent i, aleshores, amb la de procés de conformació. Hi ha un índex geohistòric i genealògic en tota espacialitat, justament perquè hi ha una relació constitutiva entre història i geografia: la història està feta de llocs. Aquí, a més del retorn a Lefebvre, hi ha l'obertura a Foucault, bàsicament a través de l'entrada que li proporcionen els seus textos més explícitament espacials, els mateixos que van atreure d'entrada l'interès d'una part important de la geografia radical.

A *Thirdspace* el recurs a Foucault guanya pes, potser per raons que el propi Soja no hauria previst en acabar de publicar el text de 1989. Tant Soja com Harvey van rebre crítiques gens menyspreables després de publicar els seus textos majors aquell any. En particular, les crítiques procedents dels àmbits de pensament del gènere i postcolonial van produir un efecte de reorientació en els plantejaments de Soja en direcció a una obertura del que ell anomena *Thirdspace*, expressió que fa de centre de gravetat de les qüestions que impliquen aquella primera i última missió: espacialitzar el pensament¹⁸⁵. Al seu torn, espacialitzar el pensament implica una articulació decisiva, constitutiva, entre espai, temps, pensament i diferència, en tant que cap d'aquests elements pot sobredeterminar els altres. Aquest és el sentit de l'aposta *post-moderna* de Soja contra una Modernitat que hauria naturalitzat la preeminència de l'articulació entre pensament –transmutat en Raó– i temps –reduït al temps de la Història i del Progrés– per damunt

¹⁸⁴ «Spatiality exists ontologically as a product of a transformation process, but always remains open to further transformation in the contexts of material life. It is never primordially given or permanently fixed.» E. Soja, *Postmodern Geographies*, ed. cit., p. 122.

¹⁸⁵ Faré una aproximació interessada a aquestes crítiques en el proper apartat (3.3.3), pel fet que no són pas secundàries en el tractament que vull donar a l'*spatial turn*.

d'allò que queda sobredeterminat com *l'espai* i *la* diferència. De fet, el confrontament amb les crítiques de gènere i postcolonial és explícit i ocupa un dels capítols centrals de *Thirdspace*, i antecedeix un capítol dedicat a Foucault i a les heterotologies com a geohistòries de l'alteritat (*Otherness*)¹⁸⁶. En aquest sentit, cal destacar, a més, la influència de la lectura crítica que Gregory va fer de *Postmodern Geographies* en les seves *Geographical Imaginations*, un text complex que incorpora consistentment Foucault i les visions de gènere i postcolonials; i, entre aquestes, no és casual que faci referència a noms que Soja tindrà molt en compte a *Thirdspace*. En tot cas, pel que fa a la proposta de Soja, el que interessa destacar ara són uns modes conceptuals i la seva articulació, i que ell mateix anomena *thirthing-as-othering* i *disordering of difference*. Parlo de *mode conceptual* perquè no es tractaria tant de conceptes definibles o estratègics, com d'eines conceptuals pròpies d'una actitud o *ethos* de pensament que Soja veu en Lefebvre i en Foucault i que ell mateix subscriu i reivindica, però que ara, a partir d'aquelles crítiques, es tracta de dur més enllà d'un esquema teòric. Així, cal desmarcar-se del tractament clàssicament dialèctic que s'ha donat a L'Alteritat i La Diferència des de les filosofies de la consciència i del subjecte, per a les quals aquest "Tercer" no deixa de ser una instància (de correcció, de limitació, de coneixement, de superació, de progrés, etc., depenent del mode dialèctic en ús) que remet, en darrer terme, a l'U, a la posició (europea, occidental) o tesi de referència per al moviment dialèctic. Soja veu en Lefebvre aquest *ethos* que consisteix a espacialitzar el pensament i, per tant, la dialèctica, la qual ja no remet a una funció temporal, com en els esquemes Hegel-Marx. El *tercer-altre* invoca més aviat una imaginació espacial, en tant que no respon a una *ordinalitat* homologable a *primer* i *segon*, sinó a la *dis-ordinalitat*, al *disordering*:

El "tercer" [*thirthing*] introdueix una alternativa crítica "altra-que" [*other-than*], la qual parla i exerceix la crítica a través de la seva alteritat. És a dir, que no deriva simplement d'una combinació elemental d'antecedents binaris, sinó d'un desordre, desconstrucció i reconstitució temptativa de la presumpta totalització d'aquests, produint una alternativa oberta que és alhora similar i notablement diferent. (...) El "tercer" [*thirthing*] produeix

¹⁸⁶ En efecte, el pes de Foucault creix en tant que assumeix que *pensar l'espai d'una altra manera* passa per *pensar d'una altra manera*. El curiós o paradoxal a *Thirdspace* és el tractament preferencial que Soja dedica a les heterotologies de Foucault, centrades en aquell petit text pòstum, "Des espaces autres", després d'assumir, tot seguint Gregory i les crítiques decolonials i feministes, que el pensament espacialitzat del francès rau més aviat en un *ethos* rastrejable al llarg de diversos textos, els quals no expliciten pas un tractament de l'espai com a filosofema. Però potser això té a veure amb la qualitat d'*autor* del propi Soja.

allò que seria millor anomenar *triaèctica acumulativa*, radicalment oberta a alteritats addicionals, a una expansió continua del coneixement espacial.¹⁸⁷

Així com la raó occidental moderna s'ha avingut preeminentment amb el raonament dicotòmic, Soja veu en el *desordenament de la diferència* un desafiament al pensament de la realitat present. No és només que les diferències exerceixin el seu potencial *alterador/reordenador* en tot ordre geohistòricament situat, sinó que és La Diferència mateixa, com a categoria ordenadora situada, moderna, occidental, la que pateix el desordre i la que ja no pot tornar a ocultar-se rere l'escenari de la representació moderna. En l'ànim de Soja –això ho comparteix amb Gregory i no pas amb Harvey– hi ha l'albirament d'un desordre que és ontològic, i que té com a referència de contrast, en tant que el vulguem entendre com a tal desordre, un ordre modern i occidental. Foucault es fa més present en tant que Soja hi veu una manera de fer, un *thirthing-as-ottering* en el qual l'espacialitat no és pas el suport o escenari de les relacions saber-poder-subjectivitat, sinó que per a cada context geohistòric, espais i temps són constituïts i alhora constitueixen aquestes camps de relacions que, a la fi, remetent a camps d'experiència situats geohistòricament.

Quant a les propostes de Soja, cal destacar finalment alguns aspectes d'un text complex com el de *Postmetrópolis*. Es podria dir que la cita de Lewis Mumford que encapçala la introducció dona el sentit de la tesi més profunda i la que més efectes té entre les que fa anar Soja. Diu Mumford: «Este libro comienza con una ciudad que era, simbólicamente, un mundo; y concluye con un mundo que se ha vuelto, en muchos aspectos prácticos, una ciudad.»¹⁸⁸ I no només en aspectes pràctics. Un pensament espacial que fa confluïr una geografia històrica amb una història geogràfica haurà de tractar de subvertir la visió preeminentment historicista que atorga a la ciutat un paper de *producte* i, com a màxim, de catalitzador en una història de progrés. Seguint de manera explícita o implícita altre cop Lefebvre i Foucault, es tracta d'allunyar-se de tota concepció de la ciutat com a unitat discreta o definible, com a objecte d'estudi de sabers teòrics o tècnics. Aleshores, el mode urbà, realitzat de molt diverses maneres, apareix més aviat com un camp de forces, un dispositiu complex que produeix, articula o interromp pràctiques, discursos,

¹⁸⁷ «Thirthing introduces a critical "other-than" choice that speaks and critiques through its otherness. That is to say, it does not derive simply from an additive combination of its binary antecedents but rather from a disordering, deconstruction, and tentative reconstitution of their presumed totalization producing an open alternative that is both similar and strikingly different. (...) Thirthing produces what might best be called a *cumulative trialectics* that is radically open to additional othernesses, to a continuing expansion of spatial knowledge». E. Soja, *Thirdspace*, op. cit., p. 61.

¹⁸⁸ L. Mumford (1961), *La ciudad en la historia*. Citat a E. Soja (2000), *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 29.

concepcions, relacions socials, econòmiques i de poder, sabers, pautes culturals, etc. A més, la dinàmica de les ciutats, metròpolis o això que anomeno *mode urbà* –expressió que no usa Soja, per cert–, es realitza en diferents escales, regionals i locals. En el sentit comú, avui concebem sota el paraigües de l’expressió ‘ciutat’ tant les enormes conurbacions com la placeta de sota de casa, i ens costaria molt posar límits definits a una ciutat, fins i tot la nostra. El recurs de Soja per tal de conceptualitzar aquesta dinàmica és l’anomenat ‘sinecisme’ i, articulada amb aquest, la tesi sobre l’estímul de l’aglomeració urbana que Jane Jacobs va posar en joc provocadorament a finals dels anys seixanta a *The economy of cities* (1969). El sinecisme, etimològicament procedent del grec *synoikismos*, fa referència, en paraules de Soja, a «las interdependencias económicas y ecológicas y las sinergias creativas, así como también destructivas, que surgen del agrupamiento intencionado y de la cohabitación colectiva de la gente en el espacio»¹⁸⁹. Per la seva banda, la tesi de Jacobs subvertia o, millor dit, invertia l’esquema clàssic segons el qual va ser la revolució agrícola neolítica la que va produir les ciutats: van ser més aviat les energies creadores i destructores de les primeres aglomeracions urbanes les que van produir una revolució en les formes de producció agrícola. A partir de Jacobs, podem dur l’argument a una inversió anàloga: no és que la Història hagi produït ciutats, sinó que el mode urbà, que és també un mode d’espacialització, ha produït les seves històries, els seus relats. Aquests relats indiquen un a priori històric, de forma que el desplaçament de qualsevol forma d’historicisme a una història espacial és decisiu per copsar la complexitat dels modes urbans. Soja no ho du ben bé per aquí, i el recurs al sinecisme, que ell mateix definirà com a “força motriu geohistòrica”, és constant però, en certa mesura, ambivalent o ambigu des del moment en què aquesta força és pressuposada en tot context geohistòric des de fa onze mil anys, però ella mateixa no és historitzada. O com a mínim, Soja no ho deixa veure i, en massa ocasions, sembla que el recurs al sinecisme serveix principalment a una correcció categorial espacialitzadora de la història de les ciutats i de l’urbanisme a través de les grans revolucions urbanes. Fins i tot, en el tractament de les diverses formes actuals de *postmetròpolis*, aquesta força sinèctica pot ser concebuda com a força de resistència o d’alliberament al servei d’una justícia espacial. Aquestes intuïcions resulten força suggerents, però el que vull assenyalar és, doncs, que el terme assoleix una flexibilitat conceptual massa gran, fins i tot perillosament còmoda per a l’autor. En tot cas, i és amb el que ens quedem aquí, el concepte de sinecisme obre de forma interessant la possibilitat de repensar o qüestionar els modes urbans com a disposicions i com a dispositius complexos, i a qüestionar la *llegibilitat* de l’urbanisme, en tant que –i ara ho

¹⁸⁹ E. Soja, *Postmetròpolis*, ed. cit., p. 42.

podem copsar problemàticament– *la història de les ciutats* inclou un codi de lectura implícit i produït en els modes urbans mateixos.

Ressituar l'spatial turn. Pensaments de gènere i postcolonial

Cal insistir ara en el fet que tota cartografia de l'*spatial turn* resta oberta. Però no només com a sa i convenient exercici intel·lectual, sinó perquè *no pot no restar oberta*. En aquest sentit, l'aproximació feta fins aquí no pateix només el seu caire d'esbós mateix, sinó una certa clausura. En quin sentit? En el de que la referència recurrent a textos en major o menor grau vinculats a una certa tradició de pensament –per molt àmplia que se la vulgui i ni que sigui per discutir-la– pot dur associat un cercle viciós. En primer lloc, pel fet que sovint circula una llista de noms i textos força recurrents que poden arribar a funcionar com a recurs d'autoritat en àmbits disciplinaris i acadèmics; en efecte, Harvey, Soja, Lefebvre, Foucault, Tuan, Gregory... Abans ho deia: *l'spatial turn*, però, no és pas un fenomen que haguem de copsar merament com a qüestió de renovació teòrica. Aquesta seria una primera clausura que podem anomenar 'acadèmica'. Cal tenir en compte la quantitat de *papers* sobre girs i pensaments espacials que transiten àmbits diversos del món universitari des de fa un parell de dècades. Soja mateix advertia, com esmentava més amunt, sobre els perills d'una nova "moda teòrica". És clar que una primera aproximació ha hagut de passar per les grans avingudes, però no per tancar un plànol. En segon lloc, i no menys rellevant, hi ha el problema o perill de la pròpia *textualització de l'espai*. En aquest sentit, aquest no és pas un nou significant disruptor que obliga a canviar o adaptar mecanismes en un mode de pensament, d'escriptura i d'interpretació en àmbits teòrics. O no només; més enllà d'això, fa d'indicador d'altres formes de pensar el nostre present i a nosaltres mateixos, que ocupem i desocupem posicions –llocs, espais!– en aquest món que compartim. Tornaré sobre la qüestió, però cal dir ara que *pensar espacialment*, d'entrada, qüestiona el mode –occidental, logocèntric– de "pensar La Diferència" perquè potser convé copsar la diferència, l'espai diferencial, com a un a priori del pensament mateix. Els modes de pensar, de fer, de veure, de dir, de sentir, són sempre situats: això que sembla una obvietat i que diverses filosofies de la situació han declamat en modes diversos, és el desafiament radical que mou girs espacials teòrics, sí, però també pràctics (nous moviments socials i polítics, noves pràctiques artístiques i estètiques).

L'epígraf "ressituar l'*spatial turn*" vol dir, doncs, mantenir-lo més enllà de tota clausura o sistematització. Retornant al vessant teòric i textual de la cartografia esbossada, això implica confrontar-se amb aquelles posicions que poc després de l'aparició dels textos majors que hem vist, particularment els de Harvey i Soja, els van dirigir crítiques en diversos sentits que, tot i poder ser interpretades com a "sectorials", en el sentit que aquells haurien caigut en un "no tenir en compte" el gènere o la qüestió postcolonial, convé prendre-les seriosament en un sentit més profund i rellevant: aquests "defectes" emmirallarien, en un o altre grau si més no, els modes de pensament *fal·lo-лого-eurocèntrics* que pretesament ells mateixos volien fer descarrilar. Dit d'altra manera, haurien quedat a mig camí en les implicacions de pensar radicalment l'*espai diferencial*. O encara més: indiquen que hi havia girs espacials heterogenis en curs quan aquells textos de referència van visibilitzar el *turn* en l'àmbit acadèmic. Les crítiques no són una impugnació –i de fet inclouen sovint un reconeixement– però sí que comporten el que en podem dir *una correcció necessària*.

Així, Doreen Massey i Gillian Rose des de la geografia i el pensament de gènere, d'una banda, i Rosalynd Deutsche des de les arts i estètiques postmodernes, de l'altra, van escriure entre 1990 i 1991 articles o ressenyes en aquest sentit¹⁹⁰. Que Soja surti menys mal parat de les crítiques es deu a la seva asistematicitat i obertura, des de la qual rebutja, a priori, tota esquematització. És la coherència de Harvey amb el seu propi "materialisme geohistòric" el que exaspera, si ho podem dir així, aquestes autores, i allò que justament oculta o esborra més coses. Per a Rose, seria cert que part de la teoria social crítica ha prioritzat el temps sobre l'espai, la història sobre la geografia, però això deixa fora de joc el fet que «la geografia era central per als moviments anticolonials des del segle XVIII» i que els projectes feministes havien estat també organitzats a través de xarxes geogràfiques (...) i han lluitat contra l'imaginari espacial patriarcal de la divisió públic/privat¹⁹¹. Hi ha un oblit o silenciament de *veus altres* propi d'una manera preponderant de fer en una acadèmia occidental dominada tradicionalment per homes blancs, cosa confirmada per les referències emprades en els seus textos. A «Flexible sexism», Massey, havent incidit en aquesta qüestió, assenyala la fixació de Soja envers

¹⁹⁰ D. Massey. Flexible Sexism. *Environment and Planning D: Society and Space* 9 (1), 1991, p. 31-57 (inclòs a (Id.) (1994), *Space, Place and Gender*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press). G. Rose. Book reviews. *Journal of Historical Geography*, 11 (1), 1990, p. 118-121. Dos articles de R. Deutsche: Expertise: Men in Space. *Artforum International*, 28 (Feb.), 1990, p. 21-23.; Boys town. *Society and Space*, 9 (1), 1991, pp. 5-30. Ambdós serien recollits (i el primer ampliat) en el seu llibre publicat el 1996, *Evictions. Art and Spatial Politics*, Cambridge (Mass.): The MIT Press.

¹⁹¹ «Geography was central to anti-colonial movements from the eighteenth century onwards, and (...) feminist projects too have been organized over geographical networks (...) and have struggled against the patriarchal spatial imagery of the public/private division». G. Rose, op. cit, p. 118.

l'historicisme i de Harvey per encaixar el seu discurs antipostmodernista en un esquema marxista, per molt obert que sembli, que fan que els textos de 1989 d'ambdós pateixin unes deficiències que no es poden passar per alt. Tot i no haver seguit els estàndards acadèmics habituals, Massey era ja aleshores una veu autoritzada en qüestions de geografia i gènere, de manera que no és gratuïta la seva queixa: ella mateixa, com altres veus "perifèriques", estaven treballant i pensant *especialment* des d'inicis dels anys vuitanta¹⁹². Al llarg dels seus textos, Massey aposta no per elaborar productes de gènere en àmbits diversos, sinó per *incorporar* el gènere i la diferència sexual de manera transversal en tota tasca crítica, justament perquè cos i gènere són constitutius en les formes de dir, de pensar i de produir tot espai social; i el fet que cos i gènere siguin exclosos, esborrats o negats en aquestes formes, ho confirmaria més que cap altra cosa. Per a Massey, tant Harvey com Soja pateixen del mal de molts altres *autors* crítics: el fet de no posar la seva pròpia *autoritat* en perspectiva i sota un examen crític seriós i honest. Cosa que comparteix Deutsche amb Massey: amb formes de crítica sobre les quals no s'aplica pròpiament la mirada crítica –amb la qual caldria preguntar-se, com a mínim, què exclou o esborra aquesta forma crítica? Quin és el seu límit?–, estarien reproduint, malgrat tot, un universalisme que volen transgredir (Soja) o, si més no, corregir (Harvey). De fet, assenyala Deutsche, en les darreres dècades han emergit formes de fer, en particular estètiques, menystingudes per autors *neo* o *postmarxistes*, o bé perquè no entren en el camp de visió (Soja) o bé, i això seria encara més preocupant, per rebuig. En aquest cas, els dards més punxeguts van de nou contra Harvey, el qual subscriu la premissa antipostmodernista de Jameson i, amb ella, un rebuig *in toto* a formes d'exploració de la fragmentació que justament es donen en això que anomena 'cultura postmoderna'. És bandejat, doncs, un terreny heurístic de noves formes de representació que sí han abordat posicions estètiques crítiques, vinculades en major o menor grau amb posicions de gènere i/o postcoloniales. Aquí, a Harvey i a altres teòrics crítics, els traïen unes il·lusions epistemològiques d'universalitat i d'autonomia de l'*autor* que mira críticament el seu entorn, les quals, al seu torn, s'emmirallen perfectament amb la moderna il·lusió d'autonomia estètica¹⁹³.

¹⁹² Alguns dels seus treballs anteriors a 1989: *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production* (1984, London: Macmillan); "Introduction: Geography Matters!" (1984. En D. Massey i J. Allen, *Geography matters!*, Cambridge: Cambridge Univ. Press); i és significatiu destacar aquí "New Directions in Space" (1985), inclòs a D. Gregory i J. Urry (eds), *Social Relations and Spatial Structures*, op. cit., on justament hi col·laborava també Soja. Per aproximar-se a la figura i textos de Massey, v. A. Albet i N. Benach (2012), *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*, Barcelona: Icaria.

¹⁹³ A diferència de "Men in Space", Deutsche dedica especialment "Boys town" (op. cit., v. nota anterior) a *The Condition of Postmodernity*, de Harvey. Quant a la problematització de l'autonomia (estètica), v. esp. p. 233 i ss., en la versió de l'article publicada a *Evictions*, op. cit.

Sigui com sigui, aquestes i altres crítiques deixen dempeus i reconeixen eines proveïdes per Soja i Harvey quant a la qüestió de la producció de l'espai oberta per Lefebvre, però es pot afirmar que, de forma molt incisiva i rellevant, duen d'una o altra forma les nocions de *thirthing-as-othering* i de *disordering of difference* de Soja a un plànol de desafiament que no deixa aquietar el pensament del propi present des del moment en que no permet oblidar o esborrar les traces i textures de la posició –situada, corpòria, espaciotemporal, geohistòrica– que aquest pensament *ocupa*. Es fan visibles, a més, aquells *girs espacials* que d'una o altra manera ja estaven en curs en àmbits teoricopràctics del pensament de gènere i postcolonial, i de forma significativa en treballs on ambdues qüestions conflueixen. A *Thirdspace*, el propi Soja, en el que es pot interpretar com la part de descàrrec envers les crítiques rebudes, incorpora tot un seguit de referències i comentaris de textos “marginals” que vindrien a representar *la part fosca* que ell (també) hauria oblidat i que aquelles crítiques li han fet veure per tal de dur més enllà l'obertura radical (*radical openness*) del tercer espai. Tot i que la qüestió, justament, no és només eixamplar la consciència i la visió¹⁹⁴. Quan Gloria Anzaldúa, *chicana*, habitant de la frontera sud dels EUA, urgeix a «comunicar, parlar i escriure sobre la vida als marges, la vida a les ombres»¹⁹⁵, no està reclamant un exercici de conscienciació o de visibilització als *centres il·luminats* per a que aquests puguin *clarificar*, reordenar els límits. Expressa, des de la seva poètica de dona mestissa, lesbiana, un fet existencial i polític; i es tracta, més aviat, de *fer lloc a la foscor*:

Ahogadas, escupimos el oscuro.
Peleando con nuestra propia sombra
el silencio nos sepulta.¹⁹⁶

¹⁹⁴ En paraules del propi Soja: «As with Thirdspace, the critique does not come to a full stop at this third way; nor is it a simple additive or "in-between" positioning that can be marked with dogmatic assurity. It is instead an invitation to continuous deconstruction and reconstitution, to a constant effort to move beyond the established limits of our understanding of the world» (*Thirdspace*, ed. cit., 126). No queda clar –i no és aquí el lloc d'estendre's en la qüestió– que Soja ho assolixi en un alt grau, si més no. En tot cas, no deixa de ser rellevant el per què d'aquest defecte de “radicalitat”, i té a veure amb el fet que aquestes referències “externes” restin circumscrites en un capítol titulat “Increasing the Openness of Thirdspace”, en un text que no deixa de funcionar, a la fi, com a *obra d'autor*. De fet, d'un autor que no perd l'oportunitat de recordar al lector l'*autoria* de determinades etiquetes i elaboracions conceptuals. En altres paraules, no queda clar que Soja dugui el desafiament de pensar espacialment des de la radical obertura a la diferència (en minúscula, com a allò que ens constitueix, i no com a allò que se'ns oposa) a la seva pròpia posició com a autor i *observador* de la realitat. En aquest sentit, v. la crítica que Gregory li dedica en aquests termes: al final, l'autor-que-veu és *univoc*, en tant que, pres d'un esquema representacional eminentment visual, no incorpora altres veus (aquelles que habiten els espais viscuts de Los Angeles, posem per cas), més enllà de la seva (*Geographical Imaginations*, op. cit., p. 298 i ss.).

¹⁹⁵ G. Anzaldúa (1987), *Borderlands / La Frontera. The new mestiza*, San Francisco: Aunt Lute, “Preface” (no paginat).

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 54.

És ben cert que els seus escrits apel·len a una consciència mestissa, en el sentit que aquesta no ha d'habitar les figures de consciència dibuixades pels diversos centres de poder ideològic –alguns llunyans i altres molt propers: polítics, patriarcals, culturals, econòmics...– i que, per tant, cal construir permanentment en i des d'uns marges que són, així, *apropiats*, fets propis políticament i reelaborats des d'una lògica de l'heterogeneïtat. S'apel·la a la consciència, dic, però és una consciència espacial i espacialitzada, per a la qual cos i lloc són els camps de batalla que no es poden defugir. Tota espacialitat és produïda, llavors, tot marge és produït. Caure en *la fatalitat de la marginalitat*, un mode de conformisme, és lliurar aquesta producció als gestors del 'nosaltres' hegemònic, aquells que determinen la nostra existència com un 'ells, elles' que és un punt cec: «Sóc visible –guateu aquest rostre d' Índia– i sóc invisible. Els encego amb la meua nàpia i, alhora, sóc el seu punt cec. Però existeixo, existim... Els agrada pensar que sóc el producte d'una barreja. Però no ho sóc, no ho som.»¹⁹⁷ L'espai literari que Anzaldúa concep com a espai de resistència, de lluita i desafiament a l'aparent inevitabilitat d'un *món-ja-fet-així*, cobra tot el seu sentit polític si no se'l desespacialitza, si, no se'l redueix a una veu marginal que ha de fer de *veu de la consciència*, de qualsevol consciència hegemònica. La comunicació no sobrevola l'espai diferencial, complex, travessat de conflictes, agonies i agonismes, aquest espai de múltiples marges mòbils; la comunicació, la possibilitat de fer comú, *es fa amb l'espai*. A les *borderlands* no hi ha un diàleg *ja-en-curs* que fa comparèixer els dialogants, tal com les actrius i actors –aquelles que ho poden ser– són convocades des d'un escenari que ja hi era... Escenaris i diàlegs pressuposats són productes dels centres duts als marges per a la seva ordenació. La qüestió que podem avançar ara és quant de *borderland* hi ha en cadascun dels "escenaris" que transitem avui; quins marges s'esborren o estem disposats a no veure, a no pensar, a no dir. Com per a Anzaldúa, per a Guillermo Gómez-Peña, escriptor mexicà, és el mateix llenguatge el que cal espacialitzar per tal d'«empènyer les fronteres dels països i de les llengües, o millor dit, trobar nous llenguatges per expressar els marges fluctuants»¹⁹⁸.

Marges, límits i fronteres no són mers espais discursius o simbòlics disponibles per als centres o subcentres de producció teòrica –inclosa la filosòfica– o ideològica; es tracta de confrontar-s'hi com a espais reals, materials, *espais viscuts*, en termes lefebvrians; i

¹⁹⁷ «I am visible –see this Indian face– yet I am invisible. I both blind them with my beak nose and am their blind spot. But I exist, we exist .. They'd like to think I have melted in the pot. But I haven't, we haven't.»
Ibid, p. 86.

¹⁹⁸ «...to push the borders of countries and languages or, better said, to find new languages to express the fluctuating borders . . . ». Guillermo Gómez-Peña (1993), "The border is... (A Manifesto)", en (Id.), *Warrior for Gringostroika: Essays, Performance Texts, and Poetry*, St Paul MN: Graywolf Press, p. 43-44.

de confrontar-se amb el fet que produeixen pensament, conceptes, des de l'heterogeneïtat. Que *el pensament dels marges* sigui homologat i concebut com a Altre assenyalat com a problemàtics als centres designadors que s'exclouen a si mateixos de l'alteritat¹⁹⁹. En aquest sentit, Trinh T. Minh-ha proposa no pensar en termes d'*inversió (reversal)*, sinó de *desplaçament (displacement)*.

Els marges, els llocs on sobrevivim, esdevenen els nostres camps de batalla i el seu destí de pelegrinatge. Així, mentre mirem al voltant i els reclamem com a territori exclusiu nostre, ells ho aproven alegrement, perquè les divisions entre marge i centre han de ser preservades i tan ben delimitades com es pugui, si ambdues posicions han de romandre intactes en les seves relacions de poder. Insisteixo, sense una tasca de desplaçament, els marges poden fàcilment reconfortar el centre en la seva bona voluntat i liberalisme; les estratègies d'inversió [*reversal*] topen així amb els seus propis límits.²⁰⁰

La *reversalitat* i la inversió s'avenen prou bé amb el plànol de la racionalitat i de la consciència on *es pensa* en termes d'oposició i binarietat; així, en totes les seves versions, les figures de l'Amo i de l'Esclau poden girar sobre un eix que les inverteix, o bé poden reflectir-se l'una en l'altra amb més o menys distorsions de la imatge *en qualsevol escenari*. Minh-ha fa servir la imatge d'una porta giratòria per referir-se a aquesta complexa racionalitat que disposa, des del seu eix central, oposicions i codis binaris en plànols i escales diverses, de tal manera que aquest eix resta ocult i força efectiu a l'hora d'ordenar aquest món i traçar límits propers i llunyans. El que cal, diu, és mirar més enllà de la porta giratòria. L'estratègia de desplaçament no nega pas la realitat dels antagonismes, sinó que vol desemmascarar i impugnar les lògiques dominants que tendeixen a fixar *aquesta realitat* en una forma acabada, essencialitzada, sostinguda sobre els eixos naturalitzats que oposen rics i pobres, homes i dones, centres i marges, i on es reproduïxen les relacions de domini que afavoreixen sempre els primers termes de cada oposició. Justament, es tracta de no oblidar que són lògiques produïdes i situades geohistòricament.

¹⁹⁹ Les qüestions relatives a diferència i alteritat són centrals per al plantejament que articula conformisme i espai, de manera que enceten un subtext al llarg del treball; tot i així, són tractades especialment en el cap. 7.2.

²⁰⁰ «The margins, our sites of survival, become our fighting grounds and their site for pilgrimage. Thus, while we turn around and reclaim them as our exclusive territory, they happily approve, for the divisions between margin and center should be preserved, and as clearly demarcated as possible, if the two positions are to remain intact in their power relations. Without a certain work of displacement, again, the margins can easily recomfort the center in its goodwill and liberalism; strategies of reversal thereby meet with their own limits.» Trinh T. Minh-ha (1991), *When the moon waxes red: representation, gender and cultural politics*, New York: Routledge, p. 16.

En la mateixa línia de l'aposta pel desplaçament, Minh-ha recorre als plantejaments de Gayatri Spivak «per tal d'assenyalar la irreductibilitat del marge en totes les explicacions»²⁰¹. No es tracta de guanyar el centre en funció d'una dialèctica ells/nosaltres, sinó de desconstruir aquesta dialèctica, i de denunciar els processos invisibles d'espacialització i de marginalització que comporten les lògiques de dominació que la sostenen (de gènere, econòmiques, culturals, polítiques). El pelegrinatge als marges des del centre no implica un desplaçament real, i ho saben bé pensadores com Minh-ha o Spivak quan expressen les experiències, per exemple, de les poques convidades procedents de l'anomenat 'Tercer Món' en un esdeveniment acadèmic adreçat a la qüestió de les dones al Tercer Món; o que les cambreres i assistentes dels allotjaments dels convidats fossin dones «de color» en un simposi anomenat "Difference: A Special Third World Women Issue"²⁰². La producció de coneixement basada preminentment en un esquema modern i occidental ha comportat i comporta – en la seva evolució fins avui – els seus processos d'espacialització, prou complexos i en diverses escales, des de les aules fins a les xarxes internacionals. En certa manera, aquest és un altre dels "punts cecs" que diverses crítiques atribueixen a *autors* de l'*spatial turn* com Soja, Harvey, Jameson, Giddens i altres. Celebrar un congrés en una capital del "tercer món" és un trasllat des del centre, i no implica pas un desplaçament en l'espai constitutivament diferencial del món que compartim. Com a habitant del món acadèmic, em puc traslladar a vuit mil quilòmetres per assistir a aquell congrés, i conviure amb altres *scholars* en entorns que difícilment em sorprendran. Però a vuit mil quilòmetres i dos-cents metres, puc viure una experiència que trenqui el fil d'aquesta "familiaritat espacial". I anàlogament amb el món de l'empresa o del turisme, per esmentar dos àmbits prou rellevants en la qüestió de la producció de l'espai. Al final, de fet, tal com s'ha expressat en diverses maneres des del pensament de gènere i postcolonial, *els marges són al centre mateix*, de manera que el desplaçament en l'espai diferencial no és (només) una qüestió de distàncies. Si comparteixo un espai amb algú *altre* i jo el gaudeixo com un espai de llibertat mentre aquest altre/a el pateix com un espai d'opressió, els marges són aquí mateix, potser esborrats per una relació de domini "naturalitzada" que m'afavoreix. I tant les formes de relació (de gènere, ètnica, socioeconòmica, laboral, política, etc.) com els espais "compartits" (casa, despatx, aula, centre comercial, carrer, mitjà de transport, etc.) poden ser tan diversos i quotidians com puguem pensar.

²⁰¹ G. Spivak, citada a Minh-ha, T. T., *When the moon...*, ed. cit., p. 17.

²⁰² T. T. Minh-ha (1989), *Woman, Native, Other. Writing on Postcoloniality and Feminism*, Bloomington: Indiana Univ. Press, p. 82-83.

Són molts els textos i autors/es que, especialment des d'aquests àmbits de pensament postcolonial i de gènere, així com de les noves estètiques, han incidit especialment en la radical obertura d'això que amb Lefebvre i Soja anomenem 'tercer espai'. A més de les citades, caldria esmentar noms com els d'Edward Said, bell hooks, Homi Bhabha, Teresa de Lauretis, Frantz Fanon, Donna Haraway, Iris M. Young, Chandra Mohanty, Cindi Katz, Elizabeth Grosz, Prathiba Parmar, Linda McDowell, Liz Bondi i un llarg etcètera difícil d'abastar si estem disposats a escoltar i confrontar-nos amb veus i propostes teòriques i pràctiques heterogènies²⁰³. En tot cas, i això és rellevant aquí, indiquen des d'aquesta heterogeneïtat problemes compartits en major o menor mesura, sense haver de pagar forçosament hipoteques acadèmiques o de consens i, alhora, sense renunciar al treball dels conceptes. Especialment, a més, indiquen una preocupació per la dimensió espacial d'aquests problemes que a la fi són polítics, en tant que impliquen relacions més o menys aparents de dominació. Per això les posicions implicades d'una o altra forma amb un pensament espacialitzat no tenen gaire problema a l'hora d'assumir-se en els marges –espacialitats produïdes, espais viscuts–, ni a l'hora de manllevar eines conceptuals a un *spatial turn* en curs, a condició de mantenir-lo obert, de *desplaçar-lo* permanentment d'esquemes que, presumptament, amenacen d'esclerotitzar-lo o de dur-lo a alguna servitud *involuntària*.

Una aproximació filosòfica

Una qüestió a banda és la que fa referència a com l'*spatial turn*, en els seus modes teòrics, pot generar una certa bipolaritat. En un pol es posaria més l'accent en el llenguatge i en l'ús de termes i metàfores espacials (mapatges, cartografies, topies, espacialitats, llocs, etc.); en l'altre es posaria el pes en la materialitat dels espais viscuts en relació a dinàmiques de dominació, marginalització, etc. Cal prevenir-se: el pensament espacialitzat que aquí es vol assajar per pensar un problema com el del

²⁰³ Aquests i altres noms i referències textuais són recurrents en treballs com: J. A. Agnew i D. N. Livinstone (eds) (2011), *Geographical Knowledge*, London: SAGE, esp. caps. 18 i 32; A. Teverson i S. Upstone (eds) (2011), *Postcolonial Spaces*, London: Palgrave; J. Rendell et al. (eds) (2000), *Gender Space Architecture*, London: Routledge; R. Lewis, S. Mills (eds) (2003), *Feminist Postcolonial Theory*, Edimburgh: Edimburgh Univ. Press; L. McDowell (1999), *Género, identidad y lugar*, Madrid: Cátedra, 2000. Vull esmentar també l'article de S. Hanson, V. Lawson, L. McDowell, R. Nagar. Locating Globalization: Feminist (Re)readings of the Subjects and Spaces of Globalization. *Economic Geography*, 78 (3), Jul. 2002. A més, cal destacar els textos ja citats de Soja (*Thirdspace*), de Gregory (*Geographical Imaginations*), i molt especialment els de Rose (*Feminism and Geography*) i de Massey (*Space, Place and Gender*). Una observació: bell hooks, de qui parlaré també més endavant, escriu i fa escriure aquest que és el seu pseudònim en minúscules.

conformisme és mou a dins del camp de forces que conté els pols, no pas més enllà escapant en una o altra direcció de la gravetat/gravidesa de problemes “mundans” com aquest. Cal defugir discursos autoreferents que no *toquen* el món, de la mateixa manera que cal defugir la temptació de pensar que condicions materials o identitats aparentment sòlides puguin parlar per elles mateixes.

Una aproximació filosòfica a l'*spatial turn*, ha de ser, en aquest sentit, cauta. Que la filosofia faci tractes amb modes de “pensament situat” des de fa temps no ens ha de dur a conclusions precipitades. ‘Situat’ no té per què implicar una atenció a la dimensió espacial en els termes que hem vist fins ara, de la mateixa manera que ‘context’ i ‘espai’ no són sinònims i cal matisar els seus significats en cada ús. Quant al que es tendeix a concebre com a “pensament en situació”, en un sentit ampli, és a dir, aquell que en un o altre grau incorpora i visibilitza el context en el qual es produeix, uns poden veure l’inici d’aquest tracte en el materialisme històric del segle XIX, altres en les fenomenologies i existencialismes d’inicis del XX, altres en les epistemologies feministes de les darreres dècades del segle passat²⁰⁴. I es podrien argumentar d’altres opcions, per descomptat. En una actitud com aquesta, la de buscar precedents i posar dates, però, ja hi podem veure un problema seriós. Com abans amb la noció de forma, amb l’espai no es tracta ara tampoc de fer una història (filosòfica) de les idees. Si interessen autors i textos filosòfics en relació a la qüestió de l’espai, no és pas aquí amb un ànim historiogràfic. Més aviat es tracta d’intentar estar a l’alçada del nostre present, de restar atents a un possible canvi epistèmic, del qual un *pensament espacialitzat* en seria un indicador: com es mouen els límits entre els sabers i el no-saber en relació a problemes emergents o que emergeixen en noves formes; i en cada context geohistòric, les nocions, percepció, usos i pràctiques de l’espai es corresponen amb uns camps d’experiència possible i de concebibilitat. En aquest punt, per tant, més que apel·lar a una filosofia de l’espai, a una història, es tracta de veure l'*spatial turn* com un indicador de problemes, de modes de pensar, de dir i de fer, al qual podem fer una aproximació filosòfica. I, de fet, no és casual ni deixa de tenir rellevància que els textos certament diversos esmentats més amunt, als quals podem atribuir aquest gir espacial, assenyalin recurrentment, al seu torn, textos filosòfics en els quals han detectat altres modes de pensar i eines conceptuals adients. Sobretot, de Lefebvre i Foucault. Però també de Benjamin, Merleau-Ponty, de Certeau, Serres, Arendt, Wittgenstein, Butler o altres, segons el cas. I des d’aquí hi ha hagut confrontacions amb Plató i Aristòtil, Descartes, Kant, Bergson,

²⁰⁴ Per descomptat que aquí em refereixo a una noció ben àmplia, i no pas a un terme concret. Si fos així, caldria esmentar l’expressió “situated knowledges” de Donna Haraway (1991, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*).

Heidegger... Ara podem reproduir aquella qüestió que Giddens formulava en termes de la relació entre teoria social i geografia: des d'ambits foranis a la filosofia, ciències socials, estudis literaris, estètiques i, sobretot, des de la geografia, hi ha hagut una tasca de lectura i recerca filosòfica per tal de trobar eines per a un pensament espacialitzat; cal posar en qüestió que des de la filosofia s'hagi fet una tasca proporcional inversa. Tot i que potser la qüestió queda rebaixada i posada en una escala raonable en la mesura que estiguem oberts a un pensament transdisciplinari, el qual, més que esborrar límits entre camps de saber, impugna la rigidesa dels nostres moderns i persistents ordenaments i disciplinarització de sabers. En altres paraules: aquí no es tracta ni de renovar la filosofia –la filosofia no és forma o contingut renovable, sinó un exercici–, ni de reivindicar per a la filosofia un paper fonamental o fonamentador per a l'*spatial turn*.

En tot cas, i per acotar la qüestió, en el nostre entorn filosòfic proper hi ha hagut confluències des del camp de la filosofia amb el gir espacial. Un punt de referència el podríem posar en dos textos que José Luis Pardo va publicar a començaments dels 90: *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar* i *Las formas de la exterioridad*²⁰⁵. Es pot dir que el segon és un aprofundiment en la qüestió encetada en el primer: el desafiament de pensar l'espai com a exterioritat; una exterioritat irreductible que, com a éssers *existents*, ens constitueix. Això implica, podríem dir aquí, un "girar la pell" dels discursos que, ben instal·lats en el centre de la nostra tradició de pensament, han expulsat justament aquesta exterioritat fent abstracció de l'espai per tal de subordinar-lo en modes diversos al logos, a la consciència, al temps. Tractaré aquesta subordinació en el capítol següent –del qual els textos de Pardo en són un suport–, de manera que aquí interessa, més aviat, destacar alguns punts d'aquesta confluència amb un *spatial turn* que, tot i això, no resulta explícita. A *Sobre los espacios*, Pardo exemplifica el desafiament que suposa assumir plenament la irreductibilitat de l'exterioritat –ergo, dels espais– al pensament i al llenguatge, a partir del "vertigen" que pateix Sorger, protagonista d'un text de Peter Handke (*Lento Regreso*, 1979). I el vertigen d'aquest geòleg de professió consisteix a constatar, efectivament, la irreductibilitat entre dues *històries* «entre las que no cabe comparación porque carecen de medida común, la historia de la humanidad y la historia de los movimientos y formaciones terrestres»²⁰⁶. En aquesta referència literària hi trobem els dos vessants de la qüestió. D'una banda, el que mira críticament a la bastida de discursos i pràctiques que unifica antropocèntricament totes les històries en una Història que, des de l'escala humana, és

²⁰⁵ J.L. Pardo (1991), *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*, Barcelona: Ediciones del Serbal; (Id.) (1992), *Las formas de la exterioridad*, Valencia: Pre-textos.

²⁰⁶ J.L. Pardo, *Sobre los espacios*, ed. cit, p. 31.

capaç de mirar enrere i endavant estirant el temps fins on el seu domini logotècnic ho faci possible. En relació a aquest punt, Pardo no combrega amb la idea que amb la caiguda postmoderna dels grans metarelats, amb “la fi de la Història”, advingui, en època global, una sort de recuperació de l’espai, més enllà de l’ús creixent de metàfores espacials. És justament l’altre vessant, el que afronta el repte i els efectes ontològics i epistemològics del que Pardo anomena “una geografia del pensament”, el que cal posar a treballar contra noves formes de *metaforització* de l’espai, és a dir, contra noves formes de conjugar l’expulsió o esborrament de l’exterioritat. O no tan noves: si bé és cert que historicismes i positivismes han estat sotmesos a la crítica postmoderna, també ho és que aquesta mateixa crítica ha tingut un ampli suport en constructivismes hereus del gir lingüístic, és a dir, en esquemes on el llenguatge, el signe, tenen una força centrípeta tal que absorbeixen la referència, l’exterioritat. En els termes de debats ja clàssics, el sentit fagocita la referència, la realitat s’exhaureix en la idea. Així, com assenyala Carlo Piazzini després d’haver esmentat justament Pardo unes línies més amunt,

... el giro espacial constituye una alternativa para el establecimiento de epistemologías y ontologías que, sin efectuar un retorno al enfoque positivista del conocimiento, tampoco estarían dispuestas a conceder que el conocimiento de la realidad es solamente una construcción autorreferencial del mundo. (...) [P]ropone una salida al largo debate entre el conocimiento como reflejo de la realidad y el conocimiento como construcción de la realidad.²⁰⁷

En una reflexió filosòficament centrada, Pardo assumeix l’emergència d’un pensament obert a les exterioritats, als espais de la diferència que no permeten clausures o reduccions d’unes formes d’*aprehensió/prensió* del món sobre unes altres. La pròpia posició no ha de ser només assenyalada, visibilitzada, sinó descoberta en la seva complexitat, qüestionada, per tal de fer-la susceptible de *des-plaçaments*. En un sentit *estètic* obert, aquell que remet abans que res a cossos sensibles que ocupen i produeixen espai, que *tenen lloc*, Pardo al·ludeix a aquella possibilitat de canvi epistèmic del qual un pensament de l’espai en seria indicador: «Así, el “cambio de pensamiento” precipitado por el *pensamiento del espacio* se refiere a la posibilidad de un pensamiento visual, un pensamiento tàctil, sonoro, olfativo, etc.»²⁰⁸. Sobre els modes heretats de veure, de percebre, de dir, llegir i pensar, cal doncs una tasca arqueològica i genealògica,

²⁰⁷ C. E. Piazzini (2011). Para las geografías del tiempo. Buscando los espacios de la historia. En C. Guerra, M. Pérez y C. Tapia. (eds), *El Territorio como “demo”: demo(a)grafías, demo(a)cracias y epidemias*, Sevilla: UNIA, p. 27-28.

²⁰⁸ J.L. Pardo, *Las formas de la exterioridad*, ed. cit., p. 360-1. Les cursives són meves.

i en aquest sentit Pardo mateix emparenta la seva geografia del pensament amb estratègies posades en joc per Nietzsche i Foucault, de la mateixa manera que, amb Benjamin, assenyalava problemàticament la qüestió de l'experiència, d'una "pobresa d'experiència" que no es deixa copsar en una sola faceta, en una sola cara, o com a efecte de tal o qual causa. En tot cas, però, és indicadora de reduccionismes operats sobre l'espai, sobre l'exterioritat.

Pels voltants d'aquests anys en què Pardo publicava aquests textos "espacials", hi ha una referència ineludible quant a la recepció filosòfica del gir espacial. Es tracta de la trilogia de textos de Luis Castro Nogueira dedicada a l'experiència de l'espai i el temps en la Modernitat: *Ensayo general para un ballet anarquista* (1986, en col·laboració amb M.H. de Ossorno), *Tiempos modernos* (1991) i el text culminant i que es confronta explícitament amb l'*spatial turn*, *La risa del espacio* (1997)²⁰⁹. Una *tri-topo-logia*, es podria ben bé dir.

Ja en el text de 1986, Castro Nogueira, davant la constatació de l'emergència de «categories cartogràfiques» en el pensament contemporani, planteja la qüestió problemàtica de com la inèrcia de les epistemologies modernes, amb la seva maledicció sobre l'espai, obstaculitza el desenvolupament del que més endavant anomenarà «una raó topològica». O senzillament, d'una *topo-lògica* sense defugir la seva aporia constitutiva: la que posa en relació d'irreductibilitat els *logoi* i els *topoi*. Nova expressió de denuncia de l'absorció i clausura moderna dels segon terme, la maleïda exterioritat, per part del primer, *interior*, fonamental, fonamentador. En aquest primer text combatiu, els autors posen en joc la possibilitat del que ells mateixos anomenen 'una epistemologia llibertària', alliberada i alliberadora d'autoritats epistemològiques apreses, assumides, naturalitzades, *interioritzades*. Es tracta d'un text breu, lúcida, provocador, d'on convé aquí destacar, primer, una relació ambivalent amb els productes d'aquells que anomenen «els cartògrafs»: no pas geògrafs o les primeres emergències d'un *spatial turn* que encara no es coneix com a tal; es tracta de Foucault, Deleuze, Baudrillard o, més aviat, dels seus mapes del poder, mapes del desig, metamapes del simulacre. D'una banda, aquests cartògrafs del pensament, diuen els autors, albiren o apunten cap a un espai diferencial i han estat capaços –en especial els dos primers– de crear un veritable llenguatge topològic, però no salten a un *a fora* que queda absolutitzat i, així, pres en les cadenes de les paraules, dels significants, de les

²⁰⁹ L. Castro Nogueira y M.H. de Ossorno, M.H. (1986), *Ensayo general para un ballet anarquista*, Madrid: Ed. Libertarias; L. Castro Nogueira (1991), *Tiempos modernos*, Granada: La General; (Id., 1997), *La risa del espacio*, Madrid: Tecnos, 1997.

imatges²¹⁰. Més endavant, Castro Nogueira desactivarà aquesta ambivalència cap a un Foucault menys associat a Deleuze, tot quedant el primer consistentment incorporat al terreny d'una raó, ara sí, topològica i oberta ja a un gir espacial en curs. En segon lloc, potser una mica sorprenentment, hi trobem un descobriment del Lefebvre més "llibertari" i "topològic", menys marxista, sense esment a *La production de l'espace*, text de ben segur desconegut aleshores, tot i que havia de ser, com hem vist, catalitzador de l'*spatial turn*. Es tracta del Lefebvre que gravita a l'entorn de *Le droit a la ville*, en el qual no hi ha només una problematització dels espais (del capital), sinó una espacialització dels problemes (del capital). Tot i mostrar un vessant més pràctic que aquells altres pensadors, tampoc aquest Lefebvre, se'ns diu en aquest primer text, arriba a pensar a fons un gir copernicà –que més endavant s'expressarà pròpiament com a gir espacial–.

Tiempos modernos s'enfronta més aviat amb el que Castro Nogueira anomena «espai interior» de la subjectivitat moderna. Amb un registre *arqueològic/crític* de tall explícitament foucaultià, es tracta d'explorar els terrenys de la transformació d'una ànima barroca, un *interior* que s'espacialitza en la seva *extensió* infinita, cap a la desespacialització que operarà decididament una subjectivitat d'arrel kantiana, amb fites destacades en les identifications memòria-temps (Bergson) o ésser-temps (Heidegger), entre d'altres. En tot cas, incorporant aquestes exploracions anteriors, a *La risa del espacio* hi trobem el text més extens i complex, i una aposta decidida per confrontar-se ja obertament amb un *spatial turn* que emergeix en camps diversos per assenyalar un canvi epistèmic i les traces d'una raó topològica. La construcció cartogràfica del text està tramada, doncs, amb noms que aquí ja hem vist: Lefebvre i Foucault, sobretot, i també Benjamin, Merleau-Ponty, Serres, de Certeau, Harvey, Soja, Gregory, Haraway, Jameson, Giddens, etc.

Amb aquests suports emergeix la proposta de Castro Nogueira per pensar l'imaginari espaciotemporal contemporani: la construcció d'un model d'anàlisi basat en la noció de «corbatures de l'espai/temps social». Ell mateix reconeix el deute amb les *epistemes* de Foucault, amb l'*imaginari social* de Castoriadis i amb les *imatges dialèctiques* de Benjamin; aquestes corbatures pròpies d'una configuració social geohistòrica marquen un camp de possibles: límits, trajectòries, centres de gravetat, llocs. Fan referència a la materialitat dels espais produïts; materialitat construïda, però també simbòlica i imaginària. Espacialitzacions tan singulars com les temporalitats que hi són tramades, de manera que en aquestes corbatures espaciotemporals es mostra el grau d'alteritat entre

²¹⁰ Cf., *Ensayo general...*, op. cit, p. 90-92.

configuracions diverses. Un efecte interessant i que més endavant rescatarem és la idea que cada configuració social tendeix a pensar-se a si mateixa amb «corbatura zero», és a dir, com si les formes d'experiència pròpies fossin les naturals. Però el zero no és possible: hi ha “tensors” externs i interns que les fan singulars, que les *pleguen*. Externs: pràctiques materials constructives, trames discursives, codis visuals. Interiors: pràctiques i relacions individuals que es tramen en una determinada forma amb facultats diverses (desig, memòria, imaginació, raó), estratègies de poder. Tot desplegant aquest aparell analític, Castro Nogueira anirà dialogant amb els seus referents teòrics de l'*spatial turn*, segons es mogui en la dimensió externa de la corbatura (Lefebvre, Harvey, etc.) o en la dimensió interna, referida sobretot a l'*habitus* espaciotemporal dels individus (Jameson, Bourdieu, Giddens, etc.). I Foucault, sobre qui cal aturar-se un moment.

La crítica a la “metafísica de l'espai social tardomodern” de Deleuze i Guattari²¹¹ juga un paper important a l'hora de calibrar l'abast de certs discursos *de tall cartogràfic*, d'una banda, i per tal de rescatar i consolidar la incorporació de la figura de Foucault en la tasca de construcció d'aquesta raó topològica. I des de l'assaig d'un pensament espacialitzat no resta més que subscriure la conclusió general: en el llenguatge espacial plantejat –ja des del títol– a *Mille plateaux*, se'ns escamoteja justament l'espai, les espacialitats, els llocs. Deixant a banda un moment la crítica de Castro Nogueira, és ben cert que es poden ponderar les virtuts que, *en un determinat pla analític*, pugui tenir per tal de donar compte de les formes, implicacions i efectes del capitalisme tardomodern, entès aquest com a *megamàquina* capaç de combinar els dos tipus bàsics de màquines socials de guerra: les estatals, fixadores de formes d'organització i normalització, i les nomàdiques, aquelles que resisteixen o ataquen les primeres des del seu interior o des de l'exterior dels seus límits territorials. El capitalisme operaria des de la immanència d'una axiomàtica, i no pas des de la transcendència d'una unitat formal, entenent aquesta axiomàtica no com a principis o fórmules preestablertes, sinó com a «enunciados operatorios que constituyen la forma semiológica del Capital, y que entran como partes componentes en los agenciamientos de producción, de circulación y de consumo»²¹². Això, certament, obre la porta a una analítica *altra* dels processos de subjectivació/subjecció i de la forma contracte, que seria l'expressió jurídica de la subjecció social. En bona mesura, perquè «estamos ante la reinención de una máquina en la que los hombres son las partes constituyentes, en lugar de ser los obreros y

²¹¹ Ibid., p. 69 i ss.

²¹² G. Deleuze y F. Guattari (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos, p. 466.

usuarios sujetos a ella»²¹³, de forma que relacions home-màquina abans concebudes com a irreversibles, esdevenen ara reversibles: la relació *maquínica* amb la informació o amb els productes financers són, abans que d'ús, de «mutua comunicació interna». Es posen en entredit, en tot cas, esquemes heretats per pensar les formes de la dominació i de control social. Certament, podem pensar la nostra relació amb el giny que ens connecta a xarxes “socials” globals en aquests termes (l'exemple que posaven els autors el 1980 és el de la televisió). Ara bé, el problema arriba quan es fa patent que per a emprar aquesta analítica cal assumir unes premisses i una bastida teòrica que projecten rizomes, cossos sense òrgans i *mille plateaux* des d'un esquema bàsic d'oposicions binàries: sobrecodificació/descodificació, molar/mol·lecular, dur/flexible, macro/micro, organisme/cos-sense-òrgans, territorialització/desterritorialització, estat/nòmades, arborescent/rizomàtic... i la que interessa destacar aquí: espai-estriat/espai-llis. I tornem a la crítica de Castro Nogueira: malgrat l'aparent radicalitat de la proposta, Deleuze i Guattari no aconsegueixen sortir de l'imaginari espaciotemporal modern. Els autors defensaran que la binarietat no és dicotòmica sinó transformacional (cada pol està contingut en l'altre), però això no elimina el problema de l'«arquetípica dualidad originaria». El punt i l'extensió de l'espai estriat, administrat i organitzat *versus* el vector i el trajecte de l'espai llis nomàdic. *Progrés vs. esdevenir*, a la fi. D'una banda, no deixa de tenir rellevància que per a mostrar les “espacialitats” de les màquines de guerra estatals i nòmades es faci servir un exemple amb *taulers de joc*: escacs *vs.* go²¹⁴. D'altra banda, no són gens casuals, com mostra Castro Nogueira, les referències a Paul Virilio, aquell que fa “desaparèixer” l'espai, i a Henri Bergson, aquell que l'expulsa: en l'aposta final per la via nòmada, l'espai llis –el qual, avisen els autors, pot ser tant alliberador com diabòlic; però, a la fi, cal apostar– pren el model de la *durée* bergsoniana. Es reproduïx, amb els seus efectes ontoepistemològics, el gest modern de mantenir l'espai *a distància*: de la raó, del subjecte, de la història, de l'ésser-temps, de les imatges o del llenguatge.

Ja ho hem anat veient: Foucault és, d'una o altra forma, referència directa o indirecta en la diversitat de posicions que poblen constel·lativament un *spatial turn* del pensament: les geografies, les històries espacials, pensaments de gènere i postcolonials, sociologies, estètiques... I si bé és cert que, contra les epistemologies del temps, és recurrent abordar el Foucault espacial per la banda d'aquells pocs textos breus i “secundaris” en els quals parla i pensa explícitament l'espai²¹⁵, també ho és, com mostra Castro

²¹³ Ibid., p. 463.

²¹⁴ Ibid., p. 360-361.

²¹⁵ Publicats com a articles: “Le langage de l'espace” (*Critique*, 203, 1964); “Des espaces autres” (conferència pronunciada el 1967, però Foucault no va autoritzar la publicació fins el 1984: *Architecture*,

Nogueira, que el pas rellevant està en veure el gruix de la construcció arqueològica i genealògica del francès com un pensament pròpiament espacial ja des de l'inici: «en Foucault toda la èpica burguesa del tiempo, incluida la marxista, se contempla desde los lugares, desde los *topoi*, convertidos ahora en una fábrica inagotable de pensamientos, de *scotomas*, de heridas espaciales.»²¹⁶ Castro Nogueira, lluny de posicions *especialistes en Foucault* i prop de posicions *espacialistes de Foucault*, no combrega amb l'anàlisi d'autor i obra: del Foucault que passaria per períodes poc reconciliables o que, com a mínim, semblen *estar per una altra cosa* –saber, poder, subjecte–; de la distinció “metodològica” d'arqueologia, genealogia i anàlisi de les formes de subjectivitat; i un etc. academicista. Més aviat es tracta de veure i calibrar –també críticament– les eines d'un mode de fer que expulsa aquestes lectures, aquesta *llegibilitat*, per tal d'explorar terrenys (geo)històrics, epistèmics, camps d'experiència i de concebibilitat, «desde el espacio y los lugares, desde una mirada a ras de suelo, desde una mirada espacial», sense perdre la capacitat –ans al contrari!– d'“elevant” conceptes operatius que permeten fer-hi talls, cales profundes. Conceptes espacialitzats, doncs.

En aquest sentit, faig ara un esbós de traç gruixut per fites textuais foucaultianes que indicaria un rerefons topològic des d'aproximacions a terrenys diversos, no pas per aplanar la seva complexitat en *una* topologia, sinó per descobrir dimensions *topològiques* complexes i diverses en relació a un mode de pensament que no es deixa clausurar sobre si mateix. A *La historia de la locura en la época clásica* (1961) se'n mostra la bogeria, esdevinguda malaltia mental, com una experiència que, a Occident del segle XVII, entra en un *espai tècnic controlat*. La noció d'experiència indeslligable de la seva dimensió espaciotemporal constitutiva és bàsica –i travessa els textos de Foucault, tant si refereix a camps d'experiència com a l'experiència dels individus– per entendre com justament, en aquell context, una experiència moderna en construcció exclou la bogeria i altres terrenys “contaminants” dels ordres emergents, i ho fa a través d'espacialitzacions ordenadores, tant a nivell simbòlic (a dins/a fora), com legal-operatiu (ordre/desordre) i físic-material (espais de tancament). A *El nacimiento de la clínica* (1963), el pensament de l'espai se centra en el cos, amb la medicina moderna que comença a configurar-se a finals del segle XVIII a partir de l'escissió entre l'ull mèdic modern que mira i el cos malalt que és objecte de la mirada: «Es menester colocarse y, de una vez por todas, mantenerse en el nivel de la *espacialización* y de la *verbalización*

Movement, Continuité, n. 5); “Questions a Michel Foucault sur la géographie” (entrevista, a *Herodote*, n.1, 1976). A la bibliografia hi ha referència de traduccions al castellà. Els dos últims són recurrentment citats en els entorns del gir espacial. Al final de l'apartat n'incloc algunes cites.

²¹⁶ L. Castro Nogueira, *La risa del espacio*, ed, cit., p. 178.

fundamentales de lo patológico, allá de donde surge y se recoge la mirada locuaz que el médico posa sobre el corazón venenoso de las cosas»²¹⁷. Així, l'espai esdevé lloc d'imposició de la mirada, ahora que es conforma l'espai hospitalari i es consolida un esquema que articula espai i visualitat, tot mostrant ara les relacions i estratègies del poder de la (in)visibilització i (in)diferenciació. A *Las palabras y las cosas* (1966) la noció cabdal d'*episteme* fa referència a la pregunta per les condicions de possibilitat del saber –a priori històric–, és a dir pel nivell d'allò que arqueològicament ha fet possible un camp epistemològic, un ordenament dels sabers. En termes de Foucault: «qué modalidades del orden han sido reconocidas, puestas, *anudadas con el espacio y el tiempo*, para formar el pedestal positivo de los conocimientos»²¹⁸, sempre entenent, doncs, que –fora de *línies* temporals– les discontinuïtats històriques *estan fetes de llocs*, com diu Ethington. En *El orden del discurso* (1970) es reprèn una idea anterior vinculada a l'àmbit literari (“Lenguaje y literatura”, dues conferències de 1964): el llenguatge és espai, aquell que mostren les relacions entre signes i significants en un ordre sincrònic, però ara pensat des de les relacions de força, de poder dels discursos. Discursos que no tenen com a font figures d'autoritat o disciplinàries, sinó aquells *ordres epistèmics* articulats amb ordres de distribucions i relacions de poder, i *tramats amb espais i temps*. A *Vigilar y castigar* (1975) tracta l'emergència moderna de la societat disciplinària, gran màquina que mostra la co-implicació de sabers, poders, espais i temps per tal d'inscriure cossos en espacialitats produïdes sota principis de distribució i control. Així,

Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa; (...). Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no lo son (...). Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar.²¹⁹

Foucault mostra, des d'aquesta aproximació, una altra manera de conjugar la producció/apropiació moderna d'un espai que esdevé operatiu, controlable i gestionable. Sota epígrafs anteriors ho vèiem en els termes de la “invenció” dels nous continents des de l'àmbit d'una història que s'espacialitza, i també en els termes de la producció capitalista de l'espai. Sens dubte, aquesta articulació d'àmbits diversos que indiquen un terreny comú ha de servir per evitar certes clausures conceptuals: la producció de l'espai, els processos d'espacialització, no són exclusius d'un mode de

²¹⁷ M. Foucault (1963), *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México: Siglo XXI, 2001, p. 4.

²¹⁸ M. Foucault (1966), *Las palabras y las cosas*, Madrid: S. XXI, 1999, p. 7. Les cursives són meves.

²¹⁹ M. Foucault (1975), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 146-147.

producció o dels modes de producció en general, sinó que justament assenyalen les discontinuïtats geohistòriques on aquests han emergit. En aquest sentit, és del tot significatiu el fet que, en relació a la qüestió de la producció de l'espai, la relectura del paràgraf citat literalment ens suggereixi una certa confluència "natural" entre modes disciplinaris, colonials i capitalistes. Castro Nogueira cita el propi Soja per llançar una advertència que a partir d'aquí incorporem i considerem necessària, quan afirma «la necesidad de un replanteamiento teórico no sólo de las prácticas espaciales capitalistas sino también de las abstracciones filosóficas de la moderna epistemología y ontología.»²²⁰

I de retorn a *La risa del espacio*, Castro Nogueira es pregunta per què els darrers textos de Foucault, dedicats a l'experiència ètica d'un subjecte que havia estat posat a distància en les perspectives arqueològica i genealògica, impliquen una "distància grega", al·ludint a la contextualització en la Grècia clàssica i l'helenisme. Cap problema, diu Castro Nogueira, amb aquest exercici d'extensió d'una raó topològica que ara refereix a un subjecte que, implicat en camps d'experiència travessats i constituïts per relacions de saber i de poder, afecta i es afectat pels espais que habita. Potser es tractaria, continua, de trobar per a qüestions de gran calat com «el acceso del sujeto a la verdad sobre sí mismo como resistencia frente al poder»²²¹ –un poder que opera espacialment–, un terreny "autònom", allunyat de les trampes desespacialitzadores que les pròpies estratègies foucaultianes desemmascaren per a la Modernitat. En tot cas, i sense aprofundir-hi més, cal prendre's amb precaució el tall o fuga que per a alguns Foucault operaria en els darrers escrits.

Amb Castro Nogueira veiem com Foucault, tal com passa amb Lefebvre, queda incorporat *topològicament* al subtext, si més no, d'un pensament espacialitzat del nostre present; Foucault i Lefebvre mateixos com a *llocs*, no pas com a figures d'autoritat.

Finalment, aquells breus textos on Foucault parla o és convidat a parlar sobre l'espai no tenen pas una relació d'alteritat amb la tasca, potser discontinua, *topològica*, d'assajar altres formes de pensar el present²²². A contracorrent de la norma acadèmica que demana situar les cites a començament de capítol o apartat, destaco ara uns fragments:

²²⁰ L. Castro Nogueira, *La risa del espacio*, ed. cit., p. 221.

²²¹ *Ibid.*, p. 303 i ss. Aquestes darreres fites textuais de Foucault serien els dos darrers volums de *Historia de la sexualidad* (1984).

²²² Les versions castellanes dels aquí citats, publicades a M. Foucault, *Obras esenciales*, Barcelona, Paidós, 1992, vols. III i II respectivament.

La inquietud de hoy concierne fundamentalmente al espacio, sin duda mucho más que al tiempo; el tiempo no aparece probablemente sino como uno de esos juegos de distribución posibles entre los elementos que se reparten en el espacio.

[...]

No vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior sería posible situar individuos o cosas. (...), vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto.

M. FOUCAULT, *Espacios diferentes*

(...) la formación de los discursos y la genealogía del saber deben ser analizados a partir no de tipos de conciencia, de modalidades de percepción o de formas de ideologías, sino de tácticas y estrategias de poder. Tácticas y estrategias que se despliegan a través de implantaciones, de distribuciones, de divisiones, de controles de territorios, de organizaciones de espacios que podrían constituir una especie de geopolítica (...).

M. FOUCAULT, *Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía*

3.4. Espai, espacialitat, lloc

En bona part, l'acotació dels usos del terme relatiu a l'espai ja ha estat indicada, si més no, en el desenvolupament dels plantejaments fets al llarg del capítol. De fet, com s'ha volgut mostrar, es tracta alhora de *conceptualitzar l'espai* i *d'espacialitzar el concepte*, és a dir, que en la mesura en què defugim la mera (re)presentació de l'espai en un objecte (mecanisme d'objectualització) o en un text (mecanisme de textualització), acceptem el desafiament de la *radical openness* dels espais que ens constitueixen com a éssers que fan, que parlen i que pensen. En tot cas, aquí exposaré sintèticament aquestes acotacions, en el benentès que s'impliquen amb les hipòtesis que es van desplegant al llarg d'aquest treball, associades a una constel·lació conceptual en construcció.

I cal començar per l'espai mateix, el terme més vague i complex. Quant a la vaguetat, el cas és similar al del terme 'forma'. En l'ús corrent i quotidià, fem servir 'espai' amb usos tan diversos que li donen una plasticitat enorme. Si sentim discutir a una parella i escoltem "em falta espai", és ben probable que la cosa no vagi d'uns metres quadrats. En tot cas, que ho haguem escoltat tindrà a veure, en part, amb el fet que hem entrat en el seu un *espai acústic*. Si en volguéssim fer un relat, potser tindrem interès en la reflexió sobre nous *espais literaris*, assumpte que de ben segur no mobilitza forces com les que requereix *la conquesta de l'espai*. Podem obrir un *espai de temps* per pensar-hi, en això mateix, i segur que, amb altres interessats, trobarem confluències, *espais comuns*. I

sempre hi ha la possibilitat que, justament ara que ens interessa, en sentim parlar als *espais informatius* de la nostra cadena televisiva d'ús diari, al marge que ho haguem pogut trobar a l'*espai virtual* d'internet... En fi, qui vulgui copsar alguna cosa d'aquesta dispersió de l'espai, dels espais, en les nostres pràctiques i maneres de parlar quotidianes, pot llegir els exercicis literaris de Georges Perec: «Los hay de todos los tamaños y especies, para todos los usos y para todas las funciones. Vivir es pasar de un espacio a otro haciendo lo posible para no golpearse.»²²³

En bona mesura, és clar, aquest caire difús en els usos del terme té a veure amb la complexitat conceptual, la qual hem d'entendre en un doble sentit. D'una banda, l'espai és *objecte* d'uns camps de saber científicotècnics sobre els quals hi ha un "consens modern construït" a l'hora de cedir-los la capacitat de dir-nos què i com és l'espai: la física-matemàtica, la geografia i el tàndem urbanisme/arquitectura. Sense entrar ara en detalls, amb el gir subjectivista en els inicis de la Modernitat, les revolucions científiques i el cartesianisme, emergeix un procés d'abstracció (etimològicament, *separació*) de l'espai, convertit primer en *res extensa*, que habilitarà progressivament aquesta funcionalització dels sabers d'un espai *separat* i objectualitzat en modes propis. Deixant de banda la complexitat de les evolucions teòriques i paradigmes en cada camp, podem dir en sentit genèric –i en el marc de la comprensió moderna– que els sabers fisicomatemàtics ens expliquen què és l'espai on es troben els objectes i en el qual tenen lloc els processos i fenòmens en el nostre univers físic, quines són les seves propietats i quines lleis hi regeixen; la geografia ha tractat tradicionalment la descripció dels espais de la Terra en diverses escales, i, en un nivell també explicatiu, dels processos de relació entre llocs i de distribució espacial d'elements, tant des del punt de vista natural com dels afers humans; urbanisme i arquitectura tenen com a objecte els espais construïts, habitatges, edificis i trames urbanes. Així, en relació a les concepcions de l'espai, tenim accés a distincions com absolut/relatiu, urbà/rural, públic/privat, material/virtual i altres.

Hi ha, d'altra banda, l'altra font de complexitat, i que té a veure amb el fet que l'espai, els espais, els llocs, ens constitueixen existencialment. Ho havíem vist amb Merleau-Ponty, i, en altres termes i modulacions, amb Lefebvre, Foucault i, en conjunt, amb les posicions que poblen l'*spatial turn*. Malgrat la gran família de les filosofies de la consciència, els espais de l'experiència ocupen una posició apriorística respecte del

²²³ G. Perec (1974), *Especies de espacios*, Barcelona: Montesinos, 2001. Però no només aquest text; es pot ben dir que Perec és un (d)escriptor dels espais.

subjecte que opera (en, amb) l'espai i respecte de les seves capacitats per elaborar teories sobre l'objecte-espai. Es tracta d'*aprioris* precaris, provisionals, històrics en tot cas, no essencials o determinants, però que contenen forces *conformadores* d'ordre divers.

Quant als usos de la noció d'espai que faig anar en aquest treball, la consideració preeminent és que no es poden deslligar d'un posicionament ontoepistemològic que, de moment, s'esbossa en aquest que he anat anomenant *pensament espacialitzat*²²⁴. Així, els usos del terme tindran una acotació condicionada al terreny al qual ens aproximem, de manera que quan es parla d'espai social o d'espai urbà, posem per cas, es parla de problemàtiques diverses; ara bé, aquests usos acotats remetent *sempre* a aquella complexitat irreductible. Podem fer abstraccions, reduccions analítiques i modelitzacions sobre els espais, és clar, a condició que aquestes operacions es mostrin com a tal, de manera que els espais, els espais d'experiència, els espais i l'experiència, no s'esgotin en la seva (re)presentació, en l'operació de posar-los allà al davant d'ulls, subjectes o consciències desespacialitzades elles mateixes. L'espai sempre incorpora la dimensió de l'exterioritat, malgrat que puguem pensar-la habitant interiors, interioritats. L'exterioritat ens travessa; per això som éssers espacials²²⁵.

Quant a les espacialitats, són espais produïts. En l'àmbit de la facticitat els nostres espais són diversos, fragmentaris, canviants. Experimentem multitud d'espais, tant en sentit diacrònic com sincrònic. Són materialitat, volum, extensió, lloc de relacions o de solitud, afectius o inerts, de proximitat o distància, risc o refugi, el lloc de tots o el lloc de la privació, el carrer i l'interior, el camp i la ciutat, a dalt, a baix i entorn, la petita, la mitjana i la gran escala, buit i ple, horitzó, territori, centre, marges, etc. Tot i això, perquè sempre estem ja en situació, perquè diem, pensem i fem en un món compartit que ja hi era i que no abastem, atorguem als espais un sentit, un cert ordre, una forma. Un sentit que pot ser nou o senzillament prestat perquè estem abocats i vivim en

²²⁴ Convé ara matisar una qüestió relativa a aquesta expressió, i és que a algú avesat a la lectura de Foucault li pot causar alguna interferència. Foucault mostra a *Les mots et les choses* com, a partir del s. XVII, es produeix una *espacialització del coneixement* o una *espacialització dels sabers*. Així, l'*episteme* clàssica faria confluïr les condicions de visibilitat i d'enunciació dels fenòmens en un plànol, en un quadre, tot habilitant les operacions d'ordenament i classificació en àmbits de coneixement diversos des d'aquest terreny epistèmic comú. Quan aquí es parla de *pensament espacialitzat* estem, en termes foucaultians, en la pròpia forma d'accés a un nivell arqueològic/genealògic que aborda aquella configuració de sabers i les seves *espacialitzacions*. "Pensament espacialitzat" parla d'un pensament que té una dimensió espacial constitutiva, i no pas d'un procés de roturació "espacial" de les epistemologies històriques. La distinció pensament/coneixement aquí és rellevant.

²²⁵ Cf. J.L. Pardo, *Las formas de la exterioridad*, ed. cit., p. 19 i ss.

contextos socioculturals. Una ciutat no és només una extensió, un plànol, un mer agregat d'edificis i carrers, el conjunt dels qui l'habiten o les institucions que la representen. És una espacialitat, una forma de l'espai a la qual podem atorgar el sentit d'una totalitat concreta. De la mateixa manera que passa amb un mercat ambulat, amb Europa, amb un "resort" de vacances o amb la universitat.

Així, una espacialitat és producte d'un o més processos d'espacialització i, al seu torn, té efectes (re)espacialitzadors. Com deia més amunt, lluny de restar importància a les forces espacialitzadores del "mode de producció" capitalista, aquí s'apunta també a una concepció ampliada des modes de produir espacialitats, més enllà d'allò que entenem *marxianament* amb aquella expressió. En cada entorn geohistòric es donen uns modes de produir espacialitats que travessen tota la seva complexitat sociocultural en escales i àmbits diversos. En els espais produïts hi ha tramades dimensions físiques i materials, sociopolítiques, culturals, simbòliques, ideològiques. Per damunt d'allò que poguéssim entendre com a *espai en brut*, en tant que éssers socials habitem espacialitats, espais produïts, formes espacials. Fins i tot on tendim a concebre l'absència de producció d'espais, a la natura, hi ha espacialització: la natura com a paisatge, com a espai de refugi o de fugida, com a allò altre de l'artifici humà, com a reserva a explotar o a conservar, etc. En cada cas, construïm la *natura* o els *espais naturals* com a espacialitat des del moment en què hi associem o hi projectem valors, imaginaris, sentits, més enllà de si hi ha intervenció material directa o no. La natura és així *forma* i, en efecte, cal entendre les espacialitats com a *formes de l'espai*. Formes que al seu torn, remetent als usos acotats en el capítol precedent. En efecte, la dinàmica de les espacialitats-formes es dona en un pla d'immanència, i són relatives a altres espacialitats, canviants, obertes, inacabades, en un complex que inclou no només relacions de subordinació o complementarietat, sinó relacions contradictòries, de juxtaposició, de simultaneïtat, etc. Per fer-hi només alguns talls simples: l'espacialitat "líquida" dels fluxos financers coexisteix amb l'espacialitat "sòlida" de tanques, murs i barreres a les migracions; l'espacialitat "lliure" de "la república independent de casa meua"²²⁶ coexisteix amb l'espacialitat "controlada" d'un model cívic-securitari de ciutat que m'expulsa del carrer; en un edifici institucional o d'empresa els treballadors comparteixen sovint l'espacialitat "horitzontal" de la planta, on s'hi estableixen certs tipus de relacions amb els companys, amb l'espacialitat "vertical" entre plantes i que estableix altres relacions segons nivells de comandament i jerarquies. Podríem continuar fent talls en espais familiars, educatius,

²²⁶ L'expressió refereix al lema de la cèlebre campanya publicitària que l'empresa Ikea de mobles per a la llar va llançar la primavera de 2006: "Bienvenido a la República Independiente de Tu Casa".

d'oci, etc., tot sabent que aquests talls impliquen ja una simplificació que, per descomptat, té la seva funció analítica. La quantitat d'estrats i articulacions que configuren les espacialitats que habitem, des dels propers entorns quotidians fins a les grans espacialitats geoculturals i administratives, donen idea d'una complexitat, efectivament, irreductible.

En aquest punt, doncs, és crucial entendre les formes de l'espai, les espacialitats, com a *conformades i conformadores*. La nostra relació amb l'espai no és accidental, com ja s'ha assenyalat: ens constitueix i el constituïm. Aquest és un caire que caracteritza també *els llocs*. Tampoc la semàntica del lloc és senzilla i cal fer-ne acotacions per al seu ús. *Tenir lloc* un esdeveniment, *visitar un lloc*, reflexionar sobre *el lloc de l'ésser humà al cosmos*, *fer lloc* a la prestatgeria per encabir-hi un llibre més, *posar cada cosa al seu lloc*, *ocupar un lloc a l'empresa*... En una història de les idees hi ha fites que assenyalen, en efecte, diversos estrats de significat que avui podem trobar en usos diversos: el *topos* aritotèlic, el *lloc com a localització* dels cartògrafs moderns, el *lloc de la veritat* heideggerià o el *lloc identitari* que a finals del segle passat travessava el debat entre liberals i comunitaristes, per esmentar les més rellevants. Però com en ocasions anteriors, la posició aquí és la d'acotar usos tot tenint en compte aquests estrats semàntics.

Per començar, cal tenir en compte que les nocions de lloc van lligades a les formes com conceptualitzem l'espai. Des del segle XVII, la Modernitat ha operat en diversos modes, en efecte, una abstracció de l'espai, separant-lo de la subjectivitat i del temps, d'una banda, i del lloc, de l'altra²²⁷. Des de la preeminència d'un espai concebut com a extensió, suport, plànol o mapa, i essent doncs producte d'una abstracció susceptible de càlcul i gestió, les nocions de lloc han basculat entre dos pols: o bé com a *localització*, com a *lloc concret* amb uns trets propis que alhora són homologables i el fan comparable a altres localitzacions en un espai abstracte; o bé com a *lloc d'una comunitat identitària* singular que, justament, es resisteix a determinats processos de racionalització, d'abstracció i d'homologació. Podem superposar aquest esquema polar a la proposta amb la qual John Agnew, des de la geografia política, distingia els tres vessants constitutius de la idea de lloc²²⁸: *location*, és a dir, localització com a lloc (*site*) d'activitats socials i aglomeracions urbanes, la qual és relativa a altres localitzacions; *locales*, que podríem traduir pròpiament pels llocs, entesos com els marcs materials on es produeixen quotidianament les relacions socials i on es promou la transformació dels

²²⁷ La relació espai-temps moderna és tractada en l'apartat 4.1.

²²⁸ J: Agnew (2011), "Space and Place", en J. Agnew, D. N. Livingstone (eds.), *Geographical Knowledge*, op. cit., 326 i ss.

entorns (espais urbans, llocs de treball, centres comercials, vehicles de transport, etc.); i *sense of place*, sentit del lloc que ens parlaria d'un sentit afectiu de pertinença vinculat a comunitats, històries i tradicions. Així, dins del marc modern de comprensió de l'espai, el lloc apareix com un espai de tensió entre una *corològica* que el depassa (*location* moderna, racional, capitalista) i unes *topològiques* –arrelades en una o altra mesura, heretades o construïdes– que s'hi confrontarien (*sense of place*).

En un esquema simple, allò que es reproduceix és una tendència a la dicotomització espai/lloc en dos sentits: com més a prop de plantejaments nomotètics, explicatius, universalistes i/o de plantejaments estratègics (planificació, expansió, etc.), el lloc apareix més com un obstacle, allò obscur, lligat a sentiments i tradicions, al passat, enfront d'un espai racional que permet ordenar el present i mirar el futur; com més a prop de plantejaments idiogràfics, comprensius, particularistes i/o de plantejaments de resistència a processos homologadors i isomorfitzadors, més apareix el lloc com allò viu, autèntic, únic i singular, com allò que cal preservar, enfront de la fredor d'un espai abstracte lliurat al càlcul i la mesura. En efecte, en la matriu espaciotemporal moderna, l'espai és allò abstracte, objectiu, mesurable, científic i universal, mentre que el lloc és singular, subjectiu, experiencial, emotiu, narratiu²²⁹. A partir dels treballs que apunten a una espacialització de la història, havíem vist més amunt com aquest marc o dimensió espaciotemporal es construeix des del segle XVII al mateix temps que un marc de disposició dels sabers (dimensió epistèmica) i que unes formes de fer en relació als ordres sociopolítics i a l'expansió europea (dimensió operacional), de manera que aquestes tres dimensions interactuen i es conformen les unes a les altres. Així, de la mateixa manera que en els marcs categorials moderns es produeix la contraposició entre explicació i comprensió, objecte i subjecte, universalitat i particularitat, quantitat i qualitat, progrés i tradició, etc., es produeix també, efectivament, la contraposició entre espai i lloc. D'entrada, no convé titllar de modern el conjunt de categories primeres i d'antimodern el segon conjunt d'oposats. Es tracta més bé, com assenyala Carlo Galli, d'incloure'ls ambdós en la dialèctica espacial moderna, «lo que revela que lo Moderno implica ora la ausencia natural de una espacialidad calificada, ora la política geométrica “sin cualidad”, ora, como compensación, la continua producción de “lugar”, como búsqueda de la seguridad no sólo física, sino también emotiva e identitaria»²³⁰. D'altra banda, podem interpretar en aquest joc dialèctic les reaccions alternes entre els

²²⁹ Cf. el ja citat article d'Ethington, *Placing the Past*, p. 481.

²³⁰ C. Galli (2001), *Espacios políticos. La edad moderna i la edad global*, Buenos Aires: Nueva Visión, p. 95.

positivismes i models científistes d'una banda, i els modes de pensament de tall existencialista, fenomenològic i models humanistes de l'altra.

Amb tot, el que es promou en aquest esquema general modern, és una *desespacialització del lloc*, que bàsicament passa a tenir com a referències determinades idees de comunitat, identitat i tradició cultural. En aquest mode conceptual, el que fa singular un lloc és un complex geohistòric en el qual és un esquema històric, unes històries pròpies, allò que singularitza, per damunt d'un *enclavament* geogràfic que tendim a concebre com a context característic. El que cal qüestionar-se és com ha pogut variar l'esquema amb la globalització, entesa com a conjunt de dinàmiques socioeconòmiques vinculades a un canvi paradigmàtic en les formes del capitalisme des dels anys 70 del segle passat. Sens dubte, aquesta qüestió, íntimament vinculada a les formes com concebem, com parlem i com fem ús de les espacialitats i temporalitats avui, és cabdal per comprendre l'aproximació i les tesis que sostenen aquest treball. En el desenvolupament de capítols posteriors se'n dóna compte, però cal avançar ara algunes hipòtesis per tal de fer entenedors els usos i acotacions conceptuals que estic proposant aquí. Allò que ha canviat no ha estat la preeminència del temps sobre l'espai –separat, abstret–, ni els mecanismes d'objectualització o textualització de l'espai; quan més endavant parlo de *(co)herències modernes*, m'hi refereixo en part. El que ha canviat són les formes com es presenten aquesta preeminència i aquests mecanismes que tenen a veure amb altres formes de *metaforització* de l'espai.

L'època global se'ns presenta, en els termes en els quals la pensem espaciotemporalment, sota una aparença paradoxal, contradictòria. Les lògiques *glocalistes* produeixen alhora localitzacions i opacitats –forats negres, invisibles–. En la part visible, els llocs esdevenen *diferències homologables*: és en tant que es diferencien en un plànol de commensurabilitat que atrauen fluxos de capitals diversos; el lloc turístic, la ciutat-marca o aquell petit territori rural amb encant, caràcter, històries i productes propis²³¹; llocs físics, materials, però també llocs i comunitats virtuals. En la part opaca, invisible, en els forats entre fluxos i nodes a la xarxa, els llocs esdevenen residuals, residus sòlids: *banlieues*, marges, pous de conflictes sagnants, zones fosques d'extracció de recursos; esdevenen el que en termes de Foucault anomenaríem 'espais heterotòpics': «son una especie de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque,

²³¹ Per a una part del ventall semàntic de 'lloc' es podria parlar de "lloc *característic*": si un escriu "A place with character" o "Un lugar con carácter propio" en un cercador d'internet, trobarà milers d'entrades, on destaquen, és clar, les d'empreses *tour* operadores. En efecte, les expressions "lloc amb caràcter" i "lloc amb encant" ens són ben familiars, avui.

sin embargo, resulten efectivamente localizables»²³², *llocs-sense-lloc*, per tant. I entre les localitzacions homologables i els llocs-sense-lloc, els no-llocs, espais de trànsit que no admeten la permanència ni aporten sentit social/civil als usuaris: aeroports, autopistes, línies marítimes mercantils, etc.²³³ Massimo Cacciari, en aquest context que ell anomena “postmetropolità”, es pregunta com és possible viure sense lloc quan, a la fi, des del nostre propi cos *som lloc*: «Pedimos al mundo exterior que se disuelva en virtual mientras seguimos siendo el lugar de nuestro cuerpo (...).¿Cómo podemos hacer convivir el lugar que somos con la eliminación externa de todo lugar»²³⁴.

Si cal repensar la noció de lloc, i pensar-la *també* políticament en termes que defugin uns marcs de sentit heretats, cal fer-ho replantejant-nos les categories espacials i temporals de què disposem. I aquesta és en certa manera una qüestió cabdal per a gran part, si més no, de les posicions que configuren l'*spatial turn*. En especial per a Doreen Massey, de qui prendré alguns plantejaments per tal d'elaborar una aproximació a la reconsideració del lloc i tancar, ni que sigui provisionalment, aquesta acotació d'usos conceptuals²³⁵.

El primer que es constata és una incomprensió global del lloc, dels llocs. Massey adverteix que és justament un determinat marc tardomodern de comprensió, bastit en un «pensament a-espacial», el que parla i opera en termes d'acceleració, instantaneïtat, esborrament de barreres espacials, ciutat global, etc. En efecte, com vèiem, en aquesta bastida conceptual, al lloc no li queda més que esdevenir localització, lloc-sense-lloc o no-lloc. O, encara, comunitat identitària refractària a aquestes dinàmiques aparentment inevitables, i aleshores el lloc esdevé reaccionari, refugi. Ara bé, comunitat i lloc no són el mateix. En certa manera, el lloc ha estat construït, en aquesta lògica, des dels límits, és a dir, des de la demarcació que separa un nosaltres identitàri dels altres. La dimensió política, si hi és, arriba a posteriori, com a defensa o com a reivindicació d'allò que s'atresora dins dels límits. Des d'un pensament espacial(itzat), aquestes categoritzacions són posades en entredit. En efecte, s'eviten d'entrada conceptualitzacions reductivistes de l'espai, el qual mai resta conclòs; especialment, la tendència moderna a concebre

²³² M. Foucault, “Espacios diferentes”, ed. cit., p. 435.

²³³ Cf. M. Augé (1992), *Los no-lugares: espacios del anonimato, una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1993; Z. Bauman (2000), *Modernidad líquida*, México DF: FCE, esp. cap. 3.

²³⁴ M. Cacciari (2004), *La ciudad*, Barcelona: Gustavo Gili, 2009, p. 47.

²³⁵ Cf. esp. els tres articles de Massey traduïts i inclosos a A. Albet i N. Benach, *Doreen Massey...*, op. cit.: “Un sentido global del lugar” (1991), p. 112-129; “Imaginar la globalización: las geometrías del poder del tiempo-espacio” (1999), p. 130-155; “La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones” (1999), p. 156-181.

l'espai geogràfic com *ja dividit* en localitats, llocs, regions, un espai ja dividit sobre el qual es representen formes particulars d'organització social (estats, nacions, comunitats, ètnies, cultures regionals, etc.). D'aquí prové una visió essencialista dels llocs contraposada a una visió formalista de l'espai. Però espai i lloc no tenen per què estar en una relació dicotòmica: si l'espai ens constitueix i alhora el constituïm, si des del nostre cos som lloc, no té sentit contraposar-los. Caldrà veure, més aviat, què fa "el sentit d'un lloc" en els espais d'experiència que compartim, que ens conformen i conformem sempre en situació. L'espai obert, relacional, amb una dimensió irreductible d'impredictibilitat, és sempre una zona de disruptions, discontinuïtats, heterogeneïtats, afirma Massey. Hi ha una confluència amb els "becoming places" de Pred i amb la història espacial feta de llocs d'Ethington: l'espai és temporal, el temps és espacial. La separació i subordinació de l'espai al temps constitueix la matriu espaciotemporal de la modernitat i de les formes del capitalisme que hi emergeixen. Però els espais de l'experiència destil·len temporalitats –formes del temps– que, com les espacialitats –formes de l'espai–, es conjuguen en relacions de juxtaposició, subordinació, complementaritat, contradicció, etc. Així, més que definir el lloc "internament" des dels límits traçats en un espai inert, convé, com assenyala Massey, fer una «geografia externa dels llocs», una geografia que, malgrat les disseccions epistèmiques modernes, és sempre històrica. Podem concebre els llocs, doncs, com condensacions i configuracions singulars de textures espaciotemporals. Textures en les quals s'articulen relacions socials i històries «complexes i denses» en modes propis i que fan concebre els llocs com a porosos, híbrids, oberts, dinàmics, sempre amb connexions que els duen més enllà d'ells mateixos. Identitat, homogeneïtat i univocitat, tot i poder estar-hi continguts, no defineixen un lloc travessat constitutivament per diferències, heterogeneïtats i multivocitats. Conflictes, tensions i antagonismes hi *tenen lloc*. Els *lugares* d'Anzaldúa, aquells "marges" de llengües híbrides, esdevenen aleshores una altra cosa que no pas llocs pensats en negatiu, deutors d'un o diversos centres físics, de poder o simbòlics. El lloc no assenyala diferències, *és* diferència, diferències; aquí rau un sentit d'allò polític obert que constitueix els llocs, tot i que pugui ser anorreat, reduït o *planificat*. I anàlogament, com assenyala Massey, hem de pensar políticament la diferència com a lloc.

... «aquí» no es un lugar en el mapa. Es aquella intersección de trayectorias, aquella conjunción de historias: un encuentro. Cada «aquí» es un aquí-y-ahora.²³⁶

²³⁶ D. Massey (2003), "Algunos tiempos del espacio", a A. Albet i N. Benach, *Doreen Massey...*, op. cit., p. 187.

La gravidesa d'un lloc no prové d'un centre essencial, sinó d'aquelles articulacions i condensacions singulars i complexes d'espacialitats i temporalitats. I no és pas reductible a la ingravidesa d'una abstracció, d'un pla, d'un plànol, d'una representació.

INTERMEDI

LA CONSTITUCIÓ ESPACIAL DEL CONFORMISME

Aquest *intermedi* fa de frontissa entre parts, alhora que exerceix una funció de síntesi. El motiu de la síntesi no és el de fer un resum d'allò exposat fins ara, sinó el de desplegar sinòpticament unes tesis que miren, en efecte, cap enrere, però també cap endavant. És a dir que, a més de revisar els proposats, s'avancen plantejaments en esbós, de manera que l'intermedi es concep, més que com una baula en una seqüència, com un *lloc* que condensa i que, alhora, s'excedeix a si mateix. Així, la tesi general que travessa aquesta primera part es pot expressar en els següents termes: el conformisme, en els seus diversos modes, és constitutivament espacial. És ara, però, després d'haver plantejat una constel·lació conceptual i una cartografia general del problema, que podem acotar millor la pròpia noció de conformisme i mirar d'afinar el sentit de la proposta. Si en un primer moment s'ha tractat de qüestionar o, si més no, de relativitzar una noció construïda i força estesa de conformisme massa lligada a la consciència, al subjecte, a actituds i comportaments subjectius en el marc de la vida social, el fet d'assenyalar al lexema 'forma' i pensar-lo en relació a ordres objectivats que depassen l'àmbit de l'individu en un context geohistòric –formes d'ordenar obertes, relatives, situades, contingents, juxtaposades o articulades en diversos modes– ha significat un desplaçament de la mirada. Els processos de conformació, dels quals el fenomen del conformisme entès com a actitud psicològica individual n'és un efecte entre d'altres, són indicadors d'una exterioritat. Una exterioritat, doncs, no entesa com a allò altre amb què negocia una interioritat, un subjecte, una consciència o una ànima enteses com a formes primeres i acabades. És una exterioritat teixida de formes materialitzades d'espai i temps que travessa ontològicament la nostra existència; espaciotemporalitats, al seu torn, que conformen i són conformades pel complex de relacions socials que s'hi articulen.

La qüestió espacial, doncs, no és accidental. De la mateixa manera que *exterioritat*, *contingència*, *diferència* i *alteritat*, també l'*espai* és susceptible d'abstracció i objectivació. I amb totes elles, ho és l'*experiència* mateixa. El desafiament per al pensament és el d'assumir-se com a experiència en el sentit, justament, que s'implica en els espais de l'exterioritat, de les diferències, antagonismes, disruptions, contingències,

impredictibilitat, obertura. El fet que la raó, en determinades formes reeixides geohistòricament, s'hagi atribuït el poder de representar-se, de posar-se al davant –com en el sentit alemany de la *Vorstellung*– aquestes dimensions de l'experiència, conté unes inèrcies i efectes dels quals no som lliures en l'època global –essent aquesta una qüestió abordada properament–. La bastida moderna està feta també, entre altres elements constructius, de categories que, en aquest procés complex d'abstraccions, han fet de l'espai una “exterioritat plana” que, tot i contenir esquerdes, llocs foscos, opacitats i amenaces, és susceptible de delimitació, partició, control, gestió i administració en diversos nivells (econòmics, socials, geopolítics, culturals, militars).

En aquests termes, la producció de l'espai, dels espais, ha esdevingut “naturalment” una qüestió *tècnica, operativa. Política*, en el benentès que parlem de La Política Moderna, esdevinguda també qüestió tècnica, de gestió, d'administració *pública*, i per tant, no susceptible de ser manegada per *qualsevol*; les raons del progrés i els progressos de la raó tenen els seus ideòlegs, gestors, tècnics i experts. En el gir cap a la tardo/sobre/post-modernitat, la política lligada a les espacialitats polítiques dels estats moderns evoluciona, de la mà de les noves formes del capitalisme global/flexible/financer, cap a formes de gestió que incorporen de manera creixent dimensions des-/extra-territorialitzades. En un nivell general es transformen les relacions de poder i de saber, i les formes com els individus es comprenen a si mateixos. Els models de gestió de la pròpia vida com a empresa-marca permeten i promouen acotar i *gestionar* espais mitjans o petits, fins i tot unipersonals, però, més enllà d'aquesta lògica, la *producció* dels espais es manté a distància de *qualsevol*, de *qualsevol forma*, de *qualsevol objectiu*.

A la ciutat, tant a la moderna com a la global o “postmetropolitana”, els individus es conformen a modes de fer, veure, mirar, habitar, transitar, *ociar* i negociar, consumir, ajuntar-se i separar-se... Per sota d'aquests processos, els ciutadans es fan competents en la seva ciutadania aprenent a usar els espais i temps –els ritmes– que la vida urbana imposa, tot i que aquest aprenentatge no es concep com a imposició. Pensant la ciutat, Lefebvre es preguntava pel silenci dels usuaris de l'espai²³⁷. Per la seva banda, Anders advertia, en el seu moment, que el conformisme té a veure amb conformar-se al soroll, a un soroll que acaba per no sentir-se²³⁸. El soroll de les màquines, de la ciutat, de notícies i novetats que irrompen i s'esfumen, de les raons cridaneres de polítics, tertulians i espectacles. El silenci, deia, és disruptor. I conté un potencial *desconformador*, podem

²³⁷ H. Lefebvre, *La production de l'espace*, op. cit., p. 63.

²³⁸ Cf. G. Anders, *La obsolescencia del hombre*, vol. 2, ed. cit., p. 242 i ss.

dir ara, aquí. El lefebvrià silenci *dels usuaris de l'espai* és, en canvi, un callar en el soroll, tot permetent la seva reproducció. I pensant sobre aquest “sorollós silenci d'usuari”, aquí es proposa pensar el conformisme espacialment: el conformisme remet a aquest esdevenir *usuaris*, a l'expropiació –forçosa o consentida, visible o invisible– de les forces i capacitats de produir espais comuns propis en aquesta exterioritat de la diferència que ens travessa; espais que, lluny de plegar-se a la contraposició espai-temps, són sempre espais/temps (“en l'espai llegim el temps”, diu aquell lema de Ratzel). Per tant, es parla no d'*usar-los* en benefici d'un o d'uns quants –avui això mateix pot ser signe del conformisme més *innocentment* militant–, sinó de *construir-los*, tot assumint que els elements constructius són els d'una exterioritat, d'un espai irreductiblement diferencial. Així, *la comunitat* no és apiorística, identitària, sinó que des de certes complicitats i/o coimplicacions *allò comú* es fa²³⁹. I aquí hi rau una condició per a allò polític. La producció dels espais no és tant un procés de creació *ex-nihilo* com de transformació: canviar les formes d'ordenar per experimentar altres modes de fer, de pensar i de dir. En aquesta òptica *espacial*, doncs, conformisme i despolitització són dues cares del mateix fenomen.

En tot cas, i valgui per a aquest pas cap a una acotació conceptual, el conformisme no refereix a qualsevol efecte d'un procés de conformació. Com a individus d'una espècie social, ens conformem a formes de vida, socials i culturals, a processos de socialització diversos, sense que això vulgui dir que els humans som conformistes de mena. L'aproximació proposada aquí assenyala els vessants espacial i polític del conformisme, a aquella expropiació, de manera que en aquest desplaçament emergeixen elements que desafien el pensament del nostre present. I altre cop amb Anders, no es tracta de preguntar-se què és el conformisme, sinó de confrontar-s'hi amb les eines a l'abast, i de confrontar-se, ahora, al fet que «es produeix sense terror»²⁴⁰.

²³⁹ Cf. M. Garcés (2013), *Un mundo común*, Barcelona: Edicions Bellaterra.

²⁴⁰ G. Anders, *La obsolescència...*, op. cit., p. 242.

PART II

ÈPOCA GLOBAL I CONFORMISME

En tota època s'ha d'intentar arrencar la tradició al respectiu conformisme que és a punt de subjugar-la.

Walter BENJAMIN, *Tesis de Filosofia de la Història*, VI

Vaig ser conformada per allò que no veia,
per allò que no notava, en aquells carrers...

Minnie Bruce PRATT, *Identity*

4. (CO)HERÈNCIES DE LA MODERNITAT

En aquesta expressió, “(co)herències de la modernitat”, hi ha contingut l'ànim de situar-se en una frontissa. La gràcia d'una frontissa –que pot grinyolar o anar fina com una seda– és la d'articular dos batents entre els quals, aleshores, no hi ha ni absoluta discontinuïtat ni absoluta continuïtat. A més, entre modernitat i postmodernitat²⁴¹, per esmentar els “batents” que interessin ara, no hi ha una sola frontissa. D'altra banda, convé no pensar en frontisses en termes d'eixos fixos, sinó de mecanismes mòbils que podem aplicar aquí o allà, i que permeten plegar uns batents sobre altres des de posicions diverses. De frontisses se'n poden obrir tantes com faci falta per comprendre, justament, que modernitat i postmodernitat no són unitats de sentit més que en determinats esquemes, alguns dels quals poden arribar a unificar tot un complex *pre-modern* en un sol batent. Quan més amunt argumentava per què podem anar al context de fa un segle a buscar eines per acotar una noció de forma, apel·lava en bona mesura a un plantejament d'aquest tipus. Si estem disposats a espacialitzar la història i a temporalitzar la geografia, assumirem sense contradiccions que hi conviuen discontinuïtats i continuïtats en plans diversos. És des d'un cert esquema temporalista que cal resoldre el problema de la (dis)continuïtat entre modernitat i mostmodernitat, tant per apuntar solucions (tardo)modernistes com antimodernistes. Les proclamacions de la fi de la història són una expressió més d'aquest temporalisme: o bé *ja* som en una altra cosa, o bé *ja* hem realitzat aquella on érem.

En aquest sentit, aquí es tracta de comprendre això que anomenem ‘època’ no tant com un període temporal que segueix a un altre en una seqüència, sinó com una constel·lació històrica feta de llocs; un camp de concebibilitat i de condicions d'experiència que, en un nivell macro, permet indicar transformacions respecte a d'altres *èpoques* –canvis, diferències en les formes d'ordenar, de concebre, de percebre, de dir, en les disposicions dels sabers i en les relacions de poder, etc.–. Cada època, en efecte, és producte de grans i profundes transformacions, i, al seu torn, és un terreny en transformació, una forma de formes inacabada. Tot aquest plantejament és deutor d'una certa confluència

²⁴¹ Faig servir el terme ‘postmodernitat’ en sentit genèric, atenent al complex que permet concebre-la alhora com a experiència cultural, condició socioeconòmica, un *ethos*, un paradigma o una època (vid. supra, p. 90), tot entenent aquesta darrera com s'assenyala en el paràgraf següent. En aquest sentit, més enllà de discussions terminològiques i/o filosòfiques, ‘postmodernitat’ aglutinaria termes com ‘tardomodernitat’, ‘sobremodernitat’ i altres.

entre Walter Benjamin i Michel Foucault quant a l'abordatge i rellevància d'unes nocions "espacials" d'experiència i d'història, malgrat les diferències clares quant a posicions teòriques, motius, plantejaments i eines conceptuals desenvolupades en els seus textos. No és casual que, com hem vist, ambdós noms siguin recurrents des de diverses posicions d'un *spatial turn* en curs²⁴².

L'època global és el nostre horitzó present, el nostre més o menys conegut "batent". Podem fer frontissa en alguns llocs per plegar-lo sobre la modernitat, aquest altre batent més o menys conegut, tan proper i llunyà. El «xoc amb el passat», entès aquest com un terreny obert, com una constel·lació altra d'imatges i llocs, implica a l'experiència i al treball del concepte des d'una posició (Benjamin); posició implicada també en aproximacions *arqueològiques* i *genealògiques* que permeten copsar en el nostre present, des dels seus efectes de superfície, estrats dinàmics més o menys profunds vinculats d'una o altra forma a un passat (Foucault). I la posició és en una o altra mesura precària, provisional, travessada pel *no-saber*, en tant que és també *ex-posició*, un exposar-se al xoc; no pas una (im)posició clausurant, ancorada en el *ja-sabut* i en el *ja-saber* llegir/mirar.

En aquest capítol em centraré en algunes d'aquestes que proposo entendre com a *co/herències modernes*: són *herències compartides* i contenen una *coherència* interna com a processos històrics, els quals cal copsar en la seva complexitat i inacabament. En tot cas, són rellevants, al meu parer, per tal d'aproximar-nos als fenòmens de conformisme i despolitització avui. S'articulen al voltant de dos eixos. El primer ja ha estat apuntat en el capítol anterior, i fa referència a la preeminència moderna del temps sobre l'espai, qüestió que tractaré de centrar una mica més; el segon toca més aviat la qüestió de la conformació de l'experiència, de les condicions per a l'experiència que es fan possibles o realitzables en un context geohistòric o època. En les seves formes efectives, ambdós eixos es coimpliquen i ens permeten abordar l'època global amb una certa profunditat històrica, lluny de temptacions presentistes.

²⁴² Sobre aquesta especial confluència Benjamin-Foucault, cf. D. Gregory, *Geographical Imaginations*, ed. cit., p. 254 i ss. Gregory argumenta en favor d'una familiaritat arqueològica en termes no tant d'excavació per tal de dur objectes colgats o ocults a la superfície, com de mostrar aquelles pràctiques –anòmimes, disperses– i aquells espais –diferenciats, jerarquitzats– a través dels quals una societat concreta fa visibles les coses particulars.

4.1. La preeminència del temps sobre l'espai

Pensar el espacio ha sido durante toda la modernidad un trabajo inoportuno, una *pérdida de tiempo*.

L. CASTRO NOGUEIRA, *La risa del espacio*

El espacio es lo que estaba muerto, fijado, lo no dialéctico, lo inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico.

M. FOUCAULT, *Preguntas a Michel Foucault sobre geografía*

‘Preeminència’, ‘priorització’ o ‘privilegi’ han estat termes recurrents per tal d’expressar la tesi continguda en aquest epígraf des d’àmbits de saber diversos; molt especialment, és clar, des dels que hem vist en el capítol precedent en relació al gir espacial. Certament, podem parlar d’una preeminència *moderna* del temps sobre l’espai, però interessa també veure com aquesta es vincula en un o altre mode amb processos afins més enllà de la modernitat, en l’àmbit més ampli i difús de la nostra tradició occidental, des de l’antiguitat fins a l’època global mateixa. A més d’estendre-la diacrònicament, convé estendre la tesi sincrònicament, és a dir, en el sentit que, per a cada context geohistòric, no afecta només l’ordre dels sabers, sinó que inclou els ordres dels discursos i de les pràctiques. D’altra banda, cal atendre a les distincions entre formes del temps que emergeixen en cada àmbit de (des)espacialització, per tal d’evitar, també per al temps, reduccions i abstraccionismes; si més no, copsar la complexa relació entre el temps de la llibertat de la consciència o de l’ésser, el temps del progrés i la història, i el temps subjecte a mesura i planificació de la quotidianitat i el rellotge.

De la modernitat del temps...

Així, en una primera aproximació historicofilosòfica es pot afirmar que aquesta preeminència conté dos implícits: d’una banda, i com ja s’ha apuntat, que el temps s’oposa, en algun sentit, a l’espai; d’altra banda implica, en un cert moment, una identificació de l’oposició temps-espai amb la d’interioritat-exterioritat. És aquesta última dicotomització la que, històricament, ha donat sentit a la primera. L’efecte és el que Pardo expressa com “el privilegi del temps i la querella de la filosofia contra l’espai”²⁴³; privilegi i querella determinats, segons el propi autor, per la definició de la

²⁴³ J.L.Pardo, *Las formas de la exterioridad*, ed. cit., p.23.

filosofia com a metafísica. I com a tal, aquesta no és una aposta pròpia de la modernitat, sinó molt anterior:

Y es que la *opción* que la filosofía toma en su origen (...) al vincularse a los ideales ascéticos, constituye una decisión determinante a la hora de moldear el camino del pensamiento europeo, una decisión a la que llamaremos (...) *el privilegio de la interioridad*.²⁴⁴

Orientar el pensament cap el suprasensible comporta un rebuig de –o com a mínim posar entre parèntesis– l'exterioritat. Per entendre'ns: si l'objectiu metafísic no té un lloc en l'espai, llavors la interioritat que aspira a connectar-s'hi esdevé un ens idealment desespacialitzat. La qüestió és que aquest ens metafísic ha pres, des dels orígens de la filosofia, el comandament de l'ésser; i és l'exterioritat, l'*espai* de la contingència, dels afers humans i de la política, allò que ha esdevingut un revers indesitjat en favor d'una interioritat racional i espiritual en proporcions diverses segons el moment i la tradició de pensament que la conforma. A partir de les influències majors del món judeocristià, aquesta interioritat s'avé cada cop més amb la temporalitat: temps de la purificació, de la salvació, l'eternitat com a temps sense temps, etc.

Una pensadora com Hannah Arendt, entestada a comprendre un present perillosament despolititzat entre les dues guerres mundials del segle passat, dedica moltes pàgines a aquesta qüestió, en especial a Sòcrates i a Agustí d'Hipona, per tal de veure què significava aquest rellevant i influent gir cap a la *vita contemplativa*. De fet, el revers de la moralitat socràtica es troba, assenyala Arendt, en les implicacions polítiques del mite platònic de la caverna, dedicat a aquells pocs

... capaces, pues, de dar la espalda a la vida de sombras de la realidad aparente, para confrontarse con el claro cielo de las "ideas". Sólo estos pocos entenderán los verdaderos patrones de toda vida, incluyendo los patrones de los asuntos políticos, en los cuales, sin embargo, habrán dejado de interesarse por se.²⁴⁵

La tradició cristiana fa un decisiu pas més cap a la *a-politia*: dur la llibertat a la interioritat identificant-la amb el lliure albir i anul·lant, així, el seu sentit polític: «Sólo cuando los primeros cristianos (...) descubrieron un tipo de libertad que no tenía

²⁴⁴ Ibid., p.25.

²⁴⁵ H.Arendt, "Religión y política". En (Id.), *Ensayos de comprensión: 1930-1954*, Madrid: Caparrós, 2005, p. 462. Alguns autors defensen justament que el camí entre la caverna i la llum és d'anada i tornada per tal de defensar la politicitat platònica. Però crec que val la pena assenyalar que és, en tot cas, una forma de política (gens aliena a la modernitat) que *torna d'allà dalt*. Aliena, doncs, a allò que Arendt entenia per *allò polític*, propi de la immanència, del món de la contingència.

relación con la política, el concepto de libertad pudo entrar en la historia de la filosofía (...) y la presencia de la libertad se experimentó en la soledad total.»²⁴⁶

No és aquest el lloc per a una anàlisi profunda d'unes espacialitats premodernes que a occident es vertebraven, d'una banda, sobre l'eix cosmovisional predominant d'una cosmologia i física aristotèliques travades amb el pensament cristià i, d'altra banda, sobre l'eix material d'un conjunt de pràctiques culturals i socioeconòmiques en les quals l'espai físic i l'espai social eren concebuts com una unitat sota una noció de *lloc*²⁴⁷. Aquell lloc, així entès, fa que, en els nostres termes, l'espai social d'un mercat, posem per cas, sigui indeslligable del seu espai físic, la seva grandària, la seva ubicació a més o menys distància, les característiques del terreny que ocupa, etc. És aquella concebibilitat, els límits d'allò que és pensable en unes coordenades històriques i geogràfiques determinades el que es trenca als inicis de la modernitat. Es produeix, en efecte, una crisi de les espacialitats premodernes, condicionada per una sèrie de crisis molt profundes en àmbits diversos, la confluència de les quals havia de tenir un efecte poc menys que intempestiu en la vida social, cultural, econòmica i política d'un període històric relativament curt entre els segles XVI i XVII: Copèrnic i crisi cosmològica; nous territoris ultramarins amb noves formes culturals i crisi geogràfica; nova relació rural-urbà i crisi econòmica; la Reforma i crisi teològica i política de la *res publica* cristiana. El pas que es fa "del cosmos tancat a l'univers infinit"²⁴⁸ fa referència a la crisi d'unes espacialitats que ja no poden garantir un ordre, un *kosmos* que, amb més o menys tensions internes, resultava satisfactori. L'espai premodern qualificat segons la cadena de l'ésser, allò que vinculava microcosmos i macrocosmos, perd el seu sentit, o bé la seva capacitat per donar sentit.

Ara bé, cal subratllar com a fet del tot rellevant que, tot i això, el privilegiat fil de la interioritat no es trenca. El que sí ocorre és que les formes de concebre aquesta interioritat canvien substancialment perquè les formes de l'exterioritat són noves. Quant

²⁴⁶ H. Arendt, "¿Qué es la libertad?". En (Id.), *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península, 1996, p. 170.

²⁴⁷ Quant a les espacialitats premodernes, cf. Galli, *Espacios políticos*, ed. cit., cap. 1; des d'una aproximació dirigida a les relacions entre societat i natura, cf. C. J. Glacken (1967), *Huellas en la playa de Rodas*, Barcelona: Ed. Serbal, 1996, parts I a III. D'altra banda, cal insistir que l'ús de les etiquetes 'pre' i 'post' en relació a la modernitat no ha de remetre a un esquema de progrés lineal que aquí es vol evitar. Les faig servir pel seu ús corrent i perquè posar la qüestió moderna al centre resulta, a més d'entenedor, prou significatiu.

²⁴⁸ Expressió d'Alexandre Koyré que dóna títol a un dels seus llibres més coneguts i difosos (ed. cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1999).

a la reacció contra aquelles crisis, Pardo assenyala un fet clau com a resposta per part de la primera modernitat:

... primero, la conversión del orden espacial en *res extensa*, es decir, en una abstracció geométrico-mecánica desprovista de todas las cualidades de la percepción sensible, desnuda de toda facticidad (...); segundo, la aparición de un orden no-espacial, la *res cogitans*, subjetividad consciente que se concibe como fundamento ideal de la Extensión y que, aunque en un principio (en Descartes) se estimaba tan ajena al tiempo como al espacio, poco a poco, en un trayecto que va desde Kant hasta Heidegger pasando por Hegel, Husserl, Dilthey y Bergson, se va convirtiendo en “tiempo”.²⁴⁹

Aquesta divisió, argumenta Pardo, és hereva d'aquella metafísica que havia escindit l'ordre sensible de l'intel·ligible, i no es limita a la dimensió ontològica, sinó que la seva rellevància epistemològica havia de ser determinant en una conformació dualista posterior dels sabers humans: de la banda de la *res extensa*, l'àmbit de la necessitat, el conjunt de sabers particulars que tenen com a objecte una naturalesa *diversa*; de la banda de la *res cogitans*, l'àmbit que acull pròpiament la llibertat, els sabers de l'esperit, de l'Home, de la Història, del regne de la temporalitat que configura un *univers*. Ara bé, tot i que podem acceptar aquesta divisió entre extensió i subjecte com un tret fonamental en la conformació d'allò que anomenem “món modern”, també és cert que no determina *una* espacialitat moderna entesa com un bloc homogeni. Una mirada genealògica posa de manifest una constel·lació travessada per una multiplicitat de tensions que provenen, precisament i de forma molt rellevant, d'aquelles crisis intempestives, la qual cosa fa anar més enllà de l'autopresentació historicista i progressista que, en diferents versions, la Modernitat tendeix a fer de si mateixa.

Val la pena aturar-se un moment en aquest punt, per a la qual cosa seguiré alguns dels arguments, força aclaridors, de Carlo Galli²⁵⁰. Com a elements rellevants d'aquelles tensions, hi ha, d'una banda, les que es produeixen entre les espacialitats protestants i catòlica, en joc a partir de les guerres de religió del segle XVII, i a partir de les quals l'impuls reformista tendeix a diluir l'espai encara qualificat i jerarquitzat, tant a nivell

²⁴⁹ J.L.Pardo, *Las formas de la exterioridad*, ed. cit., p. 22. La qüestió que per a Descartes la *res cogitans* sigui tan aliena al temps com a l'espai és, si més no, discutible. Es pot argumentar que el mètode modern de càlcul i deducció requereix en una o altra mesura idees d'ordinalitat, successió i ordre temporal, tot i que sigui un “temps lògic”. Sobre aquests temps del raonament deductiu i la confrontació entre el temps del càlcul i els temps de la realitat material, cf. A. García Calvo. *El tiempo del cálculo en el cálculo. Archipiélago*, n. 10-11, 1992, p. 107-126.

²⁵⁰ C.Galli, *Espacios políticos*, op. cit., passim. Aquest text aporta, al meu parer, una breu però clara visió genealògica de les espacialitats modernes i, al seu torn, de la conformació de les noves espacialitats globals.

polític i institucional com a nivell social, de l'orbe catòlica. L'efecte és un alliberament del subjecte individual respecte a l'autoritat espiritual, una uniformació de l'espai de l'exterioritat oposada a una interioritat radicalment desespacialitzada, com assenyala el propi Luter quan presenta la llibertat del cristià com aquella que «supera totes les llibertats externes, com els cels superen la terra»²⁵¹. D'altra banda, i en un altre ordre de coses, s'arriba a produir una important tensió en relació a les concepcions i pràctiques espacials entre una espacialitat marítima anglosaxona expansiva i una espacialitat terrestre continental; tensió que rau fonamentalment en el fet que l'horitzó obert de la primera és capaç de contenir, encara, llocs diferenciats a mesura que s'adquireixen noves terres, mentre que la segona tendeix a la construcció d'un espai màximament lliure i unitari dins dels límits estatals establerts²⁵². Tot i així, es pot admetre una generalització del model modern on l'espai roman disponible per a les lògiques geomètriques del poder. I és que, com assenyala Galli, ni tan sols al continent el model estatalista hobbessia²⁵³ –que tot i no ser l'únic, es pot assumir com a paradigmàtic de la modernitat– resta lliure de tensions entre la tendència uniformitzadora a l'equilibri geomètric i «la continua producció de lloc» que d'una manera o altra hi reacciona, com vèiem més amunt.

En tot cas, aquestes i altres tensions –les quals, a més, es creuen, interactuen– remetent a una contradicció interna pròpiament moderna: la que es produeix entre les emergents espacialitats de l'Estat i del Subjecte. Així, diu Galli, «el Estado como “universal particular” y como máquina disciplinadora, durante todo el decurso de la modernidad es desafiado por otras espacialidades tendencialmente ilimitadas –las más agresivas de las cuales nacen en su propio seno– que pretenden ser mucho más radicalmente “universales”.»²⁵⁴ Aquestes espacialitats que tendeixen a trencar els límits de l'espai estatal són les que provenen de l'autoprojecció del subjecte com a “particular universal”; un subjecte que és portador d'una *raó universal* i universalitzant, però també un subjecte progressivament portador de més i més drets universals, i d'altra banda, d'una llibertat individual i “oberta” d'elecció que, sota l'aparença de la possibilitat de diferenciar-se constantment, l'indiferència com a ciutadà i, a partir de l'adveniment de la societat-fàbrica, com a consumidor en un entorn capitalista que s'estén cap endins i cap

²⁵¹ M.Luter (1520), *La llibertat del cristià*, Barcelona: Proa, 1996, p. 85 (les cursives són meves). Sobre aquesta qüestió, és d'obligada referència el text de Max Weber (1905), *La ètica protestant i el espíritu del capitalisme*, Madrid: Istmo, 1998.

²⁵² C.Galli, *Espacios políticos*, ed. cit., esp. pp. 23 i ss.

²⁵³ Model estatalista ben dibuixat en les obres majors de Thomas Hobbes, *De Cive* (1642) i *Leviathan* (1651).

²⁵⁴ C. Galli, *Espacios políticos*, ed. cit., p. 67.

enfora, més enllà de tot *tancament*. La paradoxa rau en el fet que aquestes tendències del subjecte i de les formes del capitalisme cap a la deslimitació sorgeixen i són possibilitades en l'espai polític de l'Estat, concebut com a espai tancat, geometritzat i disciplinat. En la modernitat, afirma Galli, aquesta tensió es manté en forma d'equilibris precaris; aquí podríem expressar-ho com a *negociacions* en forma de promoció/limitació de mobilitzacions socials pels drets i les llibertats. En l'època global però, com veurem, és una tensió que esclata en noves formes d'espacialització.

Amb aquesta precaució que ens fa tractar les espacialitats modernes en la seva complexitat, travessades de tensions i dinàmiques contradictòries, es pot reprendre la idea que apuntava més amunt en relació a la nostra tradició filosòfica i de pensament: amb la modernitat no cau el privilegi de la interioritat, sinó que canvia de signe i comporta noves evolucions en allò que podem anomenar 'procés de desespacialització'. En efecte, la conformació de l'espai com a extensió es pot entendre com una resposta a una radical desfonamentació de l'ordre tradicional que, per a algú com Descartes, havia de ser copsada com un procés inquietant, segurament massa profund i ràpid. La conversió del caos espacial –de l'amenaça d'una exterioritat on l'ordre còsmic havia esclatat– en *res extensa* per tal d'atorgar-li un ordre que només podia venir de la raó era, en certa manera, una *emergència*, entesa aquesta com a urgència i també com a allò que emergeix en un cert context massa complex com per parlar d'evolucions necessàries²⁵⁵. D'altra banda, el fet que Hobbes avancés forçadament la publicació de *De Cive* –la seva proposta per a un ordre estatal fort anterior a la seva obra major, *Leviathan*– en una Anglaterra força convulsa políticament i no aliena a les intempestives crisis esmentades, es pot entendre també com una emergència en aquest doble sentit²⁵⁶. Es tracta, justament, de comprendre com la reducció de l'espai a extensió, en tant que un procés d'abstracció per a la seva geometrització i matematització, ens permet parlar avui de la construcció moderna del que Galli anomena "geometries polítiques", és a dir espacialitats on l'espai és concebut per a la *localització* –i no des dels *llocs*– en un procés d'isomorfització, esdevenint així un recurs artificial disponible per a l'exercici racional d'una nova concepció política²⁵⁷. Disponibilitat i artificialitat

²⁵⁵ En aquest sentit, es tracta de pensar que la construcció de la bastida moderna no és producte d'una planificació prèvia o d'un camí necessàriament coherent, ni, per descomptat, obra exclusiva d'unes quantes ments rellevants. Es tracta més aviat d'una interacció complexa de molts factors, inclosos els materials i fàctics. Sobre la contextualització del pensament cartesià i sobre la idea de construcció de la bastida moderna, cf. S. Toulmin (1990), *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona: Península, 2001.

²⁵⁶ *De Cive* havia de ser la tercera part d'una trilogia, juntament amb *De Corpore* i *De Homine*, però, amb aquestes urgències, va veure la llum en primer lloc.

²⁵⁷ Cf. C. Galli, *Espacios políticos*, ed.cit., p. 46 i ss.

constitueixen la base moderna per a una forma de desespacialització: abstracció i reducció de l'espai de l'exterioritat, el qual, havent deixat de ser constitutiu del *kosmos* (ordre), és ara capaç de *contenir* una cosmicitat vertebrada a l'entorn de les nocions d'estat, de subjecte-raó i, de forma rellevant des de finals del segle XVIII, d'història.

En aquest marc adquireix relleu la contribució de la física de Newton: la noció d'espai absolut, com a abstracció total de l'espai físic envers la matèria, deixava lloc, efectivament, per a la conceptualització d'altres formes espacials relatives, vinculades a la materialitat, a la facticitat, a l'activitat humana. Però el fet "desespacialitzador" rellevant és que és la referència primera i última a l'espai com a espai absolut, continent neutre no afectat pel seu contingut, la que atorga un caire de neutralitat, d'apoliticitat, a les pràctiques espacialitzadores en l'àmbit relatiu d'allò social. Dit d'una altra manera, l'escissió moderna entre espai absolut i espai relatiu, i, coherent amb aquesta, entre espai físic i espai social, deixava per als primers termes d'aquestes oposicions la concepció natural i comuna d'espai –receptacle neutral– a la qual ha de fer referència tota altra noció relativa d'espai, la qual cosa sobredetermina l'ocultació de la dimensió política i estratègica de la producció d'espais socials.

És aquesta bastida heretada de la primera modernitat, no exempta de tensions, la que permet concebre el procés d'autonomització creixent d'una "segona naturalesa", l'àmbit d'allò pròpiament humà, respecte d'una primera naturalesa –pròpiament, la natura– concebuda com a fixa, passiva i inert. I mentre aquesta última conté, com vèiem, la matriu conceptual de totes les nocions d'espai, aquella segona naturalesa, es vertebrada, amb i a partir de Kant, en l'eix de la temporalitat, on les categories emergents de progrés i d'història configuren un horitzó d'emancipació del subjecte-raó, per al qual l'espai natural esdevé, en efecte, un recurs disponible.

Cal matisar, en tot cas, aquest pas d'una primera modernitat cartesiana a una segona modernitat kantiana. Es correspondria amb el que Foucault mostra com a pas de l'episteme clàssica a la moderna o Castro Nogueira, seguint aquest registre arqueològic però força dirigit als espais, mostra com a pas d'un espai barroc a un espai il·luminista²⁵⁸. Així, l'espai convertit en extensió, susceptible d'abstracció i absolutització, esdevé en el Barroc l'espai infinit de la interioritat; l'espai de l'ordre que ja no és un *a fora* (un *kosmos* ja perdut), sinó el de la raó, és a dir, l'espai de la representació, un "quadre general" en

²⁵⁸ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., passim; Castro Nogueira, L., *Tiempos modernos*, op. cit., passim.

el qual, a través d'un sistema de signes intern a la representació mateixa, es possibilita una organització general dels ordres empírics. La infinitud de l'espai de la interioritat no impugna una racionalitat que, *more geometrico*, va il·luminant i classificant els elements de la natura, amb la promesa que aquells encara desconeguts tindran un o altre lloc en el quadre general. Així, les ciències són ciències de l'ordre; un ordre representacional que travessa la racionalitat dels sistemes socials, econòmics, polítics, i també de l'arquitectura i de la forma de la ciutat. La identificació spinoziana entre pensament, extensió i Déu, serà una "animació" d'aquest ordre espacial interioritzat.

Des d'un punt de vista arqueològic, no és pas una evolució de les idees allò que fa progressar la racionalitat barroca cap a la il·lustrada. L'evolució material dels contextos geohistòrics, amb el sorgiment d'una ontologia política burgesa, tensa en noves formes la corbatura espai/temps de la modernitat, emprant els termes de Castro Nogueira. En el canvi d'una episteme a una altra es remouen els terrenys materials en els quals es disposen les condicions de possibilitat de saber, de concebre, de fer i de dir. La il·lusió de transparència de la representació –fonamentada en la claredat i distinció cartesianes–, amb aquella promesa que tot era susceptible d'ordenació, o millor, de fer visible el seu ordre en un o altre àmbit teòric o pràctic, s'enfosqueix amb l'adveniment de nous ordres de positivitats que no semblen admetre el sotmetiment a una *mathesis universalis*, una ciència universal, omniabarcant, escrita en termes matemàtics. En termes ara de Foucault, si la història natural, la gramàtica general i la ciència de les riqueses es desplegaven en aquell espai clàssic de la representació, amb la transformació epistèmica, amb aquella remoció dels terrenys històrics, la vida, el llenguatge i la necessitat s'alliberen de la representació: «El espíritu oscuro pero obstinado de un pueblo que habla, la violencia y el esfuerzo incesante de la vida, la fuerza sorda de las necesidades escapan al modo de ser de la representación»²⁵⁹. D'un espai representacional infinit es passa una infinitud de representacions. Biologia, història i economia, lluny de desplegar-se en els espais homòlegs de l'ordre, del quadre de caràcters universals, es despleguen ara en seqüències discontinues que mostren formes d'organització amb relacions internes i funcions pròpies. En el camp dels sabers, en el pas del segle XVIII al XIX serà el temps, la Història, la que donarà un altre ordre a l'anàlisi dels organismes vius, de les llengües vives i de les dinàmiques productives.

En el camp dels processos sociopolítics, aquestes transformacions doten a l'espai de noves funcions operatives, estratègiques i productives, com havíem vist més amunt amb

²⁵⁹ M. Foucault, *Las palabras y las cosas*, ed. cit., p. 207.

el pas dels viatges de descobriment o conquesta dels períodes absolutistes, a les operacions colonitzadores que, “mapejant” nous territoris, més que convertir els espais colonitzats en extensions del territori propi, els sotmeten a una lògica productiva i temporal/civilitzadora –aunades sota la noció de “Progrés”– que implica tota una sèrie d’operacions espacialitzadores. En el segle XIX, amb la confluència entre modernitat i l’emergent capitalisme industrial, l’espai passa de ser l’extensió de la interioritat i de la representació a ser un camp estratègic d’operacions sota lògiques temporals que es fan històricament coherents: les del Progrés i la Història, les del temps del capital. Cal no oblidar la complexitat d’un segle XIX occidental travessat de revolucions i on emergeixen amb força noves formes de vida social urbana industrial que les noves formes de poder hauran de gestionar. És el segle del Baró Haussmann, aquell que s’autoanomenava “artista demolidor” i que, fent honor al sobrenom, va dirigir sota el Segon Imperi la transformació de París, model de ciutat moderna disposada “tècnicament” per a una racionalitat burgesa. El segle de l’higienisme i ordenament de l’espai urbà que a Barcelona promouria la consigna “¡abajo las murallas!” i que més tard duria al controvertit Pla Cerdà²⁶⁰.

Així, des dels corrents de pensament predominants del moment, la resolució dels conflictes socials i polítics es projecta en un pla racionalitzable configurat per la relació progrés-temps-seqüencialitat, per sobre i en tensió amb el subjacent i “perillós” pla material d’antagonismes-espais-simultaneïtats. Anàlogament, al nivell del subjecte, des de Kant, el temps esdevé «el único poder trascendental que habita y constituye la conciencia humana capaz de desplegar el orden del mundo»²⁶¹, en paraules de Castro Nogueira, qui assenyala la fonamental temporalització de les categories, *conceptes purs de l’enteniment*: com la categoria de substància, la qual remet a la permanència d’allò

²⁶⁰ “Abajo las murallas” es el nom del concurs que el 1841 va promoure l’Ajuntament de Barcelona per al desenvolupament “modern” de la ciutat. La difusió del projecte higienista guanyador (Pere F. Monlau) duria a l’elaboració de propostes diverses que culminarien en el concurs municipal de 1859 i l’enfrontament entre l’Ajuntament, que defensava el seu guanyador, Antoni Rovira, i el govern de Madrid, que finalment imposaria el projecte de l’enginyer Ildefons Cerdà. Resulta significatiu que, per als ulls “crítics” d’un o altre projecte, tant el radial de Rovira com el quadrangular de Cerdà, satisfessin ambdós, *com calia*, la qüestió estratègica «para que el poder militar pueda, en días aciagos de revolución interior, establecer el orden tan indispensable para los pacíficos vecinos de esta población» (R. Lacosta, *Paralelo entre el proyecto de ensanche de Barcelona de D. Antonio Rovira y Trias y el proyecto de Ildefonso Cerdá*, Barcelona: Impr. Luis Tasso, 1859). En el breu text que titula “Haussmann o las barricadas” (1935), Benjamin caracteritza amb molta claredat aquesta nova articulació entre poder i espacialitat (v. W. Benjamin, *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2009, p. 46 i ss.).

²⁶¹ L. Castro Nogueira, *La risa del espacio*, ed. cit., p. 202.

real en el temps; la de realitat, a un ésser en el temps; la de causalitat, a la successió d'allò divers; i etc.²⁶²

En el marc *naturalment* històric del subjecte, el recurs de Kant a una “insociable sociabilitat” associada a una “intenció de la natura”, i de Hegel a “l’astúcia de la raó”, aquells mecanismes intrahistòrics que havien de posar *finalment* ordre al caos i la barbàrie que la història mostra cruament²⁶³, es poden entendre, en aquest sentit, com a mecanismes necessaris per a unes formes de pensament de la desespacialització i de desespacialització del pensament produïdes en esquemes essencialment teleològics. En consonància amb això, el desenvolupament de les ciències socials durant el segle XIX, en tant que els seus objectes d’estudi estan compresos en la segona naturalesa, pateixen un procés d’abstracció respecte de l’espai de l’exterioritat, projectat com a mer plànol de situació de les activitats humanes. Així, s’obre un camí que permet concebre d’una forma *a-espacial* les regles socials, qüestió que afecta de forma determinant a les tensions que dibuixen el camp de la política institucionalitzada –universal-particular, públic-privat, cosmopolitisme-nacionalisme– i, al seu torn, als conceptes majors que aquesta posa en joc: ciutadania, drets, llibertat.

Seguint els arguments de Soja, els dos grans camps de producció de sabers des de la Il·lustració, l’idealisme filosòfic i l’empirisme positivista, han fet la seva pròpia contribució quant a la subordinació de l’espai²⁶⁴. Pel que fa a la teorització de l’espacialitat, l’idealisme ha projectat una “il·lusió de transparència”: la producció de l’espai *no es veu* quan l’espai material és absorbit per la projecció subjectivista d’un ordre espacial mental, de tal manera que aquest ordre ideal travessa el desordre de les espacialitats materials —esdevingut així *transparent*— produïdes al marge dels plans de la racionalitat o de les determinacions de l’esperit. L’empirisme, en canvi, ha patit una “il·lusió d’opacitat” quan l’espacialitat queda compresa a dins d’un conjunt d’aparences objectivament mesurables; en aquest cas, la producció de l’espai queda al darrere de la

²⁶² Ibid.

²⁶³ Sobre aquesta qüestió en particular, i com a aproximació a la filosofia de la història d’aquests autors, cf. el text de I.Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), amb trad. cast. inclosa a Kant, I., *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 1994; i els textos de G.W.Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1819) i *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1833-36), amb les respectives trad. cast. a G. W. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1987 i *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid: Istmo, 2005.

²⁶⁴ Sobre aquesta qüestió, cf. E. Soja, *Postmodern geographies*, ed. cit., pp. 122 i ss. Per al que aquí he anomenat ‘procés de desespacialització’, Soja empra l’expressió ‘misplacing spatiality’, la qual podem entendre, en relació a les nocions relatives a l’espai, com un “deixar de banda” o bé un “col·locar on no pertoca”.

cara *opaca* d'aquestes aparences. Tot i les disputes continuades, fins i durant bona part del segle XX, entre aquests dos grans esquemes conceptuals, és a dir, entre la línia que va de l'idealisme a la fenomenologia i l'hermenèutica, d'una banda, i l'epistemologia empirista i el científisme objectivista, de l'altra, cal posar al centre aquí aquesta rellevant confluència desespacialitzadora. D'altra banda, és força significatiu que aquesta disputa fos concebuda des del gruix de la tradició filosòfica com la que s'estableix entre *la* filosofia i *la* ciència; una disputa que, amb el "fer-se temps" de la subjectivitat que esmentava Pardo, esdevé lluita del temps contra l'espai.

I el punt àlgid d'aquest fer-se temps de la filosofia que hauria de projectar la seva influència cap endavant, rau en el pensament d'Henri Bergson²⁶⁵, per a qui la dimensió temporal en el seu sentit més profund –i no pas el de la temporalitat superficial de la representació, justament la que *espacialitza* el temps–, és a dir, la *durée*, és la dimensió de la consciència, de la llibertat, d'allò viu, del canvi i de la creativitat: «cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, tanto más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo»²⁶⁶. En aquest sentit, la proposta de Bergson és paradigmàticament moderna, en xifrar el canvi i el moviment en termes temporals de successió i seqüència, no pas de posició²⁶⁷. Conseqüentment, la diferència mateixa queda explicada en termes temporals a partir del canvi de les coses en el temps, i no pas en l'existència simultània d'una multiplicitat de coses. Per descomptat, els efectes per a les conceptualitzacions de l'espai són contundents: l'espai, exterioritat, queda com la dimensió inert de la fixació i el confinament, de la representació, de la simultaneïtat.

Efectivament, més endavant, el *mainstream* filosòfic de l'autocomprensió moderna tensorà la corbatura espaciotemporal, però no pas per subvertir la preeminència del temps. En la línia del pensament fenomenològic i existencialista, el jo de la consciència deixarà pas a un ésser existencial eminentment històric; els marxismes, ortodoxos o crítics, no escapen als esquemes temporals de la revolució, de la consciència de classe i de les anàlisis dels processos i evolucions del capitalisme; l'estructuralisme, aquí sí en confrontació amb el regne de la temporalitat però pres de la dicotomia espai-temps, identifica espacialitat amb atemporalitat, amb la dimensió sincrònica del complex

²⁶⁵ Cf., sobretot, H. Bergson (1889), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme, 1999, i també (Id., 1896), *Materia y memoria*, Madrid: Libr. Victoriano Suárez, 1900.

²⁶⁶ H. Bergson (1907), *La evolución creadora*, inclòs a (id.), *Obras escogidas*, México: Aguilar, 1963, p. 447.

²⁶⁷ Cf. H. Bergson (1889), *Ensayo ...*, op. cit., esp. p. 99-101; amb més extensió a *Materia y memoria*, ed. cit., esp. cap. IV.

d'estructures, sistemes i funcions. Però a més, cal insistir en no desvincular aquests ordres de pensament d'altres ordres epistèmics tècnics i estratègics, i dels ordres materials i històrics de les formes de vida. I és que, amb l'evolució de les formes del capitalisme i el desenvolupament de les formes socials de la vida quotidiana urbana, el temps resta lluny de ser un regne de llibertat.

... als temps de la modernitat

El rellotge, no la màquina de vapor, és la màquina clau de la moderna edat industrial. En cada fase del seu desenvolupament el rellotge és alhora el fet destacat i el símbol típic de la màquina: fins i tot avui cap màquina és tan omnipresent.

L. MUMFORD, *Technics and Civilization*

L'espai sembla estar més ensinistrat o ser més inofensiu que el temps: arreu trobem gent que du rellotge, però és ben estrany trobar gent que dugui brúixula.

G. PEREC, *Espèces d'espaces*

El text amb la cèlebre cita de Mumford és de 1934, però caldria pensar seriosament en la seva actualitat, de la mateixa manera que cal pensar seriosament l'estranyesa de Perec. Els mateixos filòsofs que ara o abans han escrit sobre el temps com a allò que, en un o altre mode filosòfic, permetria l'ésser humà escapar de les cadenes o amenaces de l'exterioritat, miren el rellotge. Bergson duia rellotge. Ell, hem vist, ho podia justificar parlant de les dues dimensions de la temporalitat, d'una banda la de la *durée*, l'autèntica i *indivisible*, la de la consciència, la llibertat i la creació, i d'altra banda la que hem de carregar com a éssers socials, la del temps administrat del rellotge. *Durée* espacialitzada en un cert sentit, podríem dir. Només d'avançada: un podria estar temptat de pensar que la funció del rellotge, vertebrador del temps de la fàbrica en la modernitat industrial, s'ha dissolt en part amb en època d'instantaneïtats, hipertextos, simultaneïtats, però ja advertia Mumford mateix que el rellotge no és merament la mesura pautaada de les successions, sinó la possibilitat de *sincronització*²⁶⁸. Sense fusos

²⁶⁸ L. Mumford (1934), *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza, 1992, p. 30. Simmel mateix en donava compte en un text de 1903: «Si todos los relojes de Berlín comenzaran repentinamente a marchar mal en distintas direcciones, aunque sólo fuera por el espacio de una hora, todo su tráfico vital económico y de

horaris i sincronització, els ordres financers o informacionals globals –per esmentar-ne alguns dels que tan condicionen avui les nostres vides– no serien tals *ordres*. Que el rellotge tingui potser avui menys presència com a aparell de canell o de butxaca, s’explica només perquè s’ha incorporat *l’hora* a tota una munió de pantalles i gadgets amb els quals administrem els nostres temps i ritmes.

En el desenvolupament del capitalisme industrial, la divisió social del treball es correspon amb una divisió espaciotemporal. En les ciutats industrials, davant de processos i dinàmiques socioeconòmiques cada cop més inabastables per a l’individu particular, s’incorporen nous sentits del temps, temporalitats administrables. És des de la noció abstracta d’espai esdevingut extensió i suport que es pot parlar d’una “espacialització del temps”. Així, Bergson parlava en termes d’una reducció del temps a l’espai o d’una espacialització del temps en termes molt similars a un marxista com Lukács²⁶⁹. Tot i fer-ho des de posicions teòriques molt allunyades, el que resulta significatiu és que comparteixen un pensament desespacialitzat, és a dir, l’assumpció que l’espai és aquella extensió inert exterior a la consciència, tant si aquesta es concep en termes idealistes com materialistes.

Des de l’òptica marxiana, el temps quotidià es buida de qualitats per tal de poder sincronitzar els temps de producció i treball; esdevé, de fet, patró de mesura i de canvi. Quan Marx introdueix la teoria del valor al començament d’*El Capital*, assenjala que la commensurabilitat necessària de les formes de la mercaderia i del diner passa, en efecte, per una forma del temps, la de les hores de treball: «En cuanto medida de valor, el dinero es la forma de manifestación necesaria de la medida del valor inmanente a las mercancías: el tiempo de trabajo.»²⁷⁰ La fórmula actua com a pressupòsit i com a resultat de la lògica capitalista, de manera que les dinàmiques de circulació i acumulació de capital es regeixen per les funcions d’homologació i sincronització de processos basades en aquesta forma del temps mesurable, divisible i intercanviable. Des del punt de vista de l’anàlisi marxista del capital, un cop abstrètes les qualitats dels espais i temps diferencials de les coses, les nocions dinàmiques d’intercanvi i circulació s’ancoren en el temps. Òbviament, la referència temporal no és la lliure *durée* bergsoniana de la consciència, sinó la del temps de circulació del capital, la qual ha operat una

otro tipo se perturbaría por largo tiempo» (“Las grandes urbes y la vida del espíritu”, en *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península, 2001, pp. 380-381).

²⁶⁹ Si per a Bergson calia distingir «entre la duración sustancial de las cosas y el tiempo espacializado» (*La evolución creadora*, op. cit., p. 747), per a Lukács la lògica de la producció capitalista «reduce el tiempo al nivel del espacio» (*Historia y conciencia de clase*, op. cit., p. 116).

²⁷⁰ K. Marx, *El capital*, op. cit., L.I, Secció 1a, cap. III.1.

temporalització de la vida dels individus en les societats industrials, més enllà i més ençà de la seva “llibertat de consciència”. Per a Marx, això

...supone que los diferentes trabajos han sido nivelados por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo; que los hombres desaparecen ante el trabajo; que el péndulo del reloj ha pasado a ser la medida exacta de la actividad relativa de dos obreros (...). El tiempo lo es todo, el hombre ya no es nada; es, a lo sumo, la osamenta del tiempo. Ya no se trata de la calidad. La cantidad lo decide todo: hora por hora, jornada por jornada.²⁷¹

El complex procés de processos que integra aquest “anivellament en la commensurabilitat” arriba als diversos àmbits existencials dels individus: treball, formació, oci, política, etc., de forma que *tot té el seu temps i el seu espai*. Aquests sentits del temps s’incorporen a través de l’aprenentatge entès com a adquisició de competències en un medi. És clar que entre els obrers que poblen indústries i ciutats al segle XIX *no hi ha temps* per aprendre a llegir, però és fa necessari, justament, aprendre a *moure’s amb els temps* que aquella vida imposa. En els seus estudis sobre les formes de vida urbana industrial, Edward P. Thompson subratllava, com Mumford, la rellevància del rellotge quant a l’*aprenentatge vital* dels temps i ritmes de la vida urbana industrial:

El petit instrument que regulava els nous ritmes de la vida industrial era, al mateix temps, una de les més urgents de les noves necessitats que el capitalisme industrial suscitava per tal de dinamitzar el seu avenç. (...) La primera generació d’obriers fabrils va aprendre dels seus mestres la importància del temps; la segona generació va formar comitès per retallar el temps de treball fins a les deu hores; la tercera generació va fer vagues pel pagament de les hores extres o pel seu pagament doble. Havien acceptat les categories d’aquells que els donaven feina i van aprendre a lluitar a dins d’elles. Havien après molt bé la seva lliçó que el temps és or.²⁷²

D’altra banda, la *incorporació* de la temporalitat industrial és també un *fer-se en el cos* una forma del temps. En tenim una expressió estètica al film *Modern Times* (1936), de Charles Chaplin, en aquelles imatges del personatge que no pot reprimir els gestos apresos a la cinta on colla cargols indefinidament. Ens permet copsar com la matriu

²⁷¹ K. Marx (1847), *Miseria de la filosofía*, México DF: Siglo XXI, p. 21.

²⁷² « The small instrument which regulated the new rhythms of industrial life was at the same time one of the more urgent of the new needs which industrial capitalism called forth to energize its advance. (...) The first generation of factory workers were taught by their masters the importance of time; the second generation formed their short-time committees in the ten-hour movement; the third generation struck for overtime or time-and-half. They had accepted the categories of their employers and learned to fight back within them. They had learned their lesson, that time is money, only too well.» E.P. Thompson (1967). Time, work-discipline and industrial capitalism. *Past and Present*, 38 (1): 56-97, extractes de les pàgines 69 i 86.

temporal que posa el temps gestionable com a objecte és la mateixa que indica una conformació espaciotemporal en els cossos dels individus laborants. Dos anys més tard, Chaplin va escriure un relat breu que va titular *Rhythm: A Story of Men in Macabre Movement* (*Ritme: una història d'homes en un moviment macabre*)²⁷³. Ambientat en la Guerra Civil espanyola, narra com dos vells amics es retroben amb motiu d'un afusellament: l'un serà l'afusellat i l'altre qui ordenarà l'execució. Tal com està narrat, l'expressió al voltant d'uns cossos conformats a gestos i ritmes és subtil; al meu parer, permet anar més enllà de la situació, del context militar, dels murs de la presó on té lloc i del temps pausat d'una execució. En una o altra mesura és indicador del fet que la conformació espaciotemporal no apunta només a una internalització de pautes, esquemes o orientacions en un entorn que l'individu no pot abastar, sinó que també apunta al fet que, quan els ordres espaciotemporals preeminents són prou forts –com és el cas de la societat capitalista i urbana– constitueixen camps de possibilitats i de concebibilitat. Camps que podem pensar com a *paisatges*: els paisatges d'allò possible, d'allò concebible. Des d'aquesta òptica, saber què, on i, sobretot, quan toca fer tal o qual cosa no assenyalaria tant a les capacitats d'un subjecte conscient com a les competències d'un cos que el permeten moure's en els diversos paisatges que, en una o altra mesura, transita o habita i que, així, l'afecten.

Norbert Elías, en el seu text sobre el temps, expressa molt clarament les implicacions d'aquest “aprendre el temps”:

Un niño que crece en uno de los Estados altamente industrializados y regulados por el tiempo, necesita de siete a nueve años para “aprender el tiempo”, esto es, para entender y leer exactamente el complicado sistema simbólico de relojes y calendarios y para regular en consonancia su sensibilidad y su conducta. Pero cuando han dejado atrás este aprendizaje, los miembros de estas sociedades olvidan, al parecer, que han tenido que aprender el “tiempo”. Les parece algo evidente... (...). Es difícil que se nos escape que tenemos que aprender a determinar el tiempo y, sin embargo, la conciencia del tiempo omnipresente, una vez adquirida, es tan imperativa, que parece a quien la tiene, una parte de sus dotes naturales.²⁷⁴

²⁷³ Ch. S. Chaplin. *Rhythm: A Story of Men in Macabre Movement*. Publicat per primer cop a la revista *Script*, gener de 1938. Text accessible en línia:

<<http://www.cartoonresearch.com/gerstein/chaplin/rhythm.html>> .

El tractament fílmic que Chaplin fa del cos i el gest, del temps i de l'espai és certament interessant; per a una aproximació a la qüestió, cf. L. Howe, J.L. Caron, B. Click (eds), *Refocusing Chaplin: a screen icon through critical lenses*, Lanham (Maryland): Scarecrow Press, 2013.

²⁷⁴ N. Elias (1984), *Sobre el tiempo*, México DF: FCE, 1989, p. 154-155.

El que aquí cal posar de relleu és el caire de naturalització que cobren determinats processos de conformació, en tant que les formes espacials i temporals es presenten sota un aspecte de naturalitat. Per això no resulta innocent parlar de “paisatges”, en el sentit d’“aspecte natural d’un entorn”. Quan el sentit comú que es va configurant geohistòricament atorga una base de naturalitat als paisatges i ritmes urbans existents, certs processos de conformació esdevenen inaparents. Aquesta és una tesi que sosté bona part de la bastida conceptual d’aquest treball.

Quant a la temporalitat, és cert que en la vida urbana els individus experimenten ritmes diversos. Com en l’espai, en el temps *hi ha llocs*, unes temporalitats amb certa densitat, com les que poden tenir certes dates en el calendari; a més, podem gaudir del ritme relaxat d’entorns rurals, patir acceleracions per incidents o experiències diverses, com l’amor o la mort d’algú proper, etc. Però a sota d’aquests llocs del temps hi ha els ritmes quotidians ancorats en la temporalitat “per defecte” del rellotge, temps abstracte divisible, isomorf, *temps de la planificació*, *temps aplanat*. Després d’incidentes o experiències pertorbadores, l’individu modern ha après a “recobrar la normalitat” com un reintegrar-se al ritme d’una vida quotidiana pautaada per funcions temporals: horaris, calendaris, agendes, rutines, planificacions, projectes.

Si fem frontissa en els anys setanta i vuitanta del segle passat, en el que podem pensar com a lloc d’un canvi d’epocalitat, i pleguem batents –modern i postmodern, fordista i postfordista–, veiem que, més enllà del fet que canvien concepcions i experiències de l’espai i el temps produïnt altres corbatures espaciotemporals en època global, hi trobem continuïtats. La preeminència del temps sobre l’espai pren altres formes, però és *sub-sistent*. En aquesta època global on sembla que futur i passat col·lapsen sobre un present/actualitat que es des-limita, no col·lapsa el temps mateix, sinó algunes de les seves formes modernes. El progrés potser ja no viatja en el tren de la història, sinó que s’estén en xarxa. Potser no respon ja a condicions diacròniques, sinó a condicions de *sincronització*, actualització, *update*. Les noves formes del capitalisme produeixen noves espacialitats i la globalització permet la proliferació de metàfores espacials, de les quals la de la xarxa és preminent, com veurem, però l’espai mateix, com assenyala Massey, es presenta també ara sota la forma del palimpsest: l’espai-suport que habilita l’espacialització del temps i de les *diferents representacions* –com la trama urbana, posem per cas– esborra, tot sobreescrivint-lo, l’espai mateix i, amb ell, les *diferències* que el constitueixen²⁷⁵. És així que la postmetròpolis esdevé un plànol en el qual es

²⁷⁵ Cf. D. Massey (2005), *For Space*, London: Sage, 2008, p. 110 i ss.

transita en espais de temps i, alhora, escenari d'esdeveniments (culturals, urbanístics, esportius, polítics, etc.) organitzats en localitzacions qualificades temporalment²⁷⁶. La tendència –perquè no hi ha garantia de tancament, sempre hi ha *fuites, esquerdes*– és que aquest marc espaciotemporal que es presenta com a suport o escenari d'allò representable, noticable, d'allò que tot i ser divers o llunyà hi accedeix en tant que es presenta sota unes formes/imatges mínimament reconeixibles, foragiti perturbacions, disruptions, les amenaces de l'exterioritat i de la multiplicitat i simultaneïtat de diferències. Com diu de Certeau: «De este modo, no hay sorpresas»²⁷⁷.

4.2. La desaparició de l'entre, o la desespacialització d'allò polític

Conjurar les amenaces de l'exterioritat, això que podem rastrejar en diversos terrenys de la nostra tradició, no remet tan sols a com al llarg de la història els individus han concebut, percebut i viscut l'espai i el temps. O justament, si té a veure amb això és perquè assenyala directament les condicions i formes geohistòriques de l'experiència, les formes d'estar en el món, de pensar-lo i tractar-hi. Podem concebre cada context geohistòric com una articulació efectiva de moments –cultural, polític, socioeconòmic–, entenent *moment* com un estat de forces obert, complex i dinàmic; per tant, un context geohistòric és un camp d'experiències que es donen o es poden donar en funció d'un horitzó de possibilitats i de concebibilitat. És en aquest camp on *fem experiència* de/en/amb les formes de l'espai i del temps que hi són produïdes: reeixides o oprimides, preeminentes o marginals. En altres termes, com a éssers situats, sempre en context, fem experiència del món en unes condicions, i aquestes condicions són geohistòriques (condicions, i no determinacions, en tant que són susceptibles de transformació). En aquest sentit es pot dir que la modernitat, si més no des del segle XIX, és un mirall amb un punt cec. Des del moment en que el Subjecte és el centre absolut/separat de tot Objecte i de la Història, posa les condicions en què es pot pensar l'Experiència d'una vegada per totes, en tant que el subjecte mateix n'és condició. Subvertint aquest esquema, que l'experiència en les seves formes històriques sigui condició del subjecte, de les formes de la subjectivitat, és justament “inconcebible” des del nucli dur d'una modernitat subjectivista/historicista. La inèrcia epistèmica del segle XIX donaria compte, en una o altra mesura, de les incomprendiments cap a l'espai de l'exterioritat per part de Bergson o Sartre i, amb ells, d'una part important dels esperits moderns.

²⁷⁶ Cf. M. Cacciari, *La ciudad*, ed. cit., p. 58-59.

²⁷⁷ M. de Certeau (1980), *La invención de lo cotidiano*, vol. I, México DF: Univ. Iberoamericana / Instituto Tecnol. Estudios Sup. Occidente, 2000, p. 98.

La representació moderna és, efectivament, espacialitzada, en tant que es concep com la fixació d'allò en moviment i del temps mateix; al seu torn i de forma coherent, l'espacialització, és a dir, la producció material d'espais en formes determinades, es concep com a representació. En el plànol de la ciutat es mostra aquesta identificació entre representació i espacialització. Però a més, en el propi plànol es mostra, a la fi, com aquesta identificació implica, al seu torn, un tercer element constitutiu de tot un règim epistèmic modern: la visualitat. Massey, Soja o Gregory, entre d'altres, insisteixen en aquesta *coherència epistèmica* moderna, ja mostrada en els treballs de Lefebvre, Foucault i Benjamin des de posicions diverses²⁷⁸; perquè, és en aquesta coherència on es pot rastrejar l'espai escamotejat o esborrat, els elements constructius del palimpsest espacial.

Si més no, es pot llegir la tesi general de *La société du spectacle* de Guy Debord amb aquesta clau de lectura, amb la qual cosa s'esbossa un quadre interessant quant a les formes de l'experiència en la vida quotidiana-urbana-capitalista²⁷⁹. L'espectacle, el qual esdevé la forma de la vida quotidiana, és fonamentalment un règim de visibilitat que subsumeix alhora els tres elements que el constitueixen i la seva articulació: (1) «la trivialització de l'espai» (o la figura del palimpsest espacial), que és condició per a (2) l'allunyament del món i de l'espai viscut en una representació –mitjançada aquesta sempre per una forma capitalista, en tant que allò que deixa/fa veure l'espectacle és el món de la mercaderia–, i, finalment (3), l'element de «privació» que en resta implicat. És la privació, en si mateixa no visible, producte de l'aïllament dels individus en la vida quotidiana de la societat de l'espectacle. Però una «privació enriquida», com diu Debord –després de fer referència explícita a Mumford–, en tant que l'aïllament quotidià/urbà apareix «poblado por las imágenes dominantes, imágenes que sólo a causa de ese aislamiento adquieren la plenitud de su poderío»²⁸⁰. Els límits de l'aïllament de l'individu s'esborren o, si més no, es fan difusos sota l'aparent des-limitació de la llibertat d'elecció i opinió del consumidor en un món espectacular i espectacularment proliferant. Anders expressava, justament, el potencial *conformador* d'aquesta *privació no-aparent*: «estamos privados precisamente del sentimiento de estar privados y, de esa manera, somos en apariencia libres»²⁸¹.

²⁷⁸ Sobre la qüestió de la visualitat, vid. infra., p. 223-225.

²⁷⁹ G. Debord (1967), *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La Marca, 1995.

²⁸⁰ Ibid., paràgraf 172. (El llibre s'estructura en 221 paràgrafs numerats que faciliten la citació).

²⁸¹ G. Anders, *La obsolescencia...*, vol. 2, ed. cit., p. 61.

En tot cas, convé estendre i remetre aquest element de la privació a la qüestió de l'experiència moderna, de les condicions de la seva construcció i de les inèrcies o rèpliques que hi trobem en l'època global. És aleshores que podem articular la preeminència del temps sobre l'espai –aquells processos de desespacialització– amb les nocions de *privatització de l'existència* i d'*immunització* com a processos moderns que arribaran a establir condicions d'experiència en època global. Cal mostrar com allò que s'immunitza és *la vida* en la seva comprensió moderna i el paper, aleshores, que juga la noció de vivència. D'altra banda, quan Hannah Arendt i Walter Benjamin parlaven, respectivament, de “pèrdua de món” i de “pobresa d'experiència”, tocaven aquesta qüestió des de posicions diverses prou rellevants per fer-ne una aproximació per tal de mostrar l'*entre* foragitat, tancat “a fora”, en una exterioritat conjurada. Cadascun dels epígrafs que venen a continuació podria donar nom a un extens treball, però aquí es tracta d'articular aquests elements en una mena de moviment espiral cap a la idea de *desespacialització d'allò polític* que es tracta en darrer lloc. Fer visibles aquests epígrafs no respon, doncs, a una voluntat de separació analítica, sinó de clarificar la proposta en la qual, justament, els conceptes són tramats.

Immunització

Es pot fer una caracterització general del procés de privatització de l'existència a través de la proposta que Roberto Esposito fa del paradigma immunitari com la lògica que posa en marxa el sorgiment de l'individu modern²⁸². El que cal destacar, justament, és el caire de *privació* contingut en l'expressió 'privatització de l'existència'. Així, el procés d'individualització que posen de manifest les concepcions contractualistes des dels inicis de la modernitat, especialment el paradigma hobbessià, proposen un alliberament respecte de les velles autoritats tradicionals i, al mateix temps i en contrapartida, un alliberament d'això que Esposito anomena *munus*, arrel dels termes 'comunitat' i 'immunitat'. Ja hem apuntat més amunt que Hobbes personifica bé la demanda d'un altre ordre, una forma racional d'organització sociopolítica, quan els vells ordres són impugnats per aquelles profundes crisis presents en la primera meitat del segle XVII. Cal atendre ara a aquest alliberament del *munus* perquè emergeix com a condició per tal de

²⁸² En la línia de l'aproximació feta a *la societat de l'espectacle*, i com faré amb les referències textuais en les propers epígrafs, en faig una lectura interessada per tal de dur eines conceptuals a un camp propi més “espacialitzat”, podem dir. En tot cas, cf. els textos de R. Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006) i, sobretot, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2003).

bastir el nou ordre. *Munus* fa referència, per a Esposito, al deute/deure que vincula els éssers que comparteixen un món en el qual resten exposats. El deute té aquí, doncs, una profunditat que va més enllà del pla de la transacció de béns: l'altra cara del deute és la del do, i ambdues apunten a l'obligació i compromís que es té amb un altre o altres, fora de consideracions morals, en tant que existencialment estem abocats –sí o sí– a relacions materials amb els altres en aquest món. Deute, obligació, do o compromís indiquen una falta, un buit. El *munus* no és una essència, un bé identificable, una identitat o un marc positiu de relacions determinades: és aquest *entre* buit que uneix i que separa. Restablert el *munus* així entès a la comunitat, en aquesta

...los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuando menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos (...). No sujetos. O sujetos de su propia ausencia, de la ausencia de lo propio. De una impropiedad radical que coincide con una absoluta contingencia (...). Sujetos finitos –recortados por un límite que no puede interiorizarse porque constituye precisamente su «afuera»–. La exterioridad a la que se asoman, y que los penetra en su común no-pertenecerse.²⁸³

La *communitas* de la qual queda privat l'individu modern, doncs, és aquella que pròpiament constitueix ja l'espai de l'exterioritat i que inclou el do, els antagonismes i el perill de mort. Una comunitat no garantida, es podria dir. Tota existència és coexistència, sense haver de reduir aquest darrer terme a la seva connotació de "pacífica"²⁸⁴. En el paradigma hobbessià, a l'entorn d'aquelles intempestives i amenaçadores crisis que afectaven els inicis de la modernitat, la por es institucionalitzada per una lògica contractualista que es posa com a missió conservar la vida. Aquesta lògica de la seguretat regeix, doncs, *la societat*, és a dir, un conjunt d'individus *dissociats* que, havent delegat el poder polític en una instància superior, esdevenen *socis* que es relacionen de forma privada. La idea de comunitat que sorgeix en aquest context ja no és la del *munus*, sinó la del *proprium*, la de la identitat en funció d'un atribut o propietat que iguala els integrants d'un subconjunt de la societat. Sigui com sigui, *l'espai del munus* és sacrificat: aquest és el sentit del procés d'immunització moderna. I quan les relacions són privades del *cum-munus*, llavors es pot dir que la força centrífuga de l'existència —allò que impel·leix permanentment a l'*ex-posició* en una *ex-*

²⁸³ R. Esposito, *Communitas*, ed. cit., pp. 31-32.

²⁸⁴ En efecte, en el nostre llenguatge quotidià és fàcil sentir parlar que "cal aprendre a coexistir". Ben mirat, l'expressió és absurda: coexistim. Altra cosa és que haguem incorporat al sentit comú, des d'un patró immunitari, que co-existir implica pau, o que l'Estat és la forma de la coexistència *pacífica* (quan, tot referint-nos a la naturalesa de l'Estat, resultaria més adient parlar de *pacificació*).

sistència que és un *estar a fora*— s’inverteix en la força centrípeta de conservació de la pròpia vida. Així, *la vida* és separada de l’exterioritat que l’amenaça. Si premodernament allò que s’oposava a l’exterioritat era l’ànima, aquella interioritat que podia connectar amb els ordres transcendents malgrat que els cossos restessin lligats als desordres terrenals, en la modernitat l’oposició es desplaça a la vida, una vida *privada*, en efecte, de vincles *co-muns*. Quan en els nous ordres socials que es basteixen en la modernitat es parla de comunitat, es fa ja sobre aquesta premissa de privació. El propi Rousseau pensava la comunitat contra l’excés d’un absolutisme individualista hobbessià, però una comunitat que no pot evitar tendències al seu torn absolutistes, com les d’una voluntat general que “emana” d’existències a la fi individuals: «¿Qué otro ser aquí abajo que no sea el hombre, sabe (...) unir, por así decirlo, el sentimiento de la existencia común con el de su existencia individual?»²⁸⁵. Aquí, en la pròpia expressió ‘existència individual’ ja hi ha pressuposada la inversió que assenyala a una subjectivitat completa (*in-dividua*) i portadora d’una vida.

Quan Esposito afirma que, així, modernament la vida esdevé «la interioridad de la exterioridad de la existencia», referma en un nou sentit el privilegi de la interioritat i la preeminència del temps sobre l’espai. En modes diversos segons els contextos, l’exterioritat, els espais de l’existència, es pleguen sota el temps i ritmes de la vida dels individus. Però mentre el temps es concebut com a allò propi de la vida, un *proprium*, els ritmes són apresos des del segle XIX en funció d’uns metrònoms objectivats, els propis de les dinàmiques materials i lògiques de les formes del capitalisme industrial emergent. Horaris, jornades, períodes, agendas, terminis, temporalitzacions pròpies de la producció, de plans i projectes, etc. Així, la interioritat es alhora pròpia i reconeixible en els altres, homologable; *interioritat compartida*. D’altra banda, així com la privació es compensa amb una privatització enriquida, cal compensar a més el risc implicat en unes formes de vida quotidiana-urbana-capitalista que, en termes de Debord, tenen com a funció la preservació de l’atomització dels individus «reunits perillosament». Hi ha aleshores una delegació tàcita, apresada socialment, en instàncies de saber i de poder, socials, polítiques, econòmiques, culturals, educatives: formes de garantir i regular no ja una comunitat, sinó un espai públic isomorfitzat. L’esfera pública esdevé el lloc de visibilització d’una moderna *comunitat garantida*, podríem dir ara.

²⁸⁵ J.J. Rousseau (1762), *Profession de foi du Vicaire Savoyard*, citat per Esposito, *Communitas*, ed. cit., p. 104.

Vida

En tot cas, la comunitat garantida es constitueix sobre aquell element de privació, sobre la vida *privada*. Si ens ha de servir la noció d'experiència moderna, és per assenyalar aquest lloc de confluència entre modernitat i capitalisme, entre processos de privatització de l'existència, l'emergència de la vida com a procés i les formes materials d'una vida quotidiana urbana. No és casual que la de *vida* esdevingués una noció central teòricament i filosòficament al segle XIX, i aquí convé detenir-s'hi un moment. En un sentit ampli, és un context on es produeix un moviment general de reacció davant la creixent abstracció de la racionalitat il·lustrada, davant les implicacions relativistes de les ciències positivistes i davant, especialment, la creixent *mecanització* de la vida social del capitalisme industrial urbà. Això últim ho havíem vist amb Simmel, el qual mostrava com les formes de la cultura objectiva creixien desmesuradament, alhora que s'allunyaven d'una ànima individual empètida. Hans Georg Gadamer, des de la seva filosofia hermenèutica, rastrejava el sorgiment d'un terme que hauria de tenir efectes força rellevants: el de 'vivència', el qual, en alemany (*Erlebnis*), comença a ser d'ús corrent en els anys setanta del segle XIX com a substantivació del verb *erleben* (presenciar, viure), l'arrel del qual és *Leben*, vida.

La apelación de Schleiermacher al sentimiento vivo frente al frío racionalismo de la Ilustración, el llamamiento de Schiller hacia una libertad estética frente al mecanismo de la sociedad, la oposición hegeliana de la vida (más tarde: del espíritu) frente a la "positividad", son los precedentes de una protesta contra la moderna sociedad industrial que convirtió a comienzos de nuestro siglo [XX] las palabras vivir y vivencia en palabras redentoras de resonancia casi religiosa.²⁸⁶

Amb la noció de vivència sembla que es recupera, davant d'aquella abstraiet i mecanitzant dispersió en diversos camps de positivitats, la vinculació amb el sentit d'allò humà i amb una totalitat de sentit. Gadamer, fent referència a Simmel, Husserl o l'historicisme, mostra el lloc epistemològic, discursiu i filosòfic assolit per l'*Erlebnis* i, amb ella, la noció associada de vida.

Cal retornar, doncs, a les condicions de possibilitat que habiliten un discurs de la vivència. A l'entorn d'aquesta centralitat de la vida, i tornant al terreny de l'experiència, és aquest mateix context on, atenent a les formes de poder, Foucault assenyala un canvi que es produeix a finals del segle XVIII. Si durant aquest segle s'havien desenvolupat les

²⁸⁶ H.G.Gadamer (1960), *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, p. 99.

tècniques d'un poder disciplinari, és a dir, aquelles dirigides a sotmetre i fer dòcils els cossos vius, cap al tombant de segle emergeix una nova tècnica, la biopolítica, ara dirigida a la regularització de la vida com a procés genèric:

A diferencia de la disciplina, que se dirige al cuerpo, esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente (...) Además, la nueva tecnología introducida está destinada a la multiplicidad de los hombres, pero no en cuanto se resumen en cuerpos sino en la medida en que forma, al contrario, una masa global, afectada por procesos de conjunto que son propios de la vida.²⁸⁷

Quan Cerdà aplica els seus coneixements d'enginyer i els criteris higienistes a l'estudi i projecció d'una nova Barcelona eixamplada, es mou en aquest terreny, i en termes que encara avui ens sonen molt propers: millorar les condicions i la qualitat de vida a la ciutat; la referència no és una vida, vides individuals, sinó el procés de la vida en què cada individu pren part. Tornem sobre la disciplina i la biopolítica: com a tècniques de poder no s'exclouen. El biopoder pren forma sobre el terreny d'una societat disciplinària, de la mateixa manera que aquest podia prendre forma sobre el terreny d'un poder sobirà preeminent en els segles anteriors. En cada moment (estat dinàmic de forces) d'un context geohistòric, una o altra forma de poder pot sobreposar-se a les altres en un o altre àmbit, però hi ha una preeminència general de la nova forma. Des d'aquí es mostra en una altra modulació una preeminència del temps que és la del temps de la vida, produïda, al seu torn, sobre aquell element de privació:

Durante siglos, las órdenes religiosas han sido maestras de disciplina: eran los especialistas el tiempo, grandes técnicos del ritmo y de las actividades regulares. Pero estos procedimientos de regularización temporal que las disciplinas heredan, ellas mismas los modifican. Afinándolos en primer lugar. Se ponen a contar en cuartos de hora, en minutos, en segundos.²⁸⁸

I aquest és un tret constitutiu de la disposició tècnica de les institucions disciplinàries – presons, hospitals, escoles, fàbriques–, tant pel que fa a la regularització del temps en els cossos com a la distribució d'aquests en espais d'ordre. En aquest context hi ha una conformació espaciotemporal que es correspon amb l'articulació de formes efectives de poder, de saber i de subjectivació. La biopolítica emergeix en aquest terreny i, podríem dir ara nosaltres, afina els procediments no ja només de regularització temporal, els

²⁸⁷ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France, 1975-76*, Madrid: Akal, 2003, p. 208. Les cursives són meves.

²⁸⁸ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, ed. cit., p. 138.

ritmes; també els procediments de sincronització entre ritmes en les diverses escales en què funcionen les poblacions com a organismes vius. A més, és rellevant veure com això es lliga amb una determinant inversió del dret polític en el segle XIX: es passa del «derecho de hacer morir o dejar vivir» a «un nuevo derecho que no borraría el primero pero lo penetraría, lo atravesaría, lo modificaría y sería un derecho o, mejor, un poder exactamente inverso: poder de “hacer” vivir y “dejar” morir»²⁸⁹. Ja no es parla de disciplina sinó, en efecte, de regularització del procés de la vida, de «optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida»²⁹⁰.

Proces

La centralitat de la vida com a procés, doncs. L'aproximació a aquest fenomen per part de Hannah Arendt posa de manifest l'emergència del procés de la vida com a horitzó al qual s'integren totes les activitats humanes. «El concepto de proceso, dominante tanto en la historia como en la naturaleza, separa, mucho más profundamente que cualquier otra idea, la época moderna del pasado»²⁹¹. La categoria de procés, afirma, pren una rellevància especial quan l'activitat humana de la *labor*, lligada al consum i a la reproducció del propi procés de la vida –i, per tant, a la necessitat– s'ha fet dominant per damunt del *treball*, activitat lligada, en canvi, a la fabricació i a l'ús: «los ideales del *homo faber*, el fabricante del mundo, que son la permanencia, estabilidad y carácter durable, se han sacrificado a la abundancia, ideal del *animal laborans*»²⁹². La modernitat havia estat fidel al model de la fabricació i a l'esquema mitjans–fins en un mercat adient a l'ús i l'intercanvi de les coses. Però des del segle XIX les noves formes de producció industrial fan constatar a Arendt que «la producción masiva sería imposible sin reemplazar a los trabajadores y a la especialización por laborantes y la división de la labor»²⁹³. El món de l'*homo faber* permetia un món artificial, un món durable, encara que aquest fos el propi del mercat de canvi. A la societat de laborants–consumidors el món *desapareix*: tot esdevé consumible, tot passa a ser funció del gran procés de la vida.

²⁸⁹ M. Foucault, *Hay que defender la sociedad*, ed. cit., p. 206.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 211.

²⁹¹ H. Arendt, *De la historia a la acción*, ed. cit., p. 47.

²⁹² H. Arendt (1958), *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993, p. 135. Arendt critica en Marx la falta de distinció entre *treball* i *labor*, tot i que el propi Marx n'havia obert la possibilitat: «el trabajo, la *actividad vital*, la *vida productiva* misma, se le aparece al hombre solo como un *medio* para la satisfacción de una necesidad (...). Pero la vida productiva es la vida genérica. Es la vida que genera vida. (...) La vida misma aparece como *medio de vida*» (K.Marx [1844], *Manuscritos económico-filosóficos*, Barcelona: Grijalbo, 1975, p. 112; cursives originals).

²⁹³ H. Arendt, *La condición humana*, ed. cit., p. 134.

Els objectes ja no s'usen, es consumeixen, com els productes de la cultura, de l'oci, com les *vivències* polítiques consumides en el temps d'unes eleccions. Tot es consumeix en el temps perquè el consum és una funció del temps. La continuïtat del temps ja no es mostra en una dinàmica teleològica, sinó cíclica: el consum obliga a repetir el gest consumidor per tal de mantenir el propi procés de la vida en una actualitat eternitzada. A diferència del model *faber*, allò que predomina «no es el esfuerzo con propósito determinado del hombre, ni el producto que desea, sino la noción del proceso mismo y el ritmo que impone a los laborantes»²⁹⁴.

En efecte, el ritme es pot entendre com *la dinàmica* d'un procés. Així, la vida quotidiana és un complex de ritmes. Procés de processos. El procés genèric de la vida no deixa rastre, en tant que els resultats de l'esforç per seguir els ritmes estan destinats a consumir-se en un nou procés. Avui això ens resulta molt proper, massa com per pensar que les condicions de l'experiència en època global han canviat radicalment. Actualització al dia, connexió *full time*, gestió permanent del currículum, *lifelong learning*, etc. «Y no obstante, dicho esfuerzo, a pesar de su futilidad, nace de un gran apremio (...) ya que de él depende la propia vida». *L'animal laborans* guanya "tenir una vida pròpia" a canvi d'una "privatització enriquida" i una privació esborrada: perd el món, un món comú, diu Arendt, entès com a *món-inter*, l'entre amb els altres que *és i fa* món, lloc d'exposició, *inter-esse*. Quant a aquest espai comú, es fa difícil seguir a Arendt més enllà d'aquesta obertura conceptual –i no ho farem–, en els camins que es mouen entre una àgora i una *res pública*. Però l'obertura en si mateixa –tant com el seu revers, allò que resta tancat– és prou indicadora d'un diagnòstic per a les condicions de l'experiència moderna. Des d'una altra òptica, també aquí la vida es mostra com "la interioritat de l'exterioritat". La vida esdevé moviment i sentit de l'existència des del moment en què allunya l'*ex-sistència* mateixa. Amb l'absolutització del procés de la vida en l'horitzó de les formes del capitalisme, l'existència esdevé subsistència o, en el millor dels casos, insistència. En aquest sentit, avui podem pensar la figura de l'emprenedor com la de l'insistent²⁹⁵. La *in-sistència* consisteix a vehicular els esforços de la *labor* cap la reproducció *del que ja hi ha* sota l'aparença d'una intensificació de la vida. I l'esforç requereix continuïtat, no interrupcions. Així que la tasca s'avé, seguint a Arendt, amb la pèrdua de món, si aquest es concep com aquella exterioritat, espai de la diferència i del risc, on advé la interrupció, la disrupció; on pot esdevenir l'imprevist i allò nou en tant que, en termes arendtians, és el lloc de l'acció i de «la condició de la natalitat». És a dir,

²⁹⁴ Ibid., p. 165. Les cursives són meves.

²⁹⁵ Tornaré més endavant sobre la figura de l'emprenedor. Vid. infra. p. 209 i ss.

que la vida com a procés de processos s'avé millor amb la conducta que amb l'acció. Sempre hi pot haver l'accident, la interrupció forçosa, però "des de dins", restar fora dels processos *normals* de la vida es veu com una conducta *anormal* o bé com una incapacitat, un *de-sistir*. Quan no es pot seguir un ritme, es desisteix. Desistència, subsistència, insistència, indiquen, al final, modulacions d'intensitat en la dinàmica del procés de processos que és la vida en la modernitat capitalista. L'interior modern de l'existència.

I més enllà d'aquesta *dinàmica*, si congelem una imatge en el procés de la vida quotidiana, podem veure la seva *estàtica*: les espacialitats produïdes en un ordre capitalista i el *paisatge* urbà. Espais d'una interioritat compartida i projectada. Apel·lant als termes de la dialèctica espacial lefebvriana, els espais concebuts/concebibles condicionen la percepció i la *vivència* de l'espai.

Espai de l'entre i experiència

Que ara hagi escrit "vivència de l'espai" i uns paràgrafs més amunt "vivències polítiques" no és casual. La de vivència era una noció clau per a un Benjamin que es confrontava amb l'experiència moderna, però ja no, com per al seu mestre Simmel, per tal de buscar el sentit de l'existència en la interioritat –la vida– d'una exterioritat inabastable, sinó per indicar-hi un element de privació. Especialment en els textos dels anys trenta del segle passat, són significatives les derivacions conceptuals de la contraposició que va fer-ne amb la d'experiència. L'etimologia mateixa en donaria pistes: tant en les arrels llatines com les alemanyes, 'vivència' (*Erlebnis*) remet a *vida* i 'experiència' (*Erfahrung*) a *perill*; en alemany, a més, aquesta remet d'altra banda a *viatge*. Els termes de la contraposició se situen en aquell context d'emergència de les formes fordistes del capitalisme, on la creixent conformació de les formes de vida segons les formes d'organització del treball i del consum feia que el treballador-consumidor, l'*animal laborans*, tendís a perdre de vista l'horitzó d'aquells mecanismes tècnics, econòmics, socials o culturals que, com havien mostrat justament Simmel o Weber, creixen per damunt de tot allò personal. Enfrontar-se quotidianament a la complexitat dels efectes d'aquests mecanismes esdevenia, aleshores, la confrontació amb una multitud d'estímuls aparentment fragmentats. En aquelles condicions, l'experiència moderna inclou l'amenaça constant del sobresalt, del xoc, i és aquí on la consciència i la vivència juguen un paper rellevant:

... cuanto más incansablemente planifique la consciencia en interés de la defensa frente a los estímulos; cuanto mayor sea el éxito con el que se trabaje, tanto menos se acomodará todo a la experiencia, tanto mejor se realizará el concepto de vivencia. Quizá se pueda al fin y al cabo ver la función peculiar de la defensa frente al *shock* [*Chock*] en que asigna al incidente, a expensas de la integridad de su contenido, un puesto temporalmente exacto en la consciencia. Se trataría de una filigrana de la reflexión, que del incidente haría una vivencia.²⁹⁶

És la vivència (*Erlebnis*), doncs, la que reomple de temps i consciència les esquerdes per on pot advenir allò inesperat en un context de creixent complexitat i fragmentació; i és aleshores quan minva la disposició per al xoc que implica l'experiència (*Erfahrung*), entesa aquesta com la forma de l'*ex-positar-se*, de posar-se a fora en un espai de l'exterioritat travessat per la facticitat, la contingència i els altres, un espai de discontinuïtats i antagonismes. En aquell context, el temps de la consciència, aquell que ordena els "incidents" en seqüències de sentit, remet a nivell supraindividual a una història en progrés en la qual poden intervenir subjectes col·lectius, i aquesta és avui una dimensió que ha caigut o, si més no, ha perdut la seva capacitat de donar sentit a la vida social; en un nivell individual però, el temps de la consciència remet de forma creixent a una vida *privada*, ja no només en el sentit de la privació d'allò comú que vèiem més amunt, sinó també en un sentit *mercantilista*: com més minva la disposició a *exposar-se*, més minva la capacitat de construir espais fora dels espais conformats per a l'intercanvi i el consum, per a la commensurabilitat i l'homologació, la qual cosa condiona les formes de relació amb els altres i amb el món, de tal manera que aquestes relacions tendeixen sempre a exercir-se sota la mediació –inaparent, *espectacularitzada*– de les formes del capitalisme. És en aquest sentit que esdevenen, cada cop més, relacions privades. Hi ha, en efecte, un element de privació quan el temps de la vida, de les vivències, oculta l'espai de l'experiència. Ara bé, seria un error fer de la contraposició entre experiència i vivència una dicotomia, fer-ne un tall net, i Benjamin n'era conscient. Es tracta, més aviat, de pensar la vivència com una forma específica de l'experiència que emergeix en unes condicions determinades com el producte d'uns determinats processos de conformació. En certa manera, tots necessitem algun tipus de defensa contra el xoc, contra la commoció provocada per una allau d'estímuls que avui té unes dimensions que escaparien de la comprensió del propi Benjamin. El recurs pel

²⁹⁶ W. Benjamin, "Sobre algunos temas en Baudelaire" (1939), en (Id.), *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid: Taurus, 1998, p. 132. La qüestió de l'experiència travessa és un eix que travessa diversos textos de Benjamin; per al desenvolupament fet sota aquest epígraf, a més dels citats, cf., "Experiencia y pobreza" (1933), en (Id.), *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1973; "El narrador" (1936), en (Id.), *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia*, Madrid: Taurus, 1998; i la seva gran obra inacabada, *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005, esp. lligall N.

qual disposem conscientment allò que no encaixa en seqüències de sentit és pot entendre, fins i tot, com un recurs cultural, o quasi-biològic, de supervivència. En qualsevol moment, però, una sotragada forta pot fer que quedem exposats, confrontats a l'experiència, a un "viatge arriscat" (*Erfahrung*). Experiència i vivència no poden excloure's: el problema, veia Benjamin, sorgeix quan la segona pren la forma de la primera, quan es constata una creixent "impermeabilitat a l'experiència", a l'espai de l'exterioritat.

En aquest sentit, tècnica i treball poden ser pensats, des de la perspectiva benjaminiana, com aquells "metrònoms objectivats" que regulen el complex de ritmes de la vida moderna. En el text de 1939 sobre Baudelaire es posa en relació la qüestió d'un empobriment de l'experiència i el desenvolupament de la tècnica, però no pas en una línia causal i unívoca. La tècnica moderna no és la causa de l'experiència moderna; més aviat és que des de la materialitat de les formes de vida presents es pot fer visible una forma moderna de recepció del progrés tècnic i unes formes d'experiència que li són coherents. És amb aquesta important matisació –coherent amb la noció antihistoricista de temps històric que defensa Benjamin– com s'ha d'entendre el fet que «la técnica ha sometido el sensorio humano a un entrenamiento de índole muy compleja»²⁹⁷. Un fet que es manifesta en diversos àmbits. En el fenomen de la multitud que fascinava a Baudelaire o Poe, per exemple; en ella s'hi pot copsar una «uniformidad en el vestir y en el comportarse y no en último término uniformidades en la expresión del rostro»²⁹⁸. I també, com no, en el treball de l'obrer a la màquina, on la necessitat d'un ensinistrament es fa més evident que en aquella multitud del carrer. Però l'ensinistrament, adverteix Benjamin, s'ha de distingir de l'exercici. És per això que «al obrero no especializado es al que más humilla el adiestramiento en la máquina. Su trabajo se hace impermeable a la experiencia. El ejercicio pierde en él su derecho»²⁹⁹. Pèrdua en l'àmbit social, en el món del treball, també en el de la indústria cultural i, fins i tot, en el de l'oci. El parc d'atraccions, *Erlebnispark*, es podia concebre, efectivament, com un "parc de vivències" i un espai on aprendre conductes. Per a Benjamin, es fa patent «la verdadera interdependencia entre disciplina y barbarie»³⁰⁰.

²⁹⁷ W. Benjamin, «Sobre algunos temas en Baudelaire», ed. cit., p. 147.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 148. En termes més propers a aquest treball de tesi, podríem intercanviar "uniformidad/es" per "conformidad/es".

²⁹⁹ *Loc. cit.*

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 149. Pel que fa a l'oci i a la seva homologia amb el consum a partir del context fordista, és pertinent preguntar-se si avui, els parcs d'oci –d'"aventures"–, tant com les grans superfícies comercials d'oci i consum, no mantenen pas encara l'esperit d'un parc de vivències: no hi ha espais per a l'exposició quan els espais disponibles, els qual ofereixen a la llibertat d'elecció una infinitud d'opcions "diferents", estan plenament conformats, plens del sentit que atorga *la nostra forma de vida i els seus ritmes*.

Però, què significa aquesta impermeabilitat a l'experiència? En l'exercici un posa en joc l'experiència pròpia i la possibilitat de fer/patir noves experiències; l'ensinistrament promou una conducta *normal –disciplinada*, podríem dir en sentit foucaultia– allunyada d'aquell risc i d'aquella possibilitat. La conducta que promou la normalització apunta a l'evitació del xoc de l'experiència. Una recepció ingènua del progrés tècnic en un marc capitalista va promoure una cultura del treball, una conducta per al treball³⁰¹. Però aquesta cultura transcendeix aquest àmbit i s'estén a tots els altres: l'experiència tendeix a la uniformització, és fa més plana, més *fàcil* en un món de creixent complexitat en tots els àmbits, inclòs el de les relacions socials. Llavors, «la recepción del shock queda aliviada por un entrenamiento en el dominio de los estímulos»³⁰².

En aquest mateix sentit, hi ha un fragment de Simmel en el qual s'expressen com en pocs altres llocs tots aquests elements i les implicacions per a les formes de l'experiència:

... las grandes ciudades son los auténticos escenarios de esta cultura que crece por encima de todo lo personal. (...), [al individuo] la vida se le hace infinitamente más fácil, en tanto que se le ofrecen desde todos los lados estímulos, intereses, rellenos de tiempo y consciencia que le portan como en una corriente en la que apenas necesita de movimientos natatorios propios.³⁰³

En tot cas, i tornant a Benjamin, cal no entendre l'expressió “pobresa d'experiència” en els termes d'una nostàlgia vers allò que es pogués pensar com una experiència *autèntica*. Res d'això. El desafiament, per a Benjamin, és confrontar-se amb l'experiència moderna en les seves formes efectives. Altre cop: impermeabilitat o pobresa d'experiència indiquen privació, pèrdua d'*entre*, un aïllament existencial compatible amb una reunió multitudinària de vides privades. D'altra banda, l'experiència ho és en el sentit que es comunicable, que es fa comuna en tant que esdevé en l'exterioritat d'un món comú travessat per la diferència. I aquí cal prendre una altra precaució respecte al que de vegades sembla dir-nos un cert sentit comú: la comunicació no implica consens,

³⁰¹ Aquesta qüestió està abastament formulada en un altre text de Benjamin (1937), “Eduard Fuchs, el col·leccionista i l'historiador”, inclòs a (íd.), *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica: tres estudis de sociologia de l'art*, Ed. 62, Barcelona, 1983. En ell s'hi afirma: «En el desenvolupament de la tècnica [el positivisme] havia pogut reconèixer els progressos de la ciència natural, però no els retrocessos de la societat. Li passà per alt que aquest desenvolupament està condicionat de manera decisiva pel capitalisme». Aquest passatge s'emmarca textualment en una crítica a la socialdemocràcia dels 30s: sota el lema “treball i cultura”, el marc historicista i positivista va condicionar una recepció ingènua de la tècnica i els seus efectes. En un sentit més ampli, es pot dir que la metròpoli rep “ingènuaament” les canviants formes del capitalisme i els seus productes i efectes.

³⁰² W. Benjamin, “Sobre algunos temas ...”, op. cit., p. 131.

³⁰³ G. Simmel, “Las grandes urbes...”, op. cit., p. 395.

ni el consens implica comunicació. Benjamin –com Arendt o Anders– insistia a distingir entre comunicació i informació, entre fer comunes experiències i transmetre vivències o notícies. Ni es contradueixen ni s'exclouen, però quan restem en certa mesura privats d'allò comú, sempre hi ha la tendència que les segones prenguin el lloc de les primeres. I és aleshores que apareixen consens i estat de pacificació com a premisses necessàries per tal de dur endavant *aquesta* vida.

Com per als textos i autors referits anteriorment, abans que concloure que Benjamin estava en un altre temps i abocat a temes i formes propis del seu context, cal mirar els problemes a què es confrontava i les eines que posava a disposició per tal de pensar-los. Com apuntava més amunt, es tracta de rastrejar condicions d'experiència que, tot i les transformacions produïdes en l'adveniment d'una època global, ens conformen en un o altre grau i ens vinculen amb els nostres passats, en el benentès que conviuen amb noves formes concebre, viure i tractar amb el món.

La desespacialització d'allò polític

Aquesta expressió, 'desespacialització d'allò polític' no refereix només, doncs, a un vessant tècnic o pràctic, aquell que assenyala dispositius de producció d'espais materials, dispositius de poder; tampoc només a un vessant "filosòfic" o teòric que assenyala un ésser esdevingut temps. Posar al centre, problematitzar i situar les nocions d'experiència i de vida permet travessar aquest tall, a condició de distingir-les per tal d'assenyalar que la vida quotidiana –vida temporalitzada en un complex de ritmes– esdevé en la modernitat capitalista la forma d'una privació en l'àmbit de l'experiència, entesa aquesta com un exposar-se en l'espai diferencial de l'exterioritat. La condició d'allò polític rau en l'exposició a la diferència en aquest espai del *cum-munus*, i no pas en alguna instància d'una subjectivitat a priori de l'experiència, desespacialitzada.

Vegem un contrapunt a aquest plantejament. Koselleck elabora la seva teoria de la modernitat en un esquema temporalista. A partir dels seus plantejaments, cal concebre la secularització com un procés de mundanització de les expectatives cristianes. En primer lloc, «las nociones de historia y de tiempo histórico [son] invocadas y movilizadas de ahora en adelante como última instancia de fundamentación de los planes políticos y de la organización social.»³⁰⁴ I a partir del segle XIX, la noció de progrés pren el lloc

³⁰⁴ R. Koselleck (2000), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-textos, 2003, p. 47.

definitivament al temps de l'escatologia, de manera que entra en joc la categoria d'acceleració com a central per a l'experiència moderna: especialment «con la mecanización y su organización industrial y capitalista el postulado de la aceleración obtiene su confirmación en la experiencia cotidiana de cada uno.»³⁰⁵ La noció d'experiència queda sotmesa a aquest esquema temporalista i posada en tensió amb la d'expectativa, de la qual se separa *aceleradament* per assenyalar un fenomen de “saturació del futur”, font de problemes contemporanis derivats de la pèrdua d'horitzó social i polític. Es dona, diu Koselleck, una incapacitació per a la prognosi, la qual es pressuposa com a categoria política. La solució rauria, en aquest plantejament, en un alentiment dels temps per tal d'assolir un cert grau d'estabilitat en les condicions de l'obrar humà. Però, és la “desacceleració” una solució a problemes sociopolítics? El problema en el plantejament de Koselleck és una indistinció entre les condicions de l'experiència i les formes de vida, producte d'un esquema temporalista que promou aquesta confusió: «Técnica e industria han acertado los lapsos de la experiencia (...). Los presupuestos de nuestros cursos vitales cambian hoy más rápidamente que antes»³⁰⁶. Al final, al propi Koselleck no li queda més remei que pensar que, ara com ara, aquest alentiment per a l'estabilitat que procuraria millors pronòstics «representa presumiblemente sólo una *utopía* que no es deducible de la historia precedente.»³⁰⁷ Aquí es mostra el problema en altres termes: des del moment en que la qüestió de l'experiència és reduïda a les formes temporalitzades de la vida, el plantejament és *utòpic*, desespacialitzat. Com a resposta al plantejament, podem subscriure les paraules de Foucault: «yo opondría la experiencia a la utopía». Les cita Miguel Morey abans d'assenyalar la rellevància de la pregunta per la constitució política de l'experiència³⁰⁸. I és que, en efecte, aquesta constitució política passa per evitar les predeterminacions utòpiques o a-espacials que redueixen l'experiència a una “interioritat de l'exterioritat”. Cal veure com es modula en època global aquella afirmació de Foucault en relació a la societat disciplinària segons la qual l'ànima moderna és la presó del cos³⁰⁹. Ànima que pren la forma d'una vida, d'una interioritat-temps que ha de conjurar amb més o menys fortuna els perills d'una exterioritat, espai diferencial on els cossos xoquen, el lloc expropiat d'allò polític, doncs. Les condicions que imposa la privatització de l'existència en un context d'absolutització del procés de la vida i, en època global, de desbocament d'un capitalisme financer, fan que avui aquells ideals emancipadors moderns

³⁰⁵ Ibid., p. 66.

³⁰⁶ Ibid., p. 96

³⁰⁷ Loc. cit. Les cursives són meves.

³⁰⁸ M. Morey, “Para una política de la experiencia”, introducció a M. Foucault, *Obras esenciales*, vol. I, Barcelona: Paidós, p. 20-21.

³⁰⁹ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, ed. cit., p. 36.

d'autonomia i llibertat esdevinguin, no una aspiració, sinó la condemna als individus a viure, gestionar, conservar una vida pròpia i privada que no pot sortir d'ella mateixa: en efecte, la vida esdevé un complex de ritmes que consumeix processos, relacions i espais sota la forma general de consumir temps. Temps que passa. La impotència a la qual du això rau en el fet que des de les vides privades no hi ha la capacitat de resistència a unes formes que han esdevingut l'horitzó natural de la vida: els processos d'aquesta conformació inaparent comprimeixen els espais per a la politització, aquells espais d'exposició amb altres en els quals s'assumeix el risc que comporta l'interrompre.

Cal avançar ara, a més, que el conformisme esdevé revers d'aquesta despolitització de l'existència i que, fora d'esquemes subjectivistes, en el conformisme es dissol la distinció entre activitat i passivitat, entre conformar-se i ser conformat, tal com havia assenyalat Anders en el seu moment. Després d'aproximar-nos als *escenaris* i la condició urbana de l'època global, en el darrer capítol tornarem sobre la desespacialització d'allò polític com a desafiament per pensar formes de politització en el nostre context, però per això mateix ha calgut atendre als rastres, implicacions i efectes d'unes (co)herències modernes que són ben presents en el nostre present i que condicionen en bona mesura les formes d'experiència amb què ens confrontem al món avui. Tot i que el conformisme en època global, en la mesura en què es pot mostrar, té els seus modes propis.

5. ÈPOCA GLOBAL. PROCESSOS I ESPAIS DE CONFORMACIÓ

En els termes plantejats, doncs, es pot dir que l'*Escenari Global* emergeix, en una o altra mesura, en confrontació i alhora com a producte de (co)herències modernes. Tot i que avui no se'ns fa gens estranya, l'expressió mateixa, *Escenari Global*, resta lluny de ser neutra o innocent i ha de servir aquí per començar problematitzant un cert discurs de la globalitat.

Vivimos en un mundo verdaderamente entrelazado e interdependiente, unidos por una economía global. En el pasado, los negocios y la economía eran como obras de teatro (quizá todas de un mismo autor) representadas en teatros separados, cada una con su propio público. Sus actores y actrices eran distintos, y su forma de actuar a menudo se veía influida por la tradición teatral de cada uno. Ahora la obra se representa en un único y enorme escenario global. En él los actores se encuentran en ocasiones compitiendo por la atención del público, pero los movimientos en todo el escenario fluyen libremente, sin un mobiliario de escena obsoleto que los obstaculice. El escenario global se encuentra en estado de movimiento continuo.³¹⁰

Kenichi Ohmae, enginyer nuclear de formació, és presentat generalment com un estratega del món dels negocis i les corporacions, i com un teòric força pragmàtic de la nova economia global, en tant que actor implicat com a fundador i director de grans companyies transnacionals. En aquest sentit, tot i el to teòric i assagístic dels seus llibres, la seva visió de la globalització és la d'un home de negocis *actual (up to date)*, és clar, però aquí no interessa tant si representa millor o pitjor el discurs de la globalitat, sinó el fet que transmet alguns elements discursius àmpliament acceptats i reproduïts, tant en un nivell d'instàncies polítiques, culturals, econòmiques, socials i institucionals en escales diverses, com en el nivell d'un sentir comú generalitzat. De fet, el text de la cita és una variació d'una fórmula que es repeteix en multitud d'informes, comunicacions, llibres blancs, etc., amb la qual, des d'institucions i organitzacions diverses (Unió Europea, bancs centrals, OCDE, FMI, *think tanks* de colors diversos, etc.) se'ns parla de quin és l'"escenari actual" en determinat àmbit (econòmic, educatiu, social, etc.), de quins són els "escenaris de futur" i de quines són les pautes que caldria seguir o implementar per tal d'adaptar-s'hi convenientment. Cal diferenciar, doncs, entre el

³¹⁰ K. Ohmae (2005), *El próximo escenario global. Desafíos y oportunidades en un mundo sin fronteras*, Barcelona: Granica, p. 25.

discurs de la globalitat i els diversos i complexos processos associats al fenomen de la globalització. Més endavant tornarem sobre la qüestió i sobre el caire performatiu i conformador de determinats discursos globalistes; ara, però, vull posar l'accent en alguns punts que han de permetre introduir les qüestions abordades en aquest capítol.

La idea d'escenari és més complexa que no pas sembla. En la modernitat remet a la imatge del cub escènic: lloc de la representació al qual accedeixen actors i públic, i on és representada una obra. El cub escènic funciona com un model d'estructura de la representació moderna que s'estén al teatre, al museu, al cinema, a auditoris i estadis, però també a les aules i als espais de representació política, entre d'altres. En el segle XX, amb la societat de consum i dels *mass media*, el cub escènic s'obre també en tots aquells escenaris on hi concorre una gran audiència en directe o a través de canals mediàtics. En aquesta estructura representacional, al voltant d'una *obra* –que pot tenir la forma de producte artístic, projecte, discurs, esdeveniment cultural, etc.– es distribueixen clarament en cada escenari les funcions d'actor i públic, de professor i alumne, d'expert i usuari, de representant i representat.

Tot i que és ben cert que en l'àmbit estètic les avantguardes del segle XX duen a terme en graus diversos un qüestionament d'aquesta estructura, de la unitat de l'obra i de la figura de l'autor/artista; tot i que també ho és que, en el mateix context, a nivell filosòfic i ontoepistemològic es dóna també una crítica de la representació i de la separació subjecte/objecte; tot i això –i deixant ara de banda l'abast i efectes d'aquesta crítica–, es pot dir que en el nivell de la vida quotidiana es manté dempeus l'imaginari i funcionalitat dels escenaris; els individus transiten escenaris: de consum, d'oci, de cultura, de relacions socials, de lluita política, etc. Els escenaris aquí s'entenen, en efecte, com a espacialitats disponibles per desenvolupar *funcions*³¹¹ que tenen els seus llocs i els seus temps. Escenaris com-*partits*: parcs, auditoris, grans centres de consum, assemblees, associacions, centres educatius, etc. La idea d'escenari no exclou les de fragmentació o mobilitat. Amb Lefebvre vèiem que la producció capitalista de l'espai és expansiva i intensiva, en aquest sentit: no només fa i organitza els espais de producció, distribució i consum amb una clara tendència a "ocupar" el planeta, sinó que, sota la mateixa lògica i de manera creixent, produeix i organitza els espais/escenaris de la vida quotidiana, fins a la intimitat. Com afirmava Harvey, amb el fordisme el capitalisme esdevé una forma de vida.

³¹¹ Per a 'funció', valgui aquí també el sentit connotat de representació teatralitzada.

Quan des dels discursos de la globalitat es parla d'“escenari global”, però, cal veure-hi nous sentits. Sentits que, si més no, indiquen transformacions profundes que afecten a les formes materials de vida i a l'autocomprensió dels individus, i que fan que avui es pugui parlar, efectivament, d'una època global. En el context fordista era concebible confrontar un escenari polític, socioeconòmic o ideològic des de posicions antagòniques. La crítica i les lluites obreres haurien jugat un paper, si més no, de correcció o contenció d'excessos en les dinàmiques capitalistes. Però en el context global postfordista sembla que la com-*partició* i confrontabilitat dels diversos escenaris es dissol en aquest “únic i enorme escenari global” del qual parla Ohmae. La Gran Transformació, és a dir, «el conjunto de procesos económicos, sociales y políticos que han tenido lugar en estos últimos treinta años y cuyo resultado es la pérdida de la centralidad obrera, es decir, la desarticulación de la clase trabajadora en tanto que sujeto político»³¹² conflueix amb el debilitament d'una crítica que modernament, i en termes generals, s'ha fonamentat sobre el diferencial entre un estat de coses desitjable i un estat de coses real, tant en una versió correctiva com radicalment antagònica³¹³. Quan es dissolen i reconfiguren els antagonismes –que, com veurem, cobren una altra dimensió en un estat-guerra global–, quan s'esborra la confrontabilitat amb un escenari que esdevé “global”, aquest adquireix un caire d'inevitabilitat i d'inexorabilitat. Així, “escenari” i “paisatge” aproximen els seus sentits fins a una certa difusió dels límits. El paisatge obté de l'escenari l'aspecte de construït; l'escenari obté del paisatge l'aspecte de naturalitzat. Per als discursos de la globalitat, el món tal com se'ns mostra esdevé un món de mons: paisatges construïts, escenaris naturalitzats. Això resulta clar i força rellevant a través de l'expressió “paisatge urbà”, força recurrent en la literatura geogràfica i urbanística, especialment des de meitat del segle passat, així com en textos legals des de fa un parell de dècades, referents a ordenació del territori i, en un pla més local, ordenances cíviques³¹⁴.

És a dir, que escenari i paisatge són elements estructurants en el *mainstream* dels discursos de la globalitat; discursos que es modulen, en efecte, en modes i àmbits

³¹² S. López Petit. La vida como acto de sabotaje. *Archipiélago*, núm. 53, 2002, p. 31.

³¹³ Cf. L. Boltanski i E. Chiapello (1999), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002, esp. p. 71 i ss. En confrontació a les formes del capitalisme, les diverses nocions i modes de crítica en la modernitat configuren un dels eixos analítics que travessa aquest text tan suggerent com complex.

³¹⁴ Tot i no ser nova aleshores, la noció de paisatge urbà es consolida amb la publicació de l'arquitecte i *urban designer* Gordon Cullen (1961), *Townscape*, London: Architectural Press (reeditat des de 1971 amb el títol *The Concise Townscape*, també a Architectural Press; hi ha trad. castellana: *El paisaje urbano*, Barcelona: Blume, 1978). En anglès s'ha estès posteriorment l'ús de *cityscape* i *urban landscape* amb el mateix sentit genèric de paisatge urbà. D'altra banda, l'Ajuntament de Barcelona té, des de l'any 1997, l'Institut Municipal del Paisatge Urbà i la Qualitat de Vida, i una Ordenança Cívica (en vigor des de 2006) en la qual la preservació del paisatge urbà figura com un dels seus eixos vertebradors. Tornarem sobre aquestes qüestions més endavant en el capítol dedicat a la ciutat.

diversos i que permeten articular amb agilitat i certa naturalitat escales i nivells locals/particulars, els paisatges de la vida quotidiana, amb escales i nivells globals/universals, els escenaris de grans processos i esdeveniments. El discurs de l'emprenedoria n'és un exemple clar, com veurem, però interessa incidir en *què s'esborra en aquesta articulació determinada d'"escales globals-locales"*³¹⁵. D'altra banda, és clar que escenari i paisatge remetent a una dimensió de visualitat: el discurs de la globalitat incorpora règims i dispositius de visibilitat que se sostenen en no poques metàfores espacials, començant per la de la xarxa, i sense deixar de banda que és en els nostres *paisatges i escenaris* quotidians on principalment aprenem a mirar, és a dir, on es donen processos de conformació de la mirada, coherents amb processos de conformació en els modes de parlar, de relacionar-nos, de transitar i usar els espais, etc. En aquest ordre de coses, l'espai esdevé, abans que res, una dimensió de la visualitat, però aquesta resta lluny de referir a la figura/ull d'un subjecte modern sobirà de la representació. Els individus miren, és clar; de fet, sembla que avui no podem deixar de mirar. Però quotidianament accedim a espais que disposen o conformen les mirades; d'altra banda, cada cop més l'accés involucra pantalles; i, a més, cada cop més accedim a *espais que miren*, poblats d'ulls electrònics més o menys visibles.

Així, entre l'escenari global i els paisatges urbans, i en cada un d'ells, allò que novament queda esborrat en una nova forma de palimpsest és l'espai diferencial. En altres paraules, el palimpsest espacial modern es reproduïx en època global en noves formes que es juxtaposen o articulen amb velles formes. Com veurem, tot i l'aparent esclat espacial de la globalització, estem en un complex procés que Massey anomena '*aspatial globalisation*'. En certa manera, això il·lumina una aparent contradicció: no sembla haver-hi un a fora de l'*escenari global* i, en canvi, queda clar que hi ha "actors", llocs, fets o processos que no hi compareixen, que no hi poden comparèixer. Hi ha zones fosques, no visibles, interstícies d'una xarxa dinàmica de fluxos i nodes visibles. Hi ha aquestes zones fosques o opaques, marges, aquí mateix, a la ciutat on vivim, i per descomptat allà "lluny", en les zones on el primer món ha *externalitzat* el conflicte, la guerra. Haurem de veure també, doncs, com les nocions de mobilització i connexió són les que vehiculen els processos que permeten que determinats llocs es visibilitzin, al temps que han de permetre als individus, d'una banda, gestionar i, si més no, sostenir una vida, i d'altra banda, exercir un estàndard de ciutadania. A quin preu i amb quins efectes són qüestions, doncs, que cal afrontar.

³¹⁵ Més endavant veurem com es problematitza l'ús del terme 'escala' per dir allò global. Usar-lo així aquí es correspon amb un ús forçat recurrent i normalitzat avui dia, justament des dels discursos de la *globalitat*.

En aquests paràgrafs introductoris, a partir d'aquesta primera imatge d'un *escenari global*, he anat filant una sèrie de plantejaments que toquen qüestions ben diverses. Certament, aproximar-se a la globalització és afrontar un ventall de fenòmens diversos en continguts, escales i modes, i que se'ns presenten simultàniament, més o menys relacionats aparentment i de vegades contradictoris. El conjunt de transformacions històriques que conflueixen des de fa unes dècades no fa referència exclusivament a causes socioeconòmiques i, llegits en una clau economicista, als efectes produïts pel mode de producció capitalista en una determinada fase de la seva evolució –efectes que repercutirien en les formes del treball, de la producció i el consum, en les noves relacions econòmiques a nivell global, etc.–, tal com poden sostenir algunes lectures, tant de tall marxista com liberal. És clar que aquesta dimensió és clau per comprendre on som, però és convenient no dotar-la d'una mena de funcionament autònom i determinant respecte a d'altres dimensions de la vida social; certament, es pot parlar d'un canvi epistèmic i de transformacions que afecten profundament tots els àmbits de l'existència i que reconfiguren les formes com ens comprem i com comprem el món, les relacions de poder i la disposició dels sabers. Per això parlem d'una època global, no per delimitar una cosa definible en major o menor grau, sinó per anomenar un present que volem pensar, assumint que cal actualitzar, produir i confrontar eines conceptuals i formes de pensament que estiguin a la seva alçada.

Per tal d'articular qüestions i desenvolupar els plantejaments proposats fins ara i, per tant, per tal d'afinar l'aproximació als fenòmens de conformisme i despolitització en aquesta època global, desplegaré primer una mirada a les dinàmiques i formes del capitalisme global per a, després, abordar i problematitzar la noció de globalitat que avui dóna un determinat sentit als processos de mundialització/globalització. Es tracta, en conjunt, de mostrar processos i espais de conformació existents que avui condicionen, com veurem en el capítol següent, les formes de la ciutat i la vida urbana.

5.1. Aproximació a les formes del capitalisme global

En funció de la constel·lació conceptual plantejada en aquest treball, es concep això que en termes genèrics anomenem 'capitalisme global' com una forma del capitalisme, abans que com un estadi o etapa. Com vèiem més amunt, una *forma* emergeix en un context geohistòric, és contingent, relativa a d'altres formes, dinàmica i inacabada.

Marx ya decía que el capital no era una simple acumulación de mercancías y recursos, sino sobre todo una relación de producción, *una forma*. (...). En la actualidad, el capital es una relación de producción que da forma a meros procesos de elaboración formal. *El capital es hoy forma que organiza forma*.³¹⁶

La cita de Franco Berardi mostra dos aspectes rellevants. L'un, el que permet pensar el *capitalisme* avui com la més gran *forma productora de formes*: espacialitats i temporalitats (formes de l'espai i del temps, com hem vist), formes socioeconòmiques (formes de treball, de consum, etc.) amb les formes de relació que comporten, i, de manera genèrica, podem dir que formes de vida. L'altre aspecte és el que havent esmentat Marx ens recorda que, més enllà de les formes realitzades geohistòricament, hi ha una lògica del capital subjacent des de fa més de segle i mig. Aquesta lògica pot quedar expressada en el que Boltanski i Chiapello mostren com una definició mínima del capitalisme: «la exigència de acumulació ilimitada de capital mediante medios formalmente pacíficos», entenent que, al seu torn, acumulació de capital no és mera acumulació material de riqueses, sinó que implica la «perpetua puesta en circulación de capital dentro del circuito económico con el objetivo de extraer beneficios»³¹⁷. Aquesta és una lògica formal i abstracta des del moment en què ha de ser mantinguda per sobre de les formes materials concretes de la producció de riquesa –que poden arribar a ser obstacles de nous processos d'acumulació en determinats contextos–, la qual cosa implica una transformació permanent del capital per tal de perpetuar els processos de circulació i acumulació. En aquest sentit es pot afirmar que el capitalisme no es resol en un estadi d'equilibri més o menys permanent, ni tan sols idealment: li és inherent una dinàmica transformacional de “destrucció creadora”, emprant la cèlebre expressió de Joseph Schumpeter³¹⁸. La història del capitalisme és, doncs, la de les formes en què es realitza efectivament aquesta lògica en contextos geohistòrics diversos, amb la qual cosa implica –i es co-implica amb– processos extraeconòmics. En aquest sentit, cal incidir en la distinció entre capitalisme i economia de mercat, com proposen Boltanski i Chiapello seguint a Fernand Braudel³¹⁹. Així, diversos conceptes econòmics de mercat són anteriors històricament a l'emergència d'una lògica del capital, la qual ha donat, certament, determinades formes a l'economia de mercat. De fet, avui ens entenem

³¹⁶ F. Berardi (2003), *La fábrica de la infelicidad*, Madrid: Traficantes de Sueños, p. 125. Les cursives són meves.

³¹⁷ L.Botanski, E.Chiapello, op. cit., p. 35.

³¹⁸ Expressió que aquest economista i teòric del capitalisme va introduir a *Capitalism, socialism and democracy*, 1942. Que l'expressió provingués *des de dins* del capitalisme ha creat no pocs debats al llarg del segle xx. La confrontació neix no tant de discutir el concepte com de posar l'accent en un o altre terme de l'expressió. En certa manera, la noció de “danys col·laterals”, malauradament força entenedora avui per a nosaltres, té un aire de família amb aquesta de “destrucció creadora”.

³¹⁹ Cf. L.Botanski, E.Chiapello, op. cit., pp. 36-37.

quan parlem de mercat just i d'economia solidària, però resulta ben estrany sentir parlar de capitalisme just, al qual se li suposa generalment, fins i tot des de teories liberals i neoliberals, la necessitat inherent de relacions i de producció de desigualtat. En aquest nivell de distincions conceptuals, cal tenir en compte, també, que el neoliberalisme és la dimensió política i ideològica que, des dels anys 80 del segle XX, ha construït i sosté un model preeminent de globalització capitalista, amb tal potència, que, en paraules de Christian Laval i Pierre Dardot, ha esdevingut productor de “normes d'existència” i, amb elles, “certa norma de vida”:

Esta norma obliga a cada uno a vivir en un universo de competición generalizada, impone tanto a los asalariados como a las poblaciones que entren en una lucha económica unos con otros, sujeta las relaciones sociales al modelo del mercado, empuja a justificar desigualdades cada vez mayores, transforma también al individuo, que en adelante es llamado a concebirse y a conducirse como una empresa. Desde hace más de treinta años, esta norma de existencia preside las políticas públicas, rige las relaciones económicas mundiales, remodela la subjetividad.³²⁰

En el pas del fordisme al postfordisme, o capitalisme global³²¹, emergeix, efectivament, una “nova raó del món” (Laval i Dardot) o un “nou esperit del capitalisme” (Boltanski i Chiapello). Com es tradueix això en nous modes i processos de conformació? La proposta és abordar la qüestió a partir de tres plantejaments en relació a les formes del capitalisme global: la naturalització de les seves formes, la mobilització global i, finalment, l'articulació entre l'estat-guerra i l'emergència d'un poder terapèutic. Abans, però, considero convenient introduir-ho amb una breu sinopsi de caire històric per tal donar un cert relleu al terreny configurat pel fordisme, terreny on es donen les transformacions que fan emergir un “escenari global”.

El fordisme havia estat una resposta a la gran crisi que les formes del capitalisme patien en el tombant del segle XIX al XX. Seguint en part a Harvey i a Soja³²², cal entendre el tram que ocupa l'últim quart del segle XIX i fins la primera guerra mundial com un període de profunda crisi del qual en surten decisivament transformades les nocions i

³²⁰ Ch. Laval i P. Dardot (2009), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013, p. 14.

³²¹ Usaré indistintament ‘postfordisme’ i ‘capitalisme global’, termes més genèrics i menys compromesos que ‘toyotisme’ i ‘capitalisme financer’, els quals, respectivament, posen l'accent en un nou model d'empresa transnacionalitzada i en la financiarització de l'economia. Tot i ser prou genèrica l'expressió encunyada per Harvey, ‘capitalisme de l'acumulació flexible’ (v. *La condición de la posmodernidad*, op. cit., p. 164 i ss.), també pateix en la seva aplicació, en part, el problema de les anteriors en centrar massa la mirada en els processos econòmics lligats a les noves formes del model productiu capitalista.

³²² D. Harvey, *La condición de la posmodernidad*, ed. cit., p. 288 i ss.; E. Soja, *Postmodern geographies*, op. cit., p. 24 i ss., i del mateix autor, *Postmetropolis*, ed. cit., p. 168 i ss.

pràctiques espaciotemporals, les formes de fer experiència i les pròpies formes del capitalisme. La forta crisi que als anys 1847-8 va sacsejar Anglaterra, i després estesa al món europeu capitalista, no era ja una crisi que es pogués justificar per guerres, desastres naturals o males collites: començava a fer-se palès que els problemes podien ser *interns* a les formes com el capitalisme s'estava desenvolupant de fet. Entre d'altres, les condicions financeres, un excés d'especulació i, especialment, una hiperacumulació descompensada que provocava una tensió entre els excedents de capital i de treball en un marc espaciotemporal local i estatal massa rígid encara per a les noves exigències del capitalisme. En altres termes, si l'acumulació de capital havia de respondre, d'una banda, a l'exigència de la perpètua i creixent posada en circulació del propi capital i, d'altra banda, a la seva lògica universalista, llavors el capitalisme havia de realitzar l'alliberament de l'espai i del temps com a determinacions i limitacions *externes*, és a dir, havia de produir (els seus) espais i temps. Per això és del tot rellevant destacar la *confluència decisiva*, en aquell llarg canvi de segle, de l'evolució de les formes del capitalisme amb l'evolució de les formes de la "vida moderna". La modernitat es feia amb el capitalisme tant com el capitalisme es feia amb la modernitat. D'una banda, nous sistemes de crèdit, d'organització de societats empresarials, innovacions tècniques de producció i distribució, major fragmentació i especialització en la divisió del treball, evolució i expansió dels sistemes de transport, expansió i intensificació de les xarxes comercials, progressiva unificació de l'espai del capital europeu i anglosaxó; d'altra banda, el fort creixement de la vida i de les noves masses urbanes, la neta delimitació entre la jornada de treball i el temps de l'oci, nombroses innovacions tècniques, noves formes de producció, distribució i recepció cultural i, en definitiva, l'emergència d'una societat de consum carregada de conflictes i tensions socials on els espais de la política es vertebraven a l'entorn de l'estat i de les seves atribucions i, en un sentit *espacialment* invers, a l'entorn de les projeccions internacionalistes de la classe obrera. Les condicions materials es feien coherents amb noves formes de fer experiència en un món que esdevenia modern, o, si es vol, on allò modern irrompia inexorablement des del punt de vista dels individus. I l'experiència amb allò modern era la que havia intuït Baudelaire: l'experiència amb *le transitoire, le fugitif, le contingent*.

En aquest context, el taylorisme i la seva evolució fordista i keynessiana emergien com a resposta preeminent a aquella primera gran crisi del capitalisme modern. En el fordisme conflueixen, d'una banda, processos de racionalització de la producció en un context de salt tecnològic i de creixent especialització i divisió del treball, i d'altra banda, processos de regulació i de limitació de les dinàmiques de producció de desigualtat social i

d'exploració per part del capital en un context de creixent organització i dimensió política de les classes treballadores. Així, el fordisme no sorgeix només com un nou sistema de producció, sinó també com un sistema de regulació social on la relació treball-salari-consum esdevé un eix vertebrador principal de les formes de vida en aquest context. Per descomptat que, des que el 1914 Henry Ford va establir una jornada de vuit hores en les noves cadenes de muntatge, la història de la implantació, expansió i consolidació del fordisme és complexa, però se'l pot concebre genèricament, en efecte, com un model d'estructuració econòmica, d'organització social i de producció d'espaciotemporalitats. Un dels èxits del model fordista rau en la identificació entre treballador, consumidor i ciutadà en un espai on l'estat pren, en un o altre grau segons el context polític, el paper regulador entre les dinàmiques econòmiques i les forces socials quant a polítiques públiques i redistributives, polítiques fiscals, protecció social, així com la regulació de drets laborals i de representació dels treballadors i agents socials. Esdevé, doncs, garant de l'anomenat 'estat del benestar', un sistema socioeconòmic sostingut políticament en els països desenvolupats amb el creixement econòmic posterior a la Segona Guerra Mundial, i a partir del qual s'estableix una articulació decisiva *de facto* entre democràcia i capitalisme.

L'altre gran període crític del capitalisme modern es dona, efectivament, quan aquest model entra en crisi als voltants dels anys setanta del segle XX. Des de finals dels anys seixanta, la crisi es fa palesa quan aquest sistema de regulació resulta incapaç d'oferir respostes efectives a les creixents tensions externes i internes. Externes quant a que després de la Segona Guerra Mundial es dona tota una sèrie de processos geopolítics i econòmics que reconfiguren els sistemes de mercat, de formes de producció i consum a nivell internacional, de manera que, en un període de creixement econòmic general, la rígida acumulació fortament vinculada a les espacialitats territorials estatals provoca grans desequilibris, bosses d'hiperacumulació i obstacles a una circulació de capitals que tendeix al desbordament en noves formes. Internes quan la pressió social i política, amb l'obrerisme al capdavant, qüestiona seriosament un sistema de "benestar" cada cop més exclouent i cada cop més aliè al propi treballador-consumidor-ciutadà.

Els antagonismes que les lluites obreres i la crítica social havien posat de manifest a l'entorn de l'any 68 i bona part dels setanta significaven, doncs, una amenaça real i

seriosa a les formes existents del capitalisme³²³. Al cap d'una dècada, pràcticament, es pot constatar la derrota obrera i la pràctica desaparició de la crítica social³²⁴. De forma simplificada es pot dir que aquelles lluites i crítica feien peu ferm en la crisi d'un sistema –el qual, recordem-ho, volia ser un sistema de regulació social– que no podia fer front al compromís socioeconòmic assumit i endegat en la postguerra. Quan la pròpia dinàmica capitalista volatilitza aquell terreny reestructurant dràsticament el seu funcionament, es descomponen les representacions i pràctiques associades a la lluita política i a la crítica social, les quals perden peu en un nou paisatge començat a esbossar en bona mesura per unes pràctiques i representacions vinculades a la flexibilitat, i que s'estenen des del món empresarial i laboral a tots els àmbits de l'existència, en connivència amb noves classes i poders politicoeconòmics marcadament neoliberals en el període Reagan-Thatcher. Si l'èxit del fordisme havia estat la identificació treballador-consumidor-ciudadà, l'èxit de les noves formes del capitalisme global emergit després de la gran transformació ha estat fer de cada individu el seu propi capitalista, capitalitzar la vida, una *vida privada*, com havíem vist. És una fita que es pot llegir d'una altra manera: la incertesa i el risc de la societat del mercat i del consum passen de les instàncies socioeconòmiques a les vides privades. El capitalisme avui no es presenta com un sistema de regulació social que implica subjectes col·lectius; de fet, avui el capitalisme *no es presenta*, sinó que es constitueix com la realitat present. El capitalisme de l'acumulació flexible *im-posa* –posa a dins– la condició de la flexibilitat als individus en tant que vides privades que cal gestionar com a capital. Aquest és el caire revolucionari del capital: la seva capacitat d'assumir certes condicions crítiques per al seu funcionament per tal de reinventar-se, però no des de fora de la societat; cal tenir en compte que des de finals del segle XIX, si no abans, les formes del capitalisme s'han inscrit com les formes de vida de les societats occidentals. Condicionen decisivament les formes de fer experiència i de l'espaciotemporalitat. Així, el capitalisme es reinventa en i amb la dimensió social, alhora que tendeix a naturalitzar la contingència, els productes de la reinvençió. El caire revolucionari de les noves formes del capitalisme rau també, efectivament, en el fet que desarma aquelles representacions associades a la lluita política i a la crítica social produint-ne de noves. I en les *noves* condicions, s'assumeix *amb certa naturalitat* que ja no tenen sentit aquelles lluites, aquelles formes de

³²³ Per al particular context dels darrers anys del franquisme i el paper de les lluites autònomes a l'estat espanyol, v. Espai en Blanc (coord.), *Luchas autónomas en los años setenta*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

³²⁴ Cf. L.Botanski, E.Chiapello, op. cit., esp. p. 26 i ss.

crítica³²⁵. Finalment, el tret revolucionari propi del capitalisme global, el més decisiu, és aquell amb el qual iniciava aquest apartat: que *des-apareix* com a forma productora de formes.

La naturalització de les formes del capitalisme

Abans de continuar, però, convé matisar l'expressió 'naturalització'. Seguint els plantejaments de Neil Smith³²⁶, un capitalisme mundialitzat allibera a la societat d'un espai natural/absolut –una primera naturalesa– produint espai relatiu, espais de relacions socials que, a la fi, esdevenen escenaris naturalitzats o, com vèiem més amunt, paisatges construïts. És així que Smith afirma que la producció de natura és el corollari de la producció capitalista de l'espai. Quan parlem de *naturalització*, doncs, no atorguem a les formes naturalitzades els sentits que podríem atorgar a un entorn natural "pur", a una natura primària, essencialitzada. El sentit s'aproxima més al de paisatge produït, o bé a allò que aparentment se situa en un paisatge produït, assolint un cert caire d'*inevitabilitat* o *inexorabilitat*.

Aclarit això, cal dir que el fet que les formes del capitalisme tendeixin a naturalitzar-se, a esborrar les traces que les mostren com una emergència històrica per esdevenir part d'un horitzó "natural" per a la vida social, no és pas un fenomen que sorgeix en el pas al postfordisme; però sí que és cert que és aleshores quan cobra una dimensió *global* de profunds efectes transformadors i conformadors. Ja hem assenyalat, prèviament, que la confluència històrica entre capitalisme i vida urbana moderna en les darreres dècades del segle XIX i inicis del XX configura la textura en què es teixeixen noves formes de vida i d'experiència; una "contextura" travessada de tensions i contradiccions amb la qual es confrontarien Simmel, Lukács i altres. El propi Lukács assenyalava i denunciava com «los economistas burgueses, representantes ideológicos del capitalismo ascendente, tenían que identificar las "leyes naturales" descubiertas por Smith y Ricardo con la realidad social, para encontrar así en la sociedad capitalista la única sociedad posible conforme a la "naturaleza" del hombre y a la razón»³²⁷. Però la naturalització no provenia merament d'impostures ideològiques i discursives, per molt arrelament i poder de cobertura que poguessin tenir aquestes, sinó de mateixa lògica del capital, de les seves formes i de la

³²⁵ En quants discursos no haurem identificat aquest to: com si l'obsolescència de determinades formes de lluita, de resistència i de crítica impliqués l'obsolescència de la lluita, de la resistència, de la crítica.

³²⁶ N. Smith, *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*, ed. cit., passim.

³²⁷ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*, ed. cit., p. 35.

seva realització material en el context social, tal com Marx havia pogut mostrar. Torno a recórrer aquí a la cèlebre cita: «Les formes que donen als productes del treball el caràcter de mercaderies (...) tenen ja la solidesa de formes naturals»³²⁸. En el capítol sobre el fetitxisme de la mercaderia d'*El Capital* –d'on prové l'extracte–, Marx assenyala i dóna centralitat a aquest procés de naturalització inherent a la dinàmica capitalista³²⁹. Ara bé, a través del concepte de fetitxisme de la mercaderia convé no establir un vincle determinant entre naturalització i alienació, per tal d'evitar el risc *lukacsià* d'establir, justament, la primera com un efecte de la segona³³⁰. Una lectura oberta i espacialitzada de Marx, no implica aquesta causalitat i, en aquest sentit, cal assenyalar dos eixos crítics.

En primer lloc, des d'una proximitat als textos marxians, allò que afavoreix la tendència a la naturalització no és en primera instància el caire “fantasmagòric” de la mercaderia que ocultaria les relacions socials implicades en la seva producció, sinó la seva qualitat de *forma* i, al seu torn, determinada formalització de les relacions entre coses de fet heterogènies. La dinàmica capitalista requereix una dimensió d'abstracció formal per tal d'integrar tot un conjunt d'heterogeneïtats: coses, persones, diners, màquines, hores de treball, edificis, etc.³³¹ Tal dimensió se sosté en una lògica relacional i reproductiva, pel fet que es tracta que els processos d'acumulació i circulació del capital restin oberts i dinàmics. Així, la qualitat de les formes que entren en el joc del capital rau en el seu caire relacional a través del valor –dels processos de valorització i d'equivalències a través de la forma-diner– i de l'intercanvi. Quan aquestes formes de relació entre coses a priori heterogènies però vinculades formalment es fan preeminents i necessàries per a la reproducció social en el context complex de societats industrialitzades i urbanes, els individus tendeixen a veure-les, efectivament, com a formes naturals. En època fordista, un sentit de l'existència que, tot i ser teòricament contestable, es generalitza en un sentit comú, acaba naturalitzant el fet d'haver d'anar a treballar a la fàbrica o al despatx

³²⁸ K. Marx (1867), *El capital* I, ed. cit., p. 110.

³²⁹ Cf. F. Riu, *Usos y abusos del concepto de alienación*, ed. cit., p. 110 i ss.

³³⁰ Tal com havíem vist al cap. 2, el camí del Lukács d'*Història i consciència* de classe resulta, en gran mesura, clausurador des d'un esquema teleològic que apel·la a una consciència de classe “per ara” alienada. La naturalització del capitalisme esdevé, en una lectura així, efecte de l'alienació.

³³¹ L'homologia que exerceix així el capital, en tant que subsumeix sota una lògica coses i fets heterogenis té en Marx dos moments que, vinculats amb la forma-mercaderia, apunten més enllà del capítol del fetitxisme per tal de comprendre la tendència a la naturalització del capitalisme en l'horitzó social. D'una banda, sota l'epígraf “La fórmula trinitària” (*El Capital*, L. III, cap. 48), on parla de la triada capital–terra–treball com una heterogeneïtat integrada en la lògica del capital, i on destaca aleshores el paper del discurs econòmic com una traducció didàctica i doctrinària de les representacions dels agents reals de la producció per tal de proporcionar-los un cert ordre intel·ligible. D'altra banda, en la qüestió de la subsumpció real del treball en el capital, com a base pròpiament del mode de producció capitalista, el qual es transforma en principi organitzador de la totalitat de les relacions socials, més enllà dels processos productius i, per tant, en element conformador del *paisatge* social (v. esp. *El Capital*, L.I, cap. VI inèdit).

tantes hores a canvi d'un salari que permetrà consumir, tenir coses, gaudir de l'oci, etc., a través d'un ventall (determinat) de formes; s'acaba naturalitzant que, en un entorn "democràtic", uns facin ostentació de grans luxes mentre altres resten als marges o exclosos de la vida social; s'acaben naturalitzant uns modes sectorialitzats de lluita i reivindicació, de resolució de conflictes; etc. En la quotidianitat, si més no, per sota d'aquests sistemes de relacions, funcions i ordres, s'arriben a esborrar o fer difuses les traces genealògiques de processos que adquireixen l'aspecte de dinàmiques que es reproduïxen indefinidament en modes diversos segons l'"actual conjuntura" de cada moment. Amb tot això, coherent amb la dinàmica expansiva i intensiva de les formes del capital, es comprèn allò esmentat més amunt: les formes del capitalisme naturalitzen la contingència en tant que els processos i esdeveniments que s'hi donen adquireixen un caire d'inevitabilitat, com els cicles periòdics de crisis o la deslocalització d'una fàbrica, per exemple, amb tots els efectes que fets com aquests comporten.

En segon lloc, des d'una posició ara més propera als plantejaments de Lefebvre i de l'*spatial turn*, cal vincular *naturalització* amb *desespacialització*. Havíem vist que el capitalisme opera produint espai, de tal manera que, en esdevenir la major força de producció i reproducció social tant a nivell extensiu com intensiu, les espacialitats produïdes sota la seva lògica tendeixen a saturar tots els espais de la vida social. S'esborra o oculta, en efecte, l'espai de la diferència, de l'*ex-sistència*, una exterioritat la textura de la qual no deixa de ser aquella barrera espacial que el temps del capital tendeix a aniquilar. El capital produeix les seves espacialitats i l'abstracció de l'espai n'és condició necessària, com assenyalava Lefebvre; una *abstracció concreta* en tant que operativa: primer, pel fet que l'espai concebut, disposat com a suport formal de relacions semiològiques entre coses-signes, sobredetermina els espais percebuts i viscuts; segon, perquè així se sobresignifiquen els espais materials des d'una lògica de circulació de valors intercanviables (productes, diners, informació, vivències, etc.). Novament, el palimpsest espacial: fer llegibles espais, coses, signes i les relacions entre ells, de forma que «la legibilidad disimula lo que omite»³³². Plantejat el problema en altres termes: l'espai i el temps són dimensions de l'existència; quan determinades formes de l'espai i del temps la travessen i ocupen de forma creixent en tots els seus àmbits, tals formes tendeixen a ser naturalitzades, com tendeixen a ser naturalitzades les funcions que s'hi desenvolupen. És a dir, es naturalitzen els espais de la vida social, *escenaris disponibles*, espais i temps per a funcions determinades.

³³² H. Lefebvre, *Espacio y política*, ed. cit., p.16.

En època global el capitalisme es *des-limita*, de manera que la tendència a la naturalització que li és pròpia cobra una dimensió decisiva. La crisi de les formes fordistes fa que la lògica del capital requereixi la producció d'espais alliberats de les barreres que, en aquestes formes, obstaculitzen la circulació i acumulació, i que provenen, fonamentalment de l'aliança històrica entre estat, capitalisme i democràcia, vehiculada a través de l'estat del benestar després de la Segona Guerra Mundial³³³. No entraré en detall quant a la diversitat i complexitat de factors que intervenen en la crisi del fordisme, i que inclouen processos de descolonització i reconfiguració geopolítica dels mercats internacionals, rigidesa d'una economia preeminentment productiva lligada territorialment a la regulació dels estats, crisis sociopolítiques internes als estats amb abast internacional, un nou paradigma tecnològic, etc. Anàlogament, es poden considerar genèricament els resultats de la transformació: l'economia financera pren el lloc de comandament a la productiva, s'ataquen i es debiliten els sistemes de regulació de circulació de capitals a escala internacional, emergeixen grans corporacions transnacionals –juntament amb una nova classe capitalista transnacional– com a noves instàncies de poder alhora que es debilita el poder dels estats sobre l'esfera de decisions en polítiques econòmiques –i, per extensió, donada la sobredeterminació econòmica d'altres àmbits, també en polítiques socials, educatives, etc.–, es regionalitzen els mercats en grans àrees geoeconòmiques, etc.³³⁴

El que vull destacar ara és que, en períodes de crisi generalitzada, el capitalisme pren la forma que li donen les forces existents que poden garantir la seva exigència lògica de circulació, acumulació i beneficis. En aquest cas, són les forces i formes neoliberals de poder les que històricament l'alliberen i fan confluïr una liberalització financera global, una mundialització de noves tecnologies i una reconfiguració de la forma-empresa, amb profunds efectes sobre les formes de la vida social i urbana. Si en el fordisme l'empresa es projecta com una unitat socioeconòmica supraindividual, l'empresa neoliberal tendeix a la introjecció de certes “normes d'existència” en els individus, com vèiem abans: la pròpia vida és la primera empresa que cal gestionar. En la introjecció de la norma capitalista rau la *des-limitació del capitalisme*: si la vida es fa una amb les formes del capitalisme, aquestes es fan invisibles, se'n perden de vista els límits; es perd la capacitat de confrontar-les quan la vida es desenvolupa dins d'una certa “normalitat”. La

³³³ Cf. S. López Petit, *La movilización global*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2009, esp. cap. II.

³³⁴ En aquest sentit, a més dels textos citats en aquest capítol de Harvey, Boltanski i Chiapello, Laval i Dardot, v. M. Castells (1996), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. I, Madrid: Alianza, 1997; W.I. Robinson, *Una teoría sobre el capitalismo global*, Bogotá: Desde Abajo, 2007; L.C. Thurow (1996), *El futuro del capitalismo*, Barcelona: Ariel; M. Hardt i T. Negri (2000), *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002.

deslimitació és la *pèrdua aparent de forma*, amb els efectes que això té en uns *processos de conformació* que esdevenen, aleshores, *inaparents*.

És a partir d'aquests plantejaments que es pot afirmar que el capitalisme global ha esdevingut l'horitzó natural de la nostra existència, amb aquell component d'inexorabilitat dels seus efectes. Va en el mateix sentit l'afirmació de Harvey en relació a un capitalisme que produeix *el paisatge social*³³⁵. En els termes emprats per López Petit,

El desbocamiento del capital es el acontecimiento en el que su mismo hacerse presente comporta su ocultamiento. Su irrupción incontenible significa su radical desaparición. (...). El desbocamiento del capital queda escondido por una naturalización generalizada.³³⁶

I encara, des d'altres plantejaments: a *Imperio*, Negri i Hardt usen la terminologia marxiana per afirmar la tendència a la "subsumció real" de totes les formes en el capitalisme; i emprant una analogia més literària però força gràfica, Derrida parla de "capitalisme vampir", la forma que no es reflecteix, allò que fa *des-aparèixer* el mirall que no es veu³³⁷.

La tesi que retenim ara és que la des-limitació i la naturalització de *formes* impliquen que, en relació a aquestes, els processos de *conformació* desapareixen com a tals, i amb ells, el conformisme mateix.

La mobilització global. La Gran Conformació

Així, doncs, en un nivell fenomenològic, amb les formes del capitalisme global estem davant d'un *escenari* configurat en l'articulació de quatre plans fonamentals: la financiarització com a motor de l'acumulació flexible; una societat-xarxa on conflueixen nous sistemes de generació (en nodes) i difusió (en fluxos) d'informació i coneixement, els quals esdevenen font preeminent de valorització del capital; la descomposició de la força de treball en funció d'una *empresarització* de les vides individuals privades; i noves

³³⁵ D. Harvey, *Espacios del capital*, ed. cit., 354.

³³⁶ S. López Petit, *La movilización global*, ed. cit., p. 31. V. també (Id., 2003), *El infinito y la nada*, Barcelona: edicions Bellaterra, p. 208 i ss.

³³⁷ Les dues referències: M. Hardt i T. Negri (2000), *Imperio*, ed. cit., p. 301 i ss.; J. Derrida (1993), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 1995, p. 175.

formes de governança econòmica, política i social en funció de l'auge de nous poders transnacionals i globals, institucionals i corporatius, i que donen compte d'un declivi efectiu de poder dels estats nacionals.

Més enllà d'aquest nivell fenomenològic, el qual –segons s'entengui un o altre pla– dona peu a nombrosos estudis i discursos *experts* sobre l'estat del món, hi ha traveses de formes, mecanismes i dispositius que no s'ofereixen o no compareixen en camps d'anàlisi econòmica, política, sociològica o psicològica. En aquest sentit, la *mobilització global*, que podem entendre com un mecanisme i com un dispositiu, no pertany a un o altre pla, sinó que travessa i sosté l'*escenari global*; com a mecanisme per a la seva autoreproducció *escènica* i com a allò que *disposa* el mode d'entrada en escena. La vida, esdevinguda empresa, *allò a emprendre* i gestionar, resta inexorablement abocada a un entorn de flux permanent. Com assenyala López Petit,

La movilización global es el mecanismo interno y el límite al que apunta la actual globalización neoliberal. Consiste en la autorreproducción de esta realidad hecha una con el capitalismo, y se efectúa mediante la movilización de nuestras vidas. (...) En este sentido, la movilización global puede encararse como la interpenetración entre un acontecimiento repetido (el desbocamiento del capital) y una función (un nuevo modo de individuación). (...) La movilización global es la (re)producción de esta realidad capitalista, única y estallada, que la obiedad cierra y recoge.³³⁸

Com a dispositiu i mecanisme, es fa incontestable perquè no és “aquesta vida” la que sosté la mobilització, sinó aquesta última la que sosté, disposa i és condició per a la (re)producció de les vides privades. El “desbocament del capital” anomena la seva deslimitació, aquest esdeveniment que es repeteix com a obvietat en un escenari naturalitzat. L'individu que té una vida privada que cal gestionar i actualitzar permanentment és, en tant que unitat de mobilització, causa i efecte de l'esdeveniment. L'individu és desposseït de la seva vida a canvi de *tenir* una vida que cal emprendre permanentment sota l'amenaça de l'exclusió. En la mobilització global, en tant que dinàmica inherent a la deslimitació de les formes del capitalisme, la funció temporal esdevé preeminent sota l'imperatiu de l'actualització permanent. La mobilització global es realitza, a més, en forma d'interpel·lació a les *vides-(empreses)-privades* que els discursos de la globalitat reproduïen com un mantra: “el món es mou i tu (la teva empresa) t'has de moure amb ell”. Tal com afirmen experts de la *Nova Teoria Estratègica*, des d'aquí es fa “naturalment” patent «la necesidad de ver ahí fuera el

³³⁸ S. López Petit, *La movilización global*, ed. cit., p. 63.

entramado de un mundo complejo, en parte caótico, que fluye constantemente»³³⁹. La qüestió aquí rellevant és que aquest “entorn turbulent” queda naturalitzat en la inexorabilitat del nou escenari global³⁴⁰. Es posa de relleu, doncs, la manca o, si més no, el profund debilitament d’instàncies mediadores entre la vida privada i aquest entorn, paper que en la modernitat fordista jugaven espacialitats polítiques de les quals l’estat n’era preeminent. Els efectes de la conjuntura econòmica sobre els treballadors podia ser, en una o altra mesura, diferida per una “negociació col·lectiva”. En altres aspectes més quotidians, l’empresa mateixa, en tant que unitat econòmica mínima per damunt del pla individual, era espacialitat medidora entre treballadors i un entorn macroeconòmic inabastable, complex, opac. Però quan és la vida dels individus la que esdevé unitat de mobilització, el resultat és una exposició a la intempèrie de l’espai amorf, fluctuant i immediat de la globalització del model econòmic neoliberal. Galli assenyala que «esta inmediatez significa (...) que la mediación política ya no tiene un rol relevante en la determinación de las formas de la espacialidad; (...) lo universal tal como se presenta hoy es “natural”». ³⁴¹ Així, la naturalitat de l’espai/escenari global encobreix una universalitat que no remet pas a un caire unitari –l’espai global no és homogeni–, sinó a una lògica capitalista que s’esborra en una diversitat d’escenaris produïts aparentment per dinàmiques tecnicoeconòmiques de caire impersonal.

D’altra banda, la immediatesa de l’escenari global no cancel·la les mediacions: les fragmenta i les privatitza. Entre les vides privades, i entre cadascuna d’elles i aquest entorn fluctuant i turbulent s’estableixen mediacions també privades en diversos plans: laboral i jurídic, de relacions personals, cultural, terapèutic, etc. Cal pensar que la mobilització global es desplega sobre un terreny configurat en escales geohistòriques diverses i, com havíem vist, travessat per processos d’immunització i privatització de l’existència que venen de lluny. *Privats* històricament els individus de la capacitat de produir espais comuns, la mobilització global els imposa l’exigència d’adaptar-se activament a entorns canviants: autonomització del treball, iniciativa, actualització permanent, flexibilitat, desenvolupament personal, gestió d’un projecte de vida. Aquestes són les consignes que emanen dels discursos de la gestió empresarial dels anys

³³⁹ R. A. Pérez y S. Massoni (2009), *Hacia una Teoría General de la Estrategia. El cambio de paradigma en el comportamiento humano, la sociedad y las instituciones*, Barcelona: Ariel, p. 130.

³⁴⁰ Un dels principals gurus del màrqueting i el *management* des dels anys 90, Philip Kotler, caracteritza l’època global com “the age of turbulence”, prenent l’expressió del títol del llibre en què Alan Greenspan narrava les seves experiències al capdavant de la Reserva Federal dels EUA durant el període 1987-2006. Més endavant tornaré sobre aquesta qüestió en relació al caire conformador dels discursos de la globalitat.

³⁴¹ C. Galli, *Espacios políticos*, ed. cit., p. 134.

noranta del segle passat. En aquest mateix sentit, la rellevància del treball de Boltanski i Chiapello no rau tant en estudiar i encadenar causes i efectes per explicar un canvi de paradigma; més aviat constata i mostra, a través de la confrontació de textos empresarials des dels anys seixanta, en quins termes emergeixen noves formes de mobilització i de justificació d'un "nou esperit del capitalisme"³⁴². El context dels anys seixanta en els països occidentals permetia confiar en el progrés/creixement i fomentava una preocupació per la seguretat en tant que «la empresa, que despide de forma excepcional y ofrece posibilidades de emprender carreras de por vida, y el Estado, que procura un seguro contra otro tipo de riesgos y contra el paro en caso de cierre de la empresa, suelen alternarse progresivamente»³⁴³. Progrés i seguretat –entesa aquesta com estabilitat– justifiquen un paper social i d'aportació a la democràcia i al bé comú per part de l'empresa, alhora que emmarquen uns valors de raó i llibertat "racional" d'elecció. Aquests valors son desplaçats –que no exclosos– pels del sentiment, l'emoció i la creativitat a la dècada dels noranta. En el nou context, les justificacions individuals i col·lectives en relació a unes formes (capitalistes) de vida no passen per un progrés i una seguretat que es veuen compromeses pel debilitament progressiu de formes de regulació social i de l'estat del benestar. La llibertat es manté com a valor de justificació, però no pas lligada a la racionalitat que permet *elegir* itineraris *segurs*, sinó lligada al fet que no hi ha itineraris preestablerts i, per tant, "tot és possible" des de l'autonomia d'un projecte personal sempre *in progress*. És així que l'"entorn" demana disponibilitat al canvi, al risc i a la mobilitat. El bé comú es desplaçat per la realització personal³⁴⁴.

Això que anomeno 'la Gran Conformació', és el revers *de facto* de la Gran Transformació i alhora el procés reiterat en la mobilització global, en tant que conflueix amb una naturalització de les formes del capitalisme financer global com a entorn turbulent, inexorable, al qual cal adaptar-se. La Gran Conformació fa referència a grans processos de conformació que remetent, d'una banda, a la pèrdua de confrontabilitat amb un escenari *naturalitzat* des de les vides privades que es confonen amb *la vida* i, d'altra banda, als efectes pràctics i discursius que això comporta. Hi ha un conformisme inherent a les formes de vida en l'època global.

³⁴² Segueixo, doncs, els seus arguments: L. Boltanski i E. Chiapello, op. cit., esp. 106 i ss.

³⁴³ Ibid., p. 139.

³⁴⁴ Aquí convé fer una matisació. A dia d'avui, amb una certa perspectiva i a grans trets, podem diferenciar dos fases en l'època global, separades per l'inici de la gran crisi des de 2008. En un esquema simple, podem entendre que la realització personal, en la primera fase, va dirigida a l'*assoliment de l'èxit* (en l'àmbit i en el grau que sigui), mentre que en la segona gira més aviat cap a una *gestió òptima dels fracassos*. Ambdós plans s'acompanyen, però hi ha un canvi en el pes específic de cadascun d'ells. Hi tornaré més endavant a propòsit del discurs de l'emprenedoria.

D'una o altra manera, es projecten com a horitzó de la vida social les espaciotemporalitats, el caràcter, trets i requeriments d'un capitalisme financer desterritorialitzat, mòbil i flexible que, sostingut per poders i polítiques neoliberals a escala mundial, en relació al benefici no es mou en la lògica i els terminis de la inversió productiva localitzada, sinó en una lògica de risc/oportunitat. S'avé, doncs, amb el model de la xarxa com a encreuament de fluxos en nodes amb potencial d'acumulació segons l'atractabilitat vers els capitals que circulen (diners, informació, bens, etc.); un model que es projecta sobre les empreses, però també sobre les vides privades, empresaritzades com a projectes a gestionar i, en una altra direcció, sobre institucions, organitzacions i entitats territorials. O en uns altres termes, cal fer-se *marca*, *marcar-se com a atractor*: jo-marca, marca d'empresa, universitat-marca, marca-país, etc. En aquest sentit, i seguint els arguments de Stefano Lucarelli, es pot afirmar que la financiarització, com a "solució" exercida pels poders neoliberals en resposta a les demandes de noves formes del capital, no és només una solució aplicada en l'esfera econòmica i amb efectes en altres esferes, sinó una pràctica de control social, una forma d'exercici del poder.³⁴⁵ Hi juga un paper clau aquesta homologia entre capitalisme financer i societat-xarxa, tant com els seus efectes, dels quals cal posar en primer terme la cultura del deute associada a la dinàmica financera. Amb el gir neoliberal dels anys vuitanta, amb la desregulació i alliberament de mercats interns, i amb les desinversions estatals en sectors clau com el de l'educació –al temps, recordem-ho, que des del món empresarial arriben consignes de formació i actualització permanent–, la despesa deficitària i a crèdit per part de famílies i individus esdevé una dinàmica que tendeix a la normalització³⁴⁶. "Tenir una vida" significa que, per tal de poder gestionar-la i mantenir la connexió en/amb una societat de fluxos, cal contraure un deute a pagar "de per vida". Els efectes d'aquesta dinàmica en l'aprofundiment de la precarització de l'existència són contundents des de la crisi encetada el 2008.

En tot cas, aquesta referència a noves formes de poder que cal inquirir genealògicament ha de servir per evitar caure en una circularitat explicativa de caire fenomenològic que aniria i tornaria entre les formes de l'economia financera i les de la societat-xarxa, i on l'analítica del poder quedaria rebaixada en un pla funcional de formes de gestió del sistema. El risc, justament, és reforçar la naturalització de l'escenari global des de

³⁴⁵ A. Fumagalli, S. Lucarelli, C. Marazzi, A. Negri i C. Vercellone (2009), *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Madrid: Traficantes de Sueños, cap. 4. Lucarelli, i en ocasions els coautors, fan anar la noció de *biopoder*, amb la qual podem estar d'acord en termes generals si tenim en compte que, amb la introjecció de la norma capitalista en les vides privades i amb la mobilització global, refereix a formes de poder que s'exerceixen sobre la vida *in toto*.

³⁴⁶ *Ibid.*, v. el cap. 1 a càrrec de C. Marazzi: "La violencia del capitalismo financiero".

discursos teòrics que acabarien per donar compte analític dels diversos àmbits d'aquest complex entorn/sistema³⁴⁷. Com afirmen John Law i Kevin Hetherington per tal de denunciar naturalitzacions des d'un punt de vista materialista, cal fer patent que la globalització *existent* requereix un treball constant sobre elements materials heterogenis³⁴⁸. Hi ha nodes de poder de la globalitat treballant per a *una* globalització. Això assenyala, en efecte, tant a les forces i relacions de poder implicades, com als escenaris o paisatges que es mostren, aleshores, com espais produïts. Les formes del capitalisme global *co-impliquen* la mobilització global i les formes glocals de producció de l'espai en un moviment permanent de producció/destrucció d'espacialitats materials.

Entre l'estat-guerra i el poder terapèutic

Amb les formes de l'acumulació flexible, doncs, el capitalisme mostra un nou potencial de "destrucció creadora". En tant que la mobilització global significa que les existències individuals resten permanentment exposades com a vides privades en un entorn turbulent, incert, canviant, cal assenyalar allò que permet sostenir aquest estat de coses. En aquest sentit, s'obren dos plans: d'una banda, davant la precarització de l'existència, l'emergència d'un poder terapèutic i, amb ell, la que es pot caracteritzar com a *societat terapèutica*; d'altra banda, davant la desregulació en un "escenari global turbulent" i el debilitament dels estats-nació, l'emergència de l'*estat-guerra* com a dispositiu de producció d'ordre³⁴⁹.

'Societat terapèutica' no és el nom d'una categoria analítica per llegir el present; ni de bon tros té un caire explicatiu amb pretensions de totalització. Parlar de societat terapèutica és, més aviat, assajar una aproximació conceptual a les condicions materials que mostren aquest que alguns anomenen '*nou* escenari global' (és força recurrent,

³⁴⁷ Tornaré sobre els efectes conformadors del pensament sistèmic més endavant. V. infra, epígraf 5.2.2.

³⁴⁸ J. Law i K. Hetherington, "Materialities, Spatialities, Globalities", en M. J. Dear i S. Flusty, *The spaces of postmodernity...*, op. cit., p. 390 i ss.

³⁴⁹ Quant a la qüestió de la societat terapèutica, la referència principal aquí serà el treball dut a terme pel col·lectiu Espai en Blanc, del qual formo part des de 2006. Part del treball va quedar recollit en la publicació d'un volum monogràfic dedicat a justament a *la societat terapèutica* (títol del volum) a la revista *Espai en Blanc* (Barcelona: EB i ed. Bellaterra, 2007, núm. 3-4). En relació als efectes del "govern neoliberal dels subjectes" i un procés de terapeutització de la societat, Ch. Laval i P. Dardot s'han expressat posteriorment en termes semblants (op. cit., esp. p. 368-381). Pel que fa a la qüestió de l'estat-guerra, a banda d'emprar altres referències, em remeto especialment als treballs de S. López Petit (*El Estado-guerra*, Hondarribia: Hiru, 2003; *La movilización global*, ed. cit; textos en el quals es proposa aquesta definició de «dispositiu de producció d'ordre») i A. Dal Lago (La guerra-mondo. *Conflitti globale*, n.1, 2005, p. 11-31.).

encara, assenyalar la seva *novetat*: sembla que és propi dels escenaris globals la seva renovació permanent, sense deixar massa rastres darrere l'última actualització); si més no, una aproximació a algunes cares de la realitat global que acostumen a restar ocultes o difuses. En aquest sentit, relliga algunes de les nocions que hem anat veient: privatització de l'existència, deslimitació de les formes del capitalisme global, mobilització global, empresarització de les vides privades, flexibilitat, etc. En tot cas, la qüestió assenyala, en un sentit, cap als efectes que la introjecció de la norma del capital global té sobre les vides privades i, en un altre sentit, cap a una nova forma de (bio)poder que podem anomenar 'terapèutic'. L'assumpció de les condicions de flexibilitat, risc i incertesa respon a un procés de conformació que no es mostra com a tal, i el seu revers és el de l'emergència d'una vulnerabilitat i precarització existencials. En aquest sentit, la precarització no és una contingència del mercat laboral, sinó que travessa, efectivament, tots els àmbits de l'existència. La condició vital de la flexibilitat/precarietat caracteritza avui el mode d'existir en la realitat *òbvia* del capitalisme global³⁵⁰. L'*èxit* funcional del capitalisme global és que, alhora que es fa fonedís, inaparent, produeix vides precaritzades que són, al seu torn, unitats productores de valor.

Cal matisar que la precarització de l'existència no és un procés uniformitzador, no iguala les vides privades en un entorn que justament mostra una creixent producció de diferències i complexitat. En aquest sentit la precarietat té infinites cares, però assenyala un lloc comú, un malestar. Ja ho hem vist: és el malestar provocat, en efecte, per la *imposició* de les condicions del capital en les vides privades, alhora que aquestes resten *exposades* en un entorn sotmès permanentment a pertorbacions.

Hoy la catástrofe no es una posibilidad entre otras, sino el mismo medio en el que vivimos. Fluido, disperso, acelerado, imprevisible, atomizado... organizado en red. Al desmantelar todas las piezas que armaban un mundo común, el capitalismo contemporáneo produce al mismo tiempo condiciones catastróficas de precariedad y supervivientes que compiten sin tregua para no caer en el agujero negro de la exclusión (sin visibilidad, sin contactos, sin recursos).³⁵¹

Aleshores, en el malestar s'imposa la necessitat de trobar solucions privades als problemes i conflictes produïts socialment. En tot cas, però, es tracta d'un malestar

³⁵⁰ S. López Petit ho expressa així: «Nuestra inserción en la realidad coincide con nuestro modo de ser, y éste es el "ser precario". El "ser precario" consiste antes que nada en un nuevo tipo de vulnerabilidad.» V. el seu article, Politizaciones apolíticas (2007). *Espai en Blanc*, n. 3-4 (La sociedad terapéutica), p. 22.

³⁵¹ M. Padilla i A. Fernández-Savater (2007). Las luchas del vacío. *Espai en Blanc*, n. 3-4, p. 40.

privatitzat, privat de la seva dimensió social, la qual queda esborrada. Aquella impermeabilitat a l'experiència de la qual parlava Benjamin, és a dir, la dificultat creixent per sortir d'un flux vital que ha esdevingut autoreferencial, assenyalava una incapacitat, o potser una discapacitat. Quan els individus no poden resoldre privadament allò que afecta la gestió de la seva vida, i que pot incloure l'amenaça d'exclusió o de desconexió social, llavors es declaren incapaces, o bé "malalts". En certa manera, la capacitat d'exercir la responsabilitat, és a dir, de *respondre* davant el món i els altres en l'espai de l'exterioritat, ha esdevingut un *fer-se responsable* de la gestió de la pròpia vida, la qual cosa implica un procés d'autoculpabilització quan el procés de gestió fa fallida en algun àmbit (laboral, personal, social, etc.). La precarització de l'existència imposa una nova vulnerabilitat; però no la vulnerabilitat pròpiament humana que comporta fer experiència (*Erfahrung*), sinó la de l'individu constituït en una dimensió existencial de precarietat i de privació. La condició per a la imposició de la precarietat és la seva naturalització (en la "flexibilitat") i, alhora, la normalització dels seus efectes: es normalitza aquell malestar privat que es pot manifestar de diverses maneres, entre les quals, les anomenades malalties del buit (estrés, ansietat, depressió, atacs de pànic, etc.), "pròpies de la nostra forma de viure", com es diu de forma recurrent.

Des d'una aproximació a les formes materials de la vida quotidiana, es tracta de constatar empíricament la presència efectiva i creixent de pràctiques que mostren aquest procés de terapeutització a partir, bàsicament, de tres àmbits de referència: la pròpia medicamentització de la societat, la proliferació de les teràpies *psi* i la consolidació de la cultura emocional de l'autoajuda i del *do-it-yourself*³⁵². Des d'una aproximació a les formes de poder, ja no es tracta tant d'una constatació empírica com de proposar com a hipòtesi el sorgiment d'un nou poder terapèutic. Cal no entendre aquest poder com una essència que s'han apropiat determinades instàncies –no és *el poder* de les multinacionals farmacèutiques, posem per cas–, sinó, en un sentit foucaultí, com el producte de relacions de poder que s'exerceixen *de facto* i que travessen tots els àmbits d'una societat que fa de la sostenibilitat de les vides privades una qüestió de gestió permanent de la crisi. Tampoc es vol proposar el poder terapèutic com la forma de poder pròpia del capitalisme global, sinó de veure com sorgeix una nova forma de poder que s'articula amb d'altres formes de poder existents (disciplinari, biopoder, societat de control) i que juga un paper conformador rellevant en una societat en la qual es constata un fort creixement de les pràctiques i discursos terapèutics. Si, com havíem vist, la mobilització global implica un nou mode d'individuació, el poder

³⁵² V. *Espai en Blanc*, 3-4, passim.

terapèutic anomena l'estratègia general que el possibilita³⁵³ i, ahora, el conjunt de pràctiques i discursos dirigits a realitzar el govern del subjecte-vida-privada que ha esdevingut *empresa de sí*³⁵⁴.

Una i altra aproximació, a les formes materials de la vida quotidiana i a les formes de poder, posen de manifest la progressiva colonització de llenguatge de la vida quotidiana i del "sentit comú" per part del llenguatge terapèutic. El de la teràpia, en tant que aquesta és una relació pròpiament privada entre el *pacient* (aquell individu que pateix o és afectat per alguna cosa) i l'*expert* (aquell especialista que, en determinat àmbit, ofereix solucions privades), és un llenguatge disponible adequat per a la naturalització de la precarietat i dels seus efectes. Un llenguatge *disponible*: és a dir, que no es tracta de pensar que les teràpies, amb tota la seva varietat, són *per se* instruments de poder, sinó que estan exposades a processos de conformació en relació a les formes del capitalisme de la flexibilitat³⁵⁵. Les malalties del buit, i, en general, les "afeccions" que produeix la precarització de l'existència, assenyalen greus problemes socials que, en aquest escenari naturalitzat, es conceben com a problemes privats que requereixen solucions terapèutiques: problemes interioritzats com a incapacitat o "malaltia" d'algun tipus en relació a la tasca de gestió i de permanent mobilització de la vida.

Parlar avui de societat terapèutica, doncs, és parlar de reconducció de les condicions pròpiament socials de la precarietat i del malestar social cap a l'àmbit privat dels ritmes vitals. En aquest context, les solucions mèdiques o terapèutiques assenyalen cap a un restabliment o optimització de les capacitats de conducció de la vida. La "gestió de les emocions" esdevé, doncs, frontissa necessària entre els discursos del *management* que justifiquen la mobilització global i els discursos terapèutics dirigits a la sostenibilitat de la vida en aquest entorn.

Ara bé, així com el poder terapèutic es dirigeix al sosteniment de les vides privades en l'entorn quotidià de la incertesa i el risc, a les formes del capitalisme els calen elements justificadors que aportin un cert sentit i ordre en un escenari global que es mostra caòtic, complex, fragmentari i en moviment permanent. Com mostren Boltanski i Chiapello, les condicions del capitalisme imposades en funció de determinades relacions

³⁵³ S. López Petit, *La movilización global*, ed. cit., p. 92.

³⁵⁴ Cf. Ch. Laval i P. Dardot, op. cit., p. 379: «Como revela el cuadro clínico del neosujeto, la *empresa de sí* tiene dos rostros: uno, triunfante, del éxito desvergonzado; y el otro, deprimido, del fracaso frente a los procesos imposibles de dominar de las técnicas de normalización».

³⁵⁵ En tot cas, aquí no es vol qüestionar la teràpia, en sentit genèric, com a procés de curació o, fins i tot, d'autotransformació.

de poder en cada context geohistòric han hagut d'anar acompanyades de tot un treball de justificació dels ordres existents. En aquest sentit, la lògica del capitalisme financer i de l'acumulació flexible no pot apel·lar a la constel·lació de motius basats en el progrés, el bé comú i un estat del benestar. Si bé en els anys noranta el "nou esperit del capitalisme" promou una cultura de l'èxit lligada a les oportunitats d'un mercat alliberat en una societat-xarxa, la desregulació dels mercats i la financiarització de l'economia, amb el debilitament dels tradicionals mecanismes compensadors dels estats, fan que el desplegament efectiu del capitalisme global es faci en les formes de la crisi permanent. De fet, amb uns mecanismes mediadors/reguladors progressivament debilitats, les formes de la crisi cobren la dinàmica de la "violència financera" dels processos d'endeutament-risc-oportunitat³⁵⁶, amb esclats en la producció de desigualtat en diverses escales: a nivell global, Nord-Sud, o entre regions geoeconòmiques, a dins dels estats, o en nivells locals on els mecanismes d'exclusió social es mostren en la quotidianitat (atur crònic, desnonaments, etc.).

Des de l'òptica de la vida *privada*, aquest context *glocal* multiescalar es presenta com a fragmentari, canviant i imprevisible, inexorable, amenaçador. Durant el fordisme la dinàmica capitalista de destrucció creadora operava juntament amb –i era limitada per– la lògica de regulació/emancipació sostinguda en l'escenari d'un estat del benestar. Seguint en part els arguments d'Ignacio Mendiola³⁵⁷, quan es trenca aquest escenari, la lògica d'apropiació/violència de les noves formes del capitalisme global s'allibera i es desplega en una triada: un dispositiu de colonialitat encobert en les formes de la glocalització (i que naturalitza la disponibilitat dels recursos naturals i humans d'espais foscos o difusos de la "xarxa global"), la financiarització neoliberal d'una economia que travessa àmbits i escales (amb la imposició multiescalar de mecanismes de "flexibilització" i endeutament, tant per a països com per a corporacions i persones) i un dispositiu d'excepcionalitat legal que articularia la producció i aplicació de normes amb la seva suspensió (i aquí els tractats de lliure comerç en serien una cara rellevant).

L'estat-guerra seria el nom del dispositiu de producció d'ordre en aquest context de desordre produït per un "capitalisme desbocat": mobilització global, fragmentació, incertesa, i on les amenaces provenen tant dels mecanismes d'inclusió/exclusió social

³⁵⁶ Cf. Ch. Marazzi, "La violencia del capitalismo financiero", en Fumagalli, A. et al., *La gran crisis de la economía global*, ed. cit., cap. 1.

³⁵⁷ Cf. I. Mendiola, "La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad", en I. Mendiola (ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona: Anthropos, 2009, esp. p. 63 i ss.

com d'un Altre generalitzat en les figures del terrorista o l'immigrant que prové de les "zones fosques".

D'una banda, el debilitament de la mediació política estatal afebleix la governança econòmica global, la qual cosa dóna un paper creixent de coordinació a institucions internacionals com FMI, Banc Mundial, OMC, G8 i altres. A més, els estats passen de ser pròpiament administradors de serveis (educatius, sanitaris, subministraments, defensa, presons, etc.) a externalitzar-los progressivament en empreses de capital privat, a ser-ne inversors i fins i tot clients (com en el cas dels exèrcits privats). Així,

la extensión del campo de la «gobernanza» no consiste tan solo en un tejido de relaciones múltiples con actores no estatales, no es simplemente el signo del declive del Estado nación, sino que significa, más profundamente, una transformación del «formato» y el papel del Estado, que desde ahora es percibido como *una empresa al servicio de las empresas*.³⁵⁸

D'altra banda, els estats cobren un paper rellevant com a garants de la seguretat, i en aquest sentit, com assenyala López Petit, es produeix una certa reestatalització. Ara bé, cal assenyalar el canvi del sentit atorgat a la seguretat: l'eix seguretat-(por)-estabilitat de l'espacialitat social fordista passa al binomi seguretat-por inherent a les espacialitats produïdes en i per la deslimitació del capitalisme global.

El Estado-guerra surge para hacer frente a esta situación que el desbocamiento del capital origina. (...). Para entender lo que verdaderamente se ha producido hay que dejar en un segundo plano la dinámica militarista, y fijarse en el hecho central: la política se ha convertido en guerra.³⁵⁹

L'advertiment serveix per evitar lectures simplificadores derivades del canvi d'estatut de la guerra en època global. En efecte, una explicació *tècnica* al voltant d'una evolució objectiva de les formes de la guerra en un nou context tecnològic articulat amb noves formes i aliances en les relacions internacionals, no faria sinó ocultar qüestions, esborrar traces relatives a aquest "nou escenari global". Quan les formes del capitalisme s'han fos amb la realitat, la guerra no és un obstacle o un últim recurs *després* de la política, sinó que la política mateixa pren la forma de la guerra³⁶⁰. O dit d'una altra manera, la guerra

³⁵⁸ Ch. Laval i P. Dardot, op. cit., p. 291.

³⁵⁹ S. López Petit, La movilizació global, ed. cit., p. 80.

³⁶⁰ Des que ho proposà M. Foucault (*Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France, 1975-76*, ed. cit.), en bona part dels estudis crítics sobre els processos de globalització és força recurrent la inversió de la fórmula de Clausewitz, segons la qual "la guerra és la continuació de la política amb altres mitjans". Aquí he subscrit la posició de López Petit, que no proposa una inversió, sinó una reformulació que

queda subsumida en noves formes de la política: la gestió d'una "economia de guerra" apropiada per a un capitalisme sense limitacions, o bé les polítiques "de pacificació" que han de possibilitar i garantir aquesta gestió. En el context de la globalització neoliberal, on els poders exerceixen des de la desterritorialització d'instàncies "globalitzades", això significa una certa dissolució de la clàssica distinció entre política interna i externa³⁶¹. L'estat-guerra no és l'estat sobirà, sinó que s'articula en coalicions o aliances entre estats més o menys variables per tal d'exercir l'hegemonia en una o altra regió econòmica; són les coalicions que executen les operacions militars sota el paraigües pretesament legitimador de les "intervencions humanitàries" i/o de la "legalitat internacional". Aquí cal incidir en el fet que, efectivament, l'esdeveniment 11-S (2001) habilita la reconfiguració simbòlica d'un nou ordre que, en focalitzar l'atenció en el fenomen del Terrorisme i la figura difusa del Terrorista, travessa diverses escales, des de la de les relacions internacionals fins a la vida quotidiana. Un ordre basat en la por i que, ahora, es justifica i legitima en defensa dels valors d'una democràcia que ha subsumit la llibertat en una seguretat producte de pràctiques de control i pacificació permanents. D'altra banda, però, l'esdeveniment 11-S s'emmarca en un context de "dissolució" de la forma guerra, tal com se l'havia concebut en l'horitzó de les dues guerres mundials. Com assenyala Dal Lago³⁶², la il·lusió del pacifisme europeu es trenca a partir de 1989, amb l'esclat dels conflictes balcànics. Després: el Golf Pèrsic, Somàlia, Kosovo, Afganistan, Iraq... Canvien les formes cap a una lògica d'oportunitat i minimització de riscos per part de les coalicions "democràtiques". Els conflictes "externalitzats" es fan difusos i ahora mediàtics, assumpte d'actualitat en escenaris diversos. Són els focus de l'"actualitat" els que il·luminen l'"escenari del conflicte" amb imatges i dades, i il·luminen o apaguen a la velocitat de la transferència d'informació. Tota una diversitat de "conflictes" és (re)presentada sota la forma fragmentària de les notícies d'actualitat. És així que, si no abans, des de 2001 la guerra difusa irromp en la vida quotidiana i es dissol en l'horitzó de l'escenari global. L'aspecte rellevant és que el poder d'intervenció incorporat en l'estat-guerra –estat de guerra formalment dissolt en l'horitzó– no requereix legitimacions convencionals. «El Estado-guerra no se deduce, no necesita justificarse... se autopone: se pone a sí mismo en su necesidad intrínseca»³⁶³. Així, el poder d'intervenció esdevé constituent d'ordre en un context d'emergència: intervenir és produir un ordre i ahora legitimar-lo, com hem vist, en nom de la llibertat/seguretat,

identifica els termes, com hem vist. De forma més explícita: «Contra Clausewitz: la guerra no es la prolongación de la política mediante otros medios, sino que la política misma es guerra» (*El Estado-guerra*, ed. cit., p. 34).

³⁶¹ V. A. Dal Lago. *La guerra-mundo*, op. cit., p. 20 i ss.

³⁶² *Ibid.*, p. 16 i ss.

³⁶³ S. López Petit, *La movilización global*, ed. cit., p. 81.

dels drets humans, de determinades legalitats internacionals. Allò que vist des de les pantalles occidentals té el caire de des-territorialitat d'una política/guerra global d'intervenció, s'articula amb la territorialització de pràctiques de securització, especialment quant a l'establiment i vigilància de fronteres.

En aquest context de “turbulències”, la democràcia existent esdevé el dispositiu discursiu-formal que aglutina aquests elements legitimadors, essent ella mateixa la darrera instància justificadora, i tot donant la *forma aparent* a la mobilització global i l'estat-guerra. La violència resulta diferida en un pla de “normalitat” on han convergit economia, política i guerra. En el marc dels estats, el dispositiu democràtic reconduïx els antagonismes al pla abstracte de la “igualtat formal” de les persones jurídiques (ciutadans, institucions, empreses), sota una lògica del dret privat que històricament s'ha imposat i ha absorbit les formes del dret públic.³⁶⁴ Com afirma Pietro Barcellona, quan s'ha imposat efectivament aquesta lògica jurídica en un entorn de privatització de l'existència, «una sociedad de los derechos es una sociedad sin vínculos y nadie tiene garantizadas sus expectativas: es la guerra de todos contra todos»³⁶⁵. L'absència de vincles és l'absència d'espais comuns produïts fora de la lògica de la mobilització global, o la irrellevància política d'aquests espais, si es produeixen. En aquest sentit, allò que articula democràcia i capitalisme ja no pot ser el pacte social fordista, sinó la formalització i subsumpció del dispositiu democràtic –realitzat en una determinada forma juridificada– en la lògica de les formes del capitalisme global, les quals operen la desespacialització amb la producció d'espacialitats/escenaris que saturen l'horitzó en tots els nivells i escales globals.

5.2. Globalitzacions

El retorn a l'escenari global que paradigmàticament presenta Ohmae es fa, doncs, força problemàtic. En aquest punt, la mirada crítica sobre la globalització no passaria tant per mostrar la distància entre un estat de coses actual i un altre estat de coses desitjable; ni

³⁶⁴ Aquesta qüestió ha estat abordada en part a D. Gràcia, “Ellos. Pensar la tierra de nadie”, en M. Cruz (ed.), *Las personas del verbo (filosófico)*, Barcelona: Herder, 2011.

³⁶⁵ P. Barcellona, “Manifiesto per la política futura”, en (id.), *Quale politica per il terzo millenio*, Bari: Dedalo, 2000, cap. 12. Reelaboració d'una carta oberta publicada al diari *Liberazione* el 1999. Trad. cast. disponible en línia [consulta: octubre 2009]:

http://www.nodo50.org/pcej/index.php?option=com_content&view=article&id=129:manifiesto-para-la-politica-futura&catid=45:pietro-barcellona&Itemid=65

Quant a la consolidació pràctica i discursiva d'una “societat de dret privat” al voltant dels anys vuitanta del segle passat, cf. també Ch. Laval i P. Dardot, op. cit., p. 185 i ss.

pel trànsit d'un altermundialisme (“un altre món és possible”) a una alterglobalització (“una altra globalització és possible”). Si més no en primera instància, no es tractaria tant d'això com de centrar la crítica en la *desnaturalització* de l'actualitat global i dels discursos de la globalitat que la sostenen. L'exercici crític, doncs, no rau en la comparació entre el que hi ha i el possible amb la raó, sinó en dur fins al límit el pensament d'allò actual.

A mode d'introducció, podem assenyalar una qüestió aparentment terminològica sobre la *globalització*. Es pot argumentar que, entre 1989 (amb la caiguda del mur de Berlín) i 2001 (l'atac a les torres bessones de Nova York), la idea d'una globalització efectiva del món podia oferir una certa imatge unitària, si més no en una dimensió socioeconòmica i també des d'un cert imaginari compartit, més enllà de diferències culturals i civilitzatòries. Potser en aquest entorn era adient parlar d'una *mundialització* que, evolucionant amb força des de fa cinc segles, rebria ara un impuls accelerat, definitiu, gràcies a la tècnica. El resultat seria un món, complex, però *un*, i amb un “final de la història” compartit, és a dir, amb un horitzó configurat en els termes en què s'havia pogut expressar Francis Fukuyama a finals dels anys 80, i que permetien pensar en una deriva (tecnològica dels països avançats cap a formes genèriques de democràcia liberal i economia de mercat.³⁶⁶ L'evolució dels esdeveniments des que s'inicià aquest segle, en canvi, sembla donar la raó als qui parlen de la globalització com *un món de mons*³⁶⁷; i aleshores sembla millor justificada l'expansió del terme d'arrel anglòfona que, de fet, havia triomfat ja als anys vuitanta: *globalisation*, globalització, davant dels termes romànics (*mundialització*, el francès *mondialisation*). Es pot tenir en compte la dificultat anglesa d'estendre el terme a partir de ‘world’ (*world-isation*, *worldwide-isation*), però segurament no és el més rellevant. D'entrada, la consolidació del terme anglòfon dona

³⁶⁶ F. Fukuyama (1992), *The End of the History and the Last Man*, New York: The Free Press. Va ser un article publicat el 1989 el que va donar peu a aquest ja cèlebre llibre. Deixo aquí de banda les revisions i correccions que el propi autor va fer sobre aquelles primeres tesis posteriorment. Interessa aquí destacar l'atmosfera compartida en aquells anys i que permetia pensar i parlar en aquests termes, no tan llunyans als que feia servir Samuel Huntington quan responia a Fukuyama en el també cèlebre text sobre el “xoc de civilitzacions” (primer com a article: *The Clash of Civilisations? Foreign Affairs*, 72, n. 3, 1993, pp. 22–49; i després completat en un llibre: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996). Tot i la confrontació de posicions, la resposta de Huntington a Fukuyama compartia la concepció d'un nou escenari global que, en tot cas, diferia en el nombre d'actors principals i papers a desenvolupar.

³⁶⁷ Expressió que podien compartir àmbits empresarials i altermundialistes dels voltants de l'any 2000. Si per als primers denotava mons d'oportunitats, aquests darrers reprenien algun sentit de la que va encunyar el Subcomandante Marcos per al zapatisme: “Un mundo donde quepan todos los mundos”. No deixa de ser significatiu que la trobem diverses vegades en una revista editada pel *Instituto de la Juventud* (Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales) amb el títol “Jóvenes, globalización y movimientos altermundistas” (*Revista de Estudios de Juventud*, n. 76, marzo 2007). Espero que en el desenvolupament d'aquest subcapítol es veurà, si més no en part, la problemàtica de certs discursos i etiquetes.

compte del fet que el desplegament discursiu i pràctic de la globalització neoliberal es fa en la llengua adoptada internacionalment fa dècades per a les transaccions econòmiques i financeres, i que això, al seu torn, indica determinades correlacions de forces, amb els centres majors dels poders financers globals situats a Wall Street i la City londinenca. Però cal no oblidar que, al final, hi ha una sèrie de connotacions extralingüístiques, *filosòfiques*, rellevants per distingir un i altre terme i els adjectius corresponents (*global, mundial*). Hi ha, de fet, discussions al voltant de la qüestió que permeten fer una primera aproximació al caire conformador dels discursos que giren al voltant de la globalitat.

En una entrevista de 2004, Kostas Axelos contestava així a la pregunta per la distinció entre *mondialisation* i *globalisation*:

La globalització anomena un procés que universalitza la tecnologia, l'economia, la política, i fins i tot la civilització i la cultura. Però alguna cosa queda buida. El món com a obertura desapareix. El món no és una totalitat física i històrica, no és la més o menys empírica conjunció de conjunts teòrics i pràctics. El món es desplega a si mateix. Això que anomenem globalització és un tipus de mundialització sense món.³⁶⁸

Més enllà d'una polaritat simple entre virtualitat i materialitat per parlar de globalització i mundialització respectivament, la distinció entre un i altre terme assenyalaria, per a Axelos, un decisiu punt diferencial entre *clausura*, associada a la noció de *globus*, i *obertura*, associada a la noció de *món*. Ara bé, caldria matisar aquesta *clausura global*: la globalització no és en si mateixa un procés clausurat, com tampoc ho són, al seu torn, els processos i fenòmens que involucra; allò clausurat pel sentit de la globalitat és l'obertura d'un món que, essent també objecte de pensament, es desplega sense garanties, sense predeterminacions de sentit. Axelos pensava contra una lectura simplificada del materialisme de Marx, aquella on la materialitat està disposada a priori per a un *telos* o per a una totalitat de sentit donada. Al voltant d'aquesta i altres qüestions afins, es va produir de fet una confluència entre Axelos i Lefebvre i, en una o altra mesura, una influència del grec sobre el francès quant a la noció de *mondialisation*³⁶⁹.

³⁶⁸ «*Globalisation* names a process which universalises technology, economy, politics, and even civilisation and culture. But it remains somewhat empty. The world, as an *opening* is missing. The world is not the physical and historical totality, it is not the more or less empirical ensemble of theoretical and practical ensembles. It deploys itself. The thing that is called *globalisation* is a kind of *mondialisation* without the world.» Extracte de l'entrevista de Stuart Elden a Kostas Axelos: *Mondialisation without the world. Radical Philosophy*, 130 (March-April 2005), p. 27.

³⁶⁹ Tot i que Axelos fos una generació més jove que Lefebvre, es coneixien i hi havia una relació intel·lectual. Sobre aquesta relació i sobre la influència d'Axelos en els desenvolupaments lefebvrians en la

La globalització, com a totalització de sentit i com a procés d'universalització de pràctiques i discursos, fa peu, segons Lefebvre, en la mundialització-que-es-desplega. O dit d'altra forma, la globalització és una concepció desespacialitzada d'una mundialització efectiva, existent, *realitzant-se*. Per a Lefebvre, si contra la naturalització de les formes del capitalisme és urgent fer una genealogia de la producció de l'espai –en tant que aquesta és el seu mode operacional esborrat sota les categoritzacions de l'espai abstracte (suport neutre amb caire semiològic que permet la seva llegibilitat i gestionabilitat)³⁷⁰–, és també urgent fer una genealogia de la globalització a través de les formes efectives de mundialització³⁷¹. De no fer-ho, la globalització mostra el seu sentit en la seva pròpia performativitat; és (re)iteració de la realitat *òbvia* i, en dir-se i fer-se, esborra allò que omet. Altre cop podem recórrer a la figura del palimpsest espacial que ara sobreesciu i sobresignifica *globalment* el món. Com a resultat, es produeix una confusió entre *nivells* i *escales*. Lefebvre farà la distinció entre nivell (de comprensió) i escala (espacial) per tal d'evitar la confusió que no pot venir sinó d'un pensament desespacialitzat. Així, allò global no remet a l'escala més àmplia possible, sinó una totalitat de sentit; si es vol, problemàtica, en revisió permanent, però en cada moment la globalitat exerceix la totalitat. L'escala més àmplia, en canvi, refereix a allò *mundial*, i en relació a aquesta Lefebvre fa alguns advertiments: d'una banda, una escala mundial ens mostra una mundialització com un complex procés de processos materials, obert, ni fix ni acomplert; en segon lloc, doncs, no és possible pensar l'escala mundial fora d'un pensament multiescalar que remet alhora a allò pròxim, a les ciutats, regions, estats i grans regions supraestats; i finalment, per tant, la mundialització –allò mundial fent-se– és objecte del pensament en tant que desafia el pensament. I ara podem estirar aquest fil: a una *raó isotòpica* de la globalitat i els seus escenaris cal contraposar un *pensament heterotòpic* dels espais diferencials que, en diverses escales, configuren el món en la seva materialitat, geohistòricament. Si parlem de *mons*, en plural, és amb aquesta condició, i no pas per omplir de significants els discursos de la globalitat en la forma de *mons autònoms*, els quals no farien sinó denotar escenaris disposats/disponibles.

idea de *mondialisation*, v. S. Elden (2007), "Mondialisation before globalisation. Lefebvre and Axelos", en K. Goonewardena et al. (eds.), *Space, Difference, Everyday Life: Reading Henri Lefebvre*, ed. cit., pp. 80-93.

³⁷⁰ Vid. supra, cap. 3.2.

³⁷¹ Com mostra Stuart Elden en els seus textos esmentats aquí, aquestes són qüestions explícites en alguns textos de Lefebvre (*Une pensée devenue monde: Faut-il abandonner Marx?* Paris: Fayard, 1980; *De l'Etat*, vol. IV, Paris: UGE, 1978), però apareixen transversalment en els textos publicats a l'entorn del canvi de dècada 60-70, especialment els dedicats a la qüestió urbana (*Le droit a la ville*, 1968; *La révolution urbaine*, 1972) i, de forma implícita, en el desenvolupament del pensament espacial de *La production de l'espace* (1974).

Jaques Derrida també s'ocupa de la distinció *mondialisation-globalisation*³⁷² i, fins a cert punt, comparteix itinerari amb Axelos i Lefebvre. En termes semblants, Derrida mostra com la referència al terme 'món' implica una interrupció de les nocions de circularitat, universalitat, completitud i inevitabilitat que configuren la idea de globalitat. El món és un concepte històric i la mundialització es desplega històricament de forma preeminent des de la seva concepció eurocèntrica. Per a Derrida, la globalitat, *mancada de memòria*, esborra aquest caire històric de la mundialització. En aquests termes, els rastres de la mundialització durien a fer una desconstrucció genealògica de la globalització per tal de mostrar-la com a *europeanization* o *mondialatinisation* –en els seus propis termes i en referència a les arrels eurocristianes de la concepció de món dominant, segons el mateix autor–. A partir d'aquí, la distància que s'obre amb Lefebvre és la mateixa que es produeix amb un pensament espacialitzat: perquè no es tractaria de pensar només la *globalització* com a *mancada d'història/memòria*, sinó en els termes d'una *desespacialització* que, justament, condiciona decisivament l'accés a allò històric, a una història feta de llocs.

En tot cas, aquests plantejaments permeten qüestionar seriosament l'aparença de neutralitat tècnica dels discursos de la globalitat que, com el d'Ohmae, doten d'inexorabilitat a *l'escenari global*. Aquesta neutralitat discursiva és el revers de la naturalització de les formes d'un capitalisme global que produeix les espacialitats d'aquest escenari. La *glocalització* és, en aquest sentit, la dimensió espacialitzadora de la globalització; hi ha, per tant, una producció de l'espai que globalitza les *diferències locals*. El sentit d'allò local queda subsumit al sentit de la globalitat implicant la mediació d'una noció de xarxa. Tot i tractar-se de qüestions que s'impliquen una amb l'altra, en els propers apartats tractaré primer les espacialitats glocals i la globalització de la diferència per donar relleu, posteriorment, a algunes de les formes discursives de la globalitat. Es tracta, en definitiva, d'assenyalar els efectes conformadors de les *formes espacials* i discursives preeminentes en l'època global, en tant que s'hi associen amb certa *naturalitat* determinades pràctiques, usos i concepcions en els diversos àmbits i espais de la vida quotidiana.

³⁷² J. Derrida (2002), "Globalization, Peace, and Cosmopolitanism", en E. Rottenberg (ed.), *Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 371–386. Sobre aquesta mateixa qüestió en Derrida com a autor, cf. V. Li (2007). Elliptical Interruptions: or, Why Derrida Prefers Mondialisation to Globalization. *The New Centennial Review*, vol. 7, n. 2, pp. 141-154.

Glocalització. Globalitzar la diferència

Hi ha, en efecte, un desplaçament rellevant material, pràctic, conceptual i discursiu, entre el parell llocs/món i el parell local/global. En la constel·lació conceptual que es desplega en aquest treball, aquest desplaçament és el de la desespacialització. Tenint això en compte, cobra un cert sentit dir que avui tendim a dir-pensar-fer el món *globalment* i els llocs *localment*. A gestionar la vida, empreses, institucions o estats *glocalment*. I si se'm permet estirar el joc de paraules, '*glocal-ment*' implica una configuració de la *ment* en mode *global-local*.

Més que *de sentit*, hi ha un desplaçament *cap al sentit* de la globalitat que s'ha fet preeminent avui per tal de copsar els "escenaris d'actualitat" que semblen escapar a la comprensió a cada moment. Podem dir, en efecte, que estem davant d'una omnipresència de discursos de la globalitat en el nostre context (formació i societat del coneixement, món empresarial i laboral, economia i finances, la gestió de la ciutat, la política, etc.) i davant l'aparent inexorabilitat dels processos glocalitzadors que semblen reconfigurar el món en cada *actualització*. Ara bé, a partir d'aquí cal evitar la temptació de pensar en una lògica de la globalitat acabada i consistent que es desplega a si mateixa. En primer lloc, cal retornar a aquell advertiment de Lefebvre³⁷³: la societat –la global, en aquest cas– no és el reflex d'una lògica i l'efecte d'un sistema, sinó que *tendeix* a una lògica i a la realització d'uns sistemes que s'han fet dominants a partir de certes correlacions de forces i poders. És a dir, cal no donar per fet o entendre com a objecte donat "la societat global", allò que està essent d'una determinada forma. Una cosa és el fet material que en aquest context històric hi ha fenòmens i dinàmiques que promouen processos de mundialització, i altra cosa són els discursos, concepcions i pràctiques que comanden un procés que es diu a si mateix 'global', i que són producte de relacions de poder i saber en aquest context geohistòric. Així, la glocalització, com a forma d'espacialització preeminent del capitalisme global, és el procés que *tendeix* a espacialitzar el món des de la seva lògica. És el caire clausurador del sentit de la globalitat el que mostra la globalització com a *fait accompli* que es reitera en l'obvietat.

Com a procés inacabat, però, ens du en segon lloc a un altre posicionament. La glocalització, com a forma de producció de l'espai de les formes del capitalisme global, implica una abstracció de l'espai, tal com Lefebvre havia mostrat per al seu propi context. Allò que convé evitar ara és una identificació plena entre espai abstracte i

³⁷³ Vid. supra. p. 72-73.

extensió cartesiana. En els contextos històrics moderns en què Europa s'expandia i colonitzava el món mapejant-lo i territorialitzant-lo sota la racionalitat del Progrés, l'extensió era, efectivament, la dimensió principal d'aquest món *a conquerir* en un procés *civilitzatori*. No està en discussió, en tot cas, el fet que hem heretat la concepció de l'espai com a extensió/suport; la idea d'escenari mateixa mostra com el sentit comú la sosté força bé. D'altra banda, sens dubte, en certs nivells operatius l'espai és construït i planificat com a extensió des d'una concepció manifestament (geo)mètrica; és el nivell bàsic del que avui es continua anomenant 'ordenació del territori', posem per cas. Tot i això, l'espacialització global s'avé millor amb abstraccions espacials força més complexes. I han de ser més complexes, justament, quan les formes del capitalisme global han operat una desterritorialització del món en favor d'una globalitat de fluxos i nodes. En un territori, un pot delimitar espais, competències, assenyalar altres territoris enemics o aliats, ocupar certes posicions per tal d'estabilitzar mínimament un horitzó més o menys gran, planificar mínimament trajectes i itineraris, traçar línies que separen un a dins d'un a fora, etc. La globalitat no acaba amb això, però ho relativitza en un entorn difús, turbulent, travessat de virtualitats, de plans d'actualitat simultanis i aparentment inconnexos. Amb la globalització sembla produir-se un esclat de l'espai i una proliferació de les metàfores espacials. En els discursos de la globalitat dominants, però, això no significa una confrontació amb l'espai diferencial, sinó un gir cap a la complexitat en l'abstracció de l'espai: justament, es parla de complexitat, caos, fractalitat, catàstrofes, etc.³⁷⁴ D'una o altra manera, es dona cobertura discursiva i conceptual a la lògica del risc/oportunitat des d'altres *textualitzacions* de l'espai o, si es vol, des d'altres formes de *desespacialització*. En el proper apartat tornarem als llenguatges de la globalitat, però ara vull destacar el propi caire complex del sentit de la globalitat en el seu desplegament efectiu en les formes de la globalització: implica processos d'uniformització en determinats nivells, com els paisatges de les zones i centres comercials de les grans ciutats, dels seus districtes financers o dels seus parcs d'oci, marques o missatges, tecnologia i xarxes socials, etc.; però també implica, alhora, processos de "diferenciació" en nivells (individual, empreses, institucions, regions, etc.) i plans diversos (socialitat, economia, cultura, ètnia, tecnologia, ideologia, etc.). Amb això es bandeja la idea que la globalització hauria de dur necessàriament a una uniformització del món quan, justament, sembla que les formes de poder i control que es despleguen amb el capitalisme global són les de la producció, distribució i gestió de

³⁷⁴ Cf. L. Castro Nogueira. El espacio/tiempo social: fragmentos de ontología política. *Archipiélago*, n. 34-35, 1998, p. 40-46; S. López Petit (1993). Las travesuras de la diferencia. *Archipiélago*, n. 13, p. 99-106.

diferències en entorns turbulents de riscos i oportunitats³⁷⁵. Cal insistir, doncs: la noció de *globus* que vehicula la globalitat remet a una totalitat de sentit que s'actualitza permanentment, i no pas a una uniformització de les textures del món (la imatge d'un globus és la d'allò que té una única textura llisa). Més aviat es pot pensar en la globalització, avui, com un esclat de textures, textos llegibles i interfícies: allò que dóna sentit no són continguts o formes coherents de textos que en realitat poden ser tan diversos com es vulgui, sinó la seva llegibilitat/visibilitat/connexió. En la globalitat, allò no llegible/visible/connectable, no hi és.

D'altra banda, atorgar un sentit a la globalitat no vol dir comprendre el sentit del món. En altres paraules, tenir la capacitat de conduir la pròpia vida en la mobilització global no implica un acte de comprensió cap a un entorn que difícilment es deixa copsar com *un món*.

L'espacialització glocal com una *globalització de la diferència*, doncs, cobra sentit en aquests termes. Allò global no és la perspectiva macrosocial que cal articular amb la perspectiva microsocia d'allò local. Allò global és *el sentit* d'allò local. La glocalització no és tan un anivellament com una *homologació* de les diferències locals.

Com assenyala Roland Robertson, el terme 'glocalització' va esdevenir un dels majors reclams en l'àmbit del màrqueting a inicis dels anys noranta, associat, d'una banda, a la necessitat d'empreses i corporacions d'adaptar-se a les condicions locals i particulars en un entorn obert i fluctuant; però també, d'altra banda, a la necessitat de *construir* consumidors més i més diferenciats i d'*inventar* modes i tradicions de consum³⁷⁶. Hi ha també, doncs, una *invenció de la localitat*. En el fluctuant context global, endegar un procés de mundialització uniformitzadora –d'isomorfització d'un espai mundial de mercat– tal com en el fordisme es podia encara concebre, implicaria un desplegament de forces, recursos i energies immens, probablement, inútil, i, de fet, sembla inconcebible en termes de risc-benefici. A més, qui gosaria avui entomar el repte? En nom de quin *bé comú* o de quin *progrés*? A nivell internacional són els estats encara els

³⁷⁵ Aquesta qüestió apareix en nombrosos textos que analitzen críticament els discursos de la globalitat. Els dos articles citats en la nota anterior ho vinculen a concepcions i llenguatges científics que són posats al servei de la "producció i gestió global de la diferència". Entre d'altres aproximacions a aquesta darrera qüestió: D. Massey, *For Space*, ed. cit., p. 82 i ss.; D. Harvey, *La condició de la postmodernidad*, ed. cit., p. 326 i ss.; M. Castells, *La era de la informació...*, op. cit., esp. caps. 5 i 6.; M. Hardt i T. Negri, *Imperio*, ed. cit., p. 41 i ss.

³⁷⁶ R. Robertson (1995), "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity", en Featherstone, M., Lash, S. i Robertson, R. (eds.), *Global Modernities*, London: Sage, p. 28 i ss.

qui posen les veus, però en equilibris precaris, i ja hem vist que el seu paper perd rellevància en favor de noves relacions i formes de governança i de poder desterritorialitzades. Assegurar la circulació i acumulació de capitals passa, en les noves formes del capitalisme global, per exercir, en efecte, la producció, distribució i gestió de diferències.

Cal advertir que la glocalització no esgota les formes espacials en època global. De fet, la glocalitat conviu amb espacialitats fordistes, estatals, regionals, etc., i les relacions poden ser de complementarietat, de tensió o contradictòries. Però la glocalització és, de fet, la forma preminent d'espacialització del capitalisme global. Segons Harvey, es produeix aleshores una aparent contradicció:

Cuanto menos importantes son las barreras espaciales, mayor es la sensibilidad del capital a las variaciones del lugar dentro del espacio, y mayor el incentivo para que los lugares se diferencien a fin de hacerse atractivos para el capital.³⁷⁷

Hi hauria contradicció si el capital se les hagués amb diferències/llocs irreductibles, però del que es tracta és de posar a jugar les diferències en el camp propi d'una *lògica*, podem dir, i això implica un procés d'*homologació*, és a dir, d'abstraure l'espai diferencial en un complex de plans que, tot i mostrar-se de vegades fragmentaris o inconnexos, responen a la *semio-lògica* de l'intercanvi, la visibilitat i la connexió. Quant a *la diferència*, no és insignificant la distinció entre la forma substantiva i el verb: del que es tracta és de *diferenciar-se*, de marcar diferències, esdevenir una marca diferencial en una xarxa de fluxos. La diferència com a tal, la pròpia de l'espai diferencial, d'una exterioritat travessada d'heterogeneïtats, antagonismes i alteritats irreductibles, és, més aviat, un llast per a les subjectivitats globals. Per això, per evitar la desconexió, la marginació o l'exclusió, cal homologar-la, en la mesura del possible³⁷⁸. Un projecte individual o col·lectiu, una empresa, una universitat, una institució cultural, etc.; avui el sentit de la globalitat permet establir vincles de sentit, justament, entre nivells i escales diverses, entre *diferències locals*, a través d'un lèxic compartit: xarxa, projecte, innovació, flexibilitat, empenedoria, etc.

³⁷⁷ D. Harvey, *La condición de la postmodernidad*, ed. cit., p. 327.

³⁷⁸ En un article realitzat durant l'elaboració d'aquesta tesi, abordo aquesta qüestió en relació a un fenomen concret com és l'expansió de l'agricultura transgènica i els seus efectes sobre petites agrocomunitats. L'article, titulat "Los órdenes del espacio y los espacios del Orden. Tentativas para pensar desde el maíz", és el text d'una conferència en el marc del seminari transdisciplinari *Naciendo del Maíz* (març de 2012), dut a terme a la Universidad Autónoma de Morelos (Cuernavaca, Mèxic), i al qual vaig ser amablement convidat. Les actes resten pendents de publicació. Hi ha referència en l'apartat de bibliografia. Text disponible en línia:

<https://www.academia.edu/9383157/Los_%C3%B3rdenes_del_espacio_y_los_espacios_del_Orden>

En tot cas, des dels anys noranta, la glocalització ha transcendit aquell àmbit del màrqueting per esdevenir la forma global de posicionament, de posicionar-se en l'espai global des d'àmbits locals. Per això l'espacialització glocal s'ha fet coherent amb una noció de xarxa que conté un imaginari espaciotemporal complex, multiescalar i multinivell. Així, a l'espacialització glocal li correspon la imatge de la societat-xarxa. El perill, novament, rau en quedar-se en les anàlisis que verifiquen un i altre cop la compatibilitat entre els plans econòmic, informacional, tecnològic i social d'aquesta societat enxarxada, o bé en les anàlisis descriptives d'una (no tant) nova morfologia social en època global³⁷⁹.

D'entrada, la xarxa, o millor dit, *la noció global de xarxa*, es mostra com una matriu *neutra* de fluxos i connexions³⁸⁰. Emergeix com a metàfora i imatge preeminent des del moment en què mostra la capacitat efectiva de relligar l'economia financera i la nova lògica empresarial, la societat de la informació, formes d'estructuració social i de subjectivitat. Els camps de la neurologia i de la tecnologia de la informació proveeixen perfectament l'esquema espacial i funcional de la xarxa en època global: nodes i fluxos, connexió/desconnexió, diferencials d'intensitat de fluxos, nodes calents i nodes freds segons la quantitat i qualitat de fluxos que els travessen i que generen, agrupacions efímeres de nodes que es redistribueixen i relocalitzen, etc. Aquesta espacialitat respon a una temporalitat que, com deia més amunt, es fa inaparent però que condiciona decisivament la conformació dels espais en funció dels ritmes i temps de circulació de capitals, de productes, d'informació, de recursos humans, etc. Una temporalitat que mostra els seus efectes, bàsicament, a través de la *instantaneïtat* dels fluxos d'informació i de capitals financers, de l'*obsolescència immediata* de productes, processos, informació i serveis, de la consegüent exigència d'*actualització permanent* i de la *simultaneïtat de ritmes* que afecten en general la gestió de la vida i del consum (món laboral, oci, relacions personals, turisme global, etc.). Com ja hem vist, es tracta de formes naturalitzades de l'espai i del temps quan la pròpia *forma de formes* en la qual han emergit, el capitalisme global, s'ha fos amb la realitat que vivim. D'aquesta manera, es mostren com a *espacialitats i temporalitats plenes*, és a dir, que fan força difícil concebre altres formes de tractar amb l'espai i el temps. En altres paraules, la xarxa és

³⁷⁹ Contra aquestes posicions, em remeto de nou als plantejaments materialistes i genealogistes de J. Law i K. Hetherington, "Materialities, Spatialities, Globalities", en M. J. Dear i S. Flusty, *The spaces of postmodernity...*, op. cit., p. 392.

³⁸⁰ En altres contextos, la idea de xarxa remet a altres realitats (com les imperfectes xarxes de subministrament a les ciutats o organitzacions clandestines) i comporta altres connotacions, no tant tecnològiques i assèptiques. Cf. L. Boltanski i E. Chiapello, op. cit., p. 154, 213 i ss.

una matriu espaciotemporal que oculta relacions de poder perquè *posa* una forma de gestió de l'espai i del temps que omple tots els espais i tots els temps.

El mecanisme que permet operar en una societat-xarxa és, doncs, la connectivitat. Quan avui podem connectar entre si una infinitud de processos, productes, vivències, serveis, fets, notícies, fenòmens, etc., molts cops aparentment inconnexos, llavors l'únic lligam el posa la pròpia connexió; es posa de manifest la connectivitat mateixa, tot i que aquesta per si mateixa no explica res, no produeix sentit. Aquest prové del seu caire performatiu, de les connexions efectivament realitzades, de densificacions de fluxos al voltant de certs nodes especialment actius en determinats moments. A això és al que es refereixen Boltanski i Chiapello quan parlen de *projectes*:

El *proyecto* es la ocasión y el pretexto para la conexión, reuniendo temporalmente a personas muy dispares y presentándose como un *extremo de la red fuertemente activado* durante un período relativamente corto de tiempo, pero que permite forjar vínculos más duraderos que, aunque permanezcan desactivados temporalmente, permanecerán siempre disponibles. Los proyectos permiten también la producción y acumulación en un mundo que, si fuese puramente conexionista, no conocería más que flujos sin que nada pudiera estabilizarse, acumularse o cobrar forma (...). El proyecto es, precisamente, una proliferación de conexiones activas que propicia el nacimiento de formas³⁸¹.

De seguida els autors –en nota a peu de pàgina– matisen el sentit del terme 'projecte', el qual no fa pas referència a un projecte existencial, per força relativament vague i en un temps personal indefinit, sinó a la noció empresarial de *projecte*: una operació per la qual es coordinen recursos diversos amb un objectiu precís i per a un període temporal limitat. De fet, un projecte és una "empresa": s'emprèn alguna cosa determinada, ja sigui a nivell institucional, corporatiu, social o individual. L'*emprenedoria* forma part dels discursos de la globalitat; és cada cop més la condició exigible a institucions i individus. Individus que, com hem vist, esdevenen empresaris de si mateixos, gestors de la seva vida privada. En tot cas, ser emprenedor té, com una de les competències fonamentals, la capacitat de produir vincles *privats*, de *fer xarxa*. En l'horitzó global hi ha sempre, doncs, una amenaça de desconexió, fins i tot d'exclusió social en tota una diversitat de graus i modalitats, i els efectes d'aquesta amenaça són els que permeten parlar, com he fet abans, d'un procés de terapeütització de la societat.

³⁸¹ L. Boltanski i E. Chiapello, op. cit., p. 155-156. Les cursives són originals.

Quant a les relacions de poder, doncs, en una lògica connexionista regeix un mecanisme bàsic d'inclusió-connexió/exclusió-desconnexió, però, com hem vist, són relacions que resten difuses o esborrades en gran mesura quan s'imposa als individus la responsabilitat sobre la gestió de la pròpia vida privada, i, alhora, s'estén una noció tècnica/neutral de la xarxa. Paradoxalment, el model espacial de la xarxa és mostra com una via d'alliberament, com la possibilitat d'escapar de les condicions que lliguen l'individu a un *espai* opac, rígid (espacialitats fordistes o tradicionals en àmbits diversos: laboral, cultural, social, etc.). Les nocions de localitzabilitat i portabilitat remetent a aquest alliberar-se de l'espai, a la possibilitat de "dur l'espai a sobre". Com a exemples entre d'altres: els individus, a través de pròtesis tecnològiques de localització i connexió *full time*; en l'àmbit urbà, com en el turístic, els llocs remetent a punts connectables en un plànol que, més que espacial, és un recurs de gestió del temps de l'usuari; les empreses es deslocalitzen i relocalitzen en nous nodes més actius pel que fa a l'atracció de fluxos de capital; etc. D'altra banda, en el nivell institucional de les administracions, l'*ordenació del territori* consisteix en bona mesura avui a optimitzar la producció de localitzacions industrials, comercials, logístiques o de centres tecnològics, és a dir, d'espais intercanviables, disponibles i consumibles per a la producció de xarxa. A nivell europeu, la creixent importància de les polítiques d'ordenació territorial –les quals travessen els diversos nivells administratius (comunitari, estatal, regional, local) i són font de conflictes institucionals avui ben visibles– posa de manifest la progressiva subsumció de les espacialitats "tradicionals" en les formes de la glocalització³⁸².

En definitiva, la glocalitat, a través del model de la xarxa, ha esdevingut una matriu espaciotemporal naturalitzada disposada per a les capacitats/competències de *teixir* pràctiques, representacions i discursos que travessen el nivell d'allò individual, empresarial i institucional. En l'àmbit de la vida privada i en un context de fragmentació i producció infinita de diferències, l'esmentada noció nodal de *projecte-empresa* funciona també, en certa manera, com a resposta a una mena d'agorafòbia provocada, d'una banda, per l'exposició a la intempèrie d'un capitalisme desbocat i, d'altra banda, per la deslimitació i simultaneïtat d'espais i temps: es tracta d'activar alguns vincles (professionals, culturals, socials, polítics) amb la consciència que la xarxa és inabastable perquè és il·limitada i perquè està en procés permanent de transformació. En l'àmbit de

³⁸² Un bon exemple és el document aprovat per la *Conferència de Ministres d'Ordenació del Territori de la Unió Europea* a Potsdam el 1999, «Perspectiva europea d'ordenació del territori» (publ. a *Elements de debat territorial*, Barcelona: Diputació de Barcelona, 1999). En un gràfic força simple i entenedor es mostra el "desenvolupament equilibrat de l'espai" al centre d'un triangle, els vèrtexs del qual són l'economia, la societat i el medi ambient. En el context es parla de sostenibilitat, competitivitat i "desenvolupament de les sinèrgies funcionals" en l'entorn d'una societat-xarxa de projecció global.

la vida social, es mostra com una espacialitat “plena” que despotencia els espais-inter, els intersticis de la xarxa, en favor d’allò *que esdevé veritablement visible*, els fluxos d’activitat. I en el marc de relacions que això dibuixa, es tendeix a reenviar tota qüestió sociopolítica a processos de reacció *local* identitària/comunitària, o bé a processos de superació personal: tecnologies del jo, ciències *psi*, teràpia, autoajuda, etc.

De fet, en els entorns teòrics de les ciències socials, la qüestió de les resistències locals compareix de forma recurrent en l’abordatge de la glocalització, assenyalant el problema de com aquesta s’articula amb la dimensió cultural. En la discussió d’Ulrich Beck amb Zygmunt Bauman, per exemple, es posa de manifest la confrontació entre dos modes de diagnòstic sobre la societat global. Ambdós partien de l’assumpció que la globalitat comporta aquestes resistències en formes culturals, ètniques, religioses o socials, totes elles locals o translocals. Ara bé, Bauman, més enllà o per damunt d’aquesta constatació, planteja que la glocalització implica, de fet, una diferenciació fonamental entre els subjectes que han accedit a la condició global i els que han quedat presos en *localitzacions* desconnectades.

La glocalización es, fundamentalmente, un nuevo reparto de, a la vez, privilegios y ausencia de derechos, riqueza y pobreza, posibilidades de triunfo y falta de perspectivas, poder e impotencia, libertad y falta de libertad.³⁸³

Bauman desplega els arguments en la línia d’aquesta estratificació a nivell mundial, la qual significa, cruament, que els rics globals ja no necessiten els pobres per tal d’acumular riquesa. Alliberats de l’espai, els primers viuen en un present etern sota la lògica temporal de l’actualitat i la connexió; els segons, en canvi, viuen en espais pesants, inamovibles. S’ha trencat el llaç entre l’amo i l’esclau. Aquest seria el pla problemàtic a destacar i que cal abordar primer, en tant que les qüestions culturals que molts cops apareixen mediàticament en primer terme, no fan sinó restar condicionades a aquest joc de forces. En les zones fosques de la xarxa global, a les diferències culturals i comunitàries els queda homologar-se com a mercaderies, “destí implacable”, o bé la desconexió.

Beck, sense negar la constatació d’un augment desproporcionat de les desigualtats en les societats del capitalisme global, rebutja el trencament de l’horitzó que Bauman

³⁸³ Z. Bauman, citat per U. Beck al seu llibre *¿Qué es la globalización?*, Barcelona: Paidós, 1998, p. 88. [La cita correspon al text de Bauman, “Schwache Staaten: Globalisierung und die Spaltung der Weltgesellschaft”, en U. Beck (comp.) (1997), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 323-331]. Quant a l’argumentació posterior de Beck, v. p. 87-107.

planteja. D'entrada, li discuteix aquesta polarització, la qual ocultaria una realitat complexa configurada per una «nova contigüitat de mons aparentment separats». I aquests mons són també mons culturals entre els quals s'obren noves formes de relació, afirma. Per a Beck –i en la línia de Giddens– l'horitzó es restableix en una “modernitat reflexiva” i un nou pacte social que cal construir en un entorn global compartit en el qual el capitalisme deixa de tenir com a referents el treball, l'estat assistencial i la democràcia. Deixo ara de banda el desenvolupament dels arguments *remodernitzadors* de Beck³⁸⁴, perquè el que vull assenyalar, en aquesta discussió sociològica, és la limitació de plantejaments crítics que projecten la societat global i els seus horitzons des de l'abstracció de l'espai que la pròpia globalitat exerceix.

Així, una *aspatial globalisation* es reproduïda en entorns teòrics hereus de categories espacials modernes, com els de Bauman i Beck, però també en els entorns postmoderns que han adoptat determinats llenguatges científics (complexitat, caos, catàstrofes) per operar una nova abstracció de l'espai³⁸⁵.

Una concepció a-espacial de la globalització comporta reduccions i esborraments, davant les quals, afirmen tant Gregory com Massey, calen altres *imaginacions geogràfiques*, imaginar la globalització d'altres formes i desconstruir críticament els discursos de la globalitat/glocalitat. Es tracta de posar al descobert el palimpsest espacial reproduït en època global en noves formes i les seves implicacions. Des de posicions de l'*spatial turn* s'exerceix una crítica que, des d'un pensament espacialitzat, apunta a la desnaturalització de l'"escenari global" i dels discursos de la globalitat que, a més de sostenir-lo i justificar-lo, el fan performativament. L'any 1999, Massey va publicar un breu text en el qual articulava les línies mestres d'aquest exercici crític; text del qual destacaré ara alguns plantejaments per donar compte d'un desplaçament que permet indicar espais i processos de conformació i, fins a un cert punt, formes de confrontar-s'hi³⁸⁶. D'entrada, afirma, la crítica de la globalitat té el doble objectiu de desvetllar forces i relacions de poder encobertes i, d'altra banda, reconsiderar

³⁸⁴ Força problemàtics, al meu parer: «Doy por sentado que los gerentes [de las grandes empresas] valoran la libertad política de esta cultura [de una nueva modernidad] como una conquista y están dispuestos a colaborar.» Ibid, p. 196

³⁸⁵ Vid. infra, p. 211 i ss.

³⁸⁶ D. Massey (1999), *Power-geometries and the politics of space-time. Hettner-Lecture, 1998*. Heidelberg: Dpt. of Geography, Univ. of Heidelberg, pp. 9-23. Uso la traducció castellana: “Imaginar la Globalización: las geometrías del poder del tiempo-espacio”, en Albet, A. i Benach, N., *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*, ed. dit., pp. 130-155. En termes semblants, v. també el seu capítol “Aspatial Globalisation”, en D. Massey, *For Space*, ed. cit., pp. 81-89. En conjunt, el plantejament *espacialitzador* és anàleg al desplegat en el cap. 3.3.3. d'aquest treball, de manera que aquí interessa destacar l'enfocament sobre la globalitat.

conceptualment i políticament les nocions d'espai-temps; i ambdues qüestions estan intrínsecament relacionades. Quant a les forces i relacions de poder, aquestes tenen una dimensió geohistòrica que justament la noció presentista i totalitzadora de la globalitat deixa fora del camp de visió d'un sentit comú, el qual arriba també a entorns teòrics de les ciències socials. En aquest darrer sentit, cal copsar el joc de forces, doncs, en termes de relacions de poder *i saber*. Per a Massey, el de la globalitat és el nou relat que en les formes del capitalisme global pren el lloc d'una narrativa moderna centrada en el món occidental i sostinguda en determinades idees d'història, de progrés civilitzatori i de territorialitat. Amb altres formes, es reproduïx la lluita moderna per la construcció d'una posició de domini que inclou el domini en les relacions de poder i saber. Ara, però, la narrativa global fa difusa una centralitat efectiva en la seva desterritorialització (cap a una policentralitat dels poders), alhora que el progrés no es mou en una línia, sinó que es reconceptualitza amb les nocions de xarxa, connexió i actualització. La incorporació de perspectives postcoloniales i de gènere en un pensament dels espais diferencials permet *espacialitzar* aquella història moderna i, ara, el relat globalitzador. Una globalització que, performativament, *fa món(s)* en un entorn on les formes del capitalisme es fan inaparents en la seva naturalització. Així, en una visió a-espacial heretada de la modernitat, la globalització disposa escenaris globals en els quals la possibilitat de modular una espaciotemporalitat en modes propis és la de *fer xarxa*, activar fluxos i nodes en relació a un projecte personal o col·lectiu, empresarial, cultural o formatiu, etc.

Una perspectiva espacial de la globalització posa en joc políticament les diferències espacials i els espais de la diferència. Queda en evidència, en certa manera, l'exercici sociològic d'un Beck que, contestant a Bauman, afirma que "els marges ja són als centres". Aleshores emergeix una resposta:

Esta es una historia del Primer Mundo más de lo que se dice. Porque los márgenes no han llegado al centro. Esta es la visión de aquellos que ya están "en el centro" y de aquellos de la periferia que han logrado (...) instalarse en él. La mayoría de "los márgenes" han estado estrictamente excluidos.³⁸⁷

La violència, per molt que pesi a alguns, és inherent als processos existents de globalització, com ho era en els de la modernització; s'hi recullen velles formes de violència i se n'obren de noves. La pregunta des d'un pensament espacialitzat al present que se'ns mostra com a global no pot ser només teòrica (sobre les arrels d'una

³⁸⁷ D. Massey, "Imaginar la globalización...", op. cit., p. 148.

incomprensió cap als espais diferencials, si més no), sinó que ha de dur associats qüestionaments polítics: què implica, quins efectes té, quines relacions de poder/saber sosté, a qui serveix, què justifica, què esborra. Ens enfronta, diu Massey, a la doble imaginació geogràfica que la globalització neoliberal posa en joc permanentment. D'una banda, la d'un *escenari global* alliberat de barreres espacials; la d'una llibertat de moviments a la qual s'arriba associar, per part dels qui la gaudeixen, una virtut moral i una justificació. D'altra banda, la de les zones fosques del món global, de les realitats del "migrants econòmics", dels murs fronterers armats: «dos verdades aparentemente indiscutibles, dos imaginaciones geográficas completamente diferentes, que son esgrimidas por separado. Poco importa que sean contradictorias, dado que funcionan.»³⁸⁸ Funcionen *de facto*: la performativitat d'allò global és el revers de la naturalització de les formes del capitalisme. Així, aquesta *performativitat*, és a dir, el fet que el-món-que-s'està-fent-així produeixi el seu propi sentit, promou forts processos de *conformació*. La performativitat global disposa *formes* com a acomplertes o ja donades, tot i que siguin efímeres, de ràpida obsolescència, pendants d'actualització; i el món de les xarxes socials i les formes de relació que vehiculen en pot ser un exemple. Hi ha anàlisis que, des d'*escenaris de saber*, van *per darrere* d'aquest acte performatiu de la globalitat per tal d'intentar resoldre incompatibilitats com les que assenyala Massey. I hi ha posicions que impugnen la performativitat i un sentit donat d'allò global per qüestionar-ho des d'un pensament que no pot ser sinó polític; per mostrar els dispositius d'ordre, les relacions de saber/poder i les espaciotemporalitats produïdes i naturalitzades que la sostenen. Però atenció: aquestes posicions crítiques no es posen a fora del món, sinó a fora d'un cert sentit de la globalitat que ha colonitzat el sentit comú i que ha comprimit al màxim els *espais de l'entre*. Enlloc de globalitzar diferències, parlem, doncs, de diferenciar globalitzacions.

De les metàfores espacials als discursos conformadors. Xarxa, emprenedoria, resiliència

Com afirmava en l'inici de l'apartat anterior, hi ha un desplaçament de sentit rellevant entre el parell llocs/món i el parell local/global. La noció de xarxa opera com a *metàfora* espacial en el sentit d'aquest *desplaçament*, de transportar el sentit a una altra banda. El problema, o millor dit, el perill que comporta l'ús d'una metàfora espacial com la de la xarxa és el de la seva absolutització, és a dir, que un model de comprensió de l'espai

³⁸⁸ Ibid., p. 149.

esdevingui *la* forma de l'espai mateix³⁸⁹. Foucault advertia que l'ús modern de metàfores temporals remet al model de la consciència individual, amb la qual cosa els discursos del saber es mostren neutres, mentre que l'ús de metàfores espacials permet desemascarar el caire fonamentalment estratègic de la relació saber-poder. Avui, però, cal estendre l'advertiment al propi ús de metàfores espacials. Com he anat mostrant, la dimensió dels processos de desespacialització es fa palesa, tant en el nivell del pensament com en el dels discursos i pràctiques, justament amb la “desaparició” del caire polític, estratègic i històricament contingent de la producció de l'espai. En aquestes condicions, la metàfora de la xarxa –a la qual es reenvien tota una profusió de termes associats: fluxos i nodes, atractabilitat, connexió, activació, etc.–, deixa de ser un model *orientador vers la realitat* per esdevenir un element fortament *conformador en una realitat*: la realitat del capitalisme global. Reprenent altre cop aquell advertiment lefebvià, el món no és una xarxa, però tendeix a mostrar-se com a tal. Avui hi ha tot un feix de discursos que, des de diversos àmbits, insisteixen en la “necessitat” de recórrer a la noció de xarxa per tal que tant individus com corporacions empresarials i institucions puguin desxifrar i moure's en aquest món complex i en procés permanent de canvi. Cal pensar, a més, que el model de xarxa que tendeix a fer-se *ab-solut*, és a dir, a autonomitzar-se respecte dels seus rastres genealògics –de les seves *empremtes*– i de tota referència a la materialitat, s'ha construït a partir d'un concepte molt determinat provinent, com he esmentat abans, dels camps de la neurologia i la tecnologia de la informació:

*El concepto existente de red, vinculado a ideas, tecnologías e investigaciones contemporáneas, asociado a un vocabulario específico, a modelos de causalidad y a modelizaciones matemáticas, y construido para proporcionar una alternativa a los algoritmos jerárquicos, ha sido movilizado por el capitalismo de forma bastante natural.*³⁹⁰

³⁸⁹ El risc d'aquesta absolutització s'estén a l'ús de determinades metàfores en discursos de les ciències socials, de manera que allò que havia d'orientar el pensament, l'acaba sometent. En aquest mateix sentit dirigeix J. Rancière la seva crítica a la metàfora del “líquid” proposat per Z. Bauman a través de les nocions de “modernitat líquida”, “vida líquida” i “por líquida” per tal de caracteritzar l'època global. Cf. Entrevista a Jaques Rancière. Universalizar las capacidades de cualquiera. *Archipiélago*, n. 73-74, 2006, pp. 70-79. També seria el cas de l'“autopoiesi” que en el seu moment van posar en joc H. Maturana i F. Varela des del camp de la biologia del coneixement (H. Maturana i F. J. Varela, *Autopoiesis and cognition*, Reidel Publ. Co., Holland, 1980); el propi Maturana va estendre la imatge de la cel·lula autopoietica al camps del coneixement i a la teoria social, exercint una influència molt important en el camp de les ciències socials, i especialment en la teoria de sistemes de N. Luhman. He tractat aquesta qüestió a D. Gràcia, “Sobre la noció de experiència estètica en Humberto Maturana”, en A. Calvera i Y. Zimmermann (eds.), *De lo bello de las cosas. Materiales para una estética del diseño*, Barcelona: Gustavo Gili, 2007.

³⁹⁰ L. Boltanski i È. Chiapello, op. cit., p. 155. Les cursives són meves.

Aíxi, les formes del capitalisme accedeixen a la (re)presentació del món *ja-global* mobilitzant determinades eines conceptuals disponibles en diversos camps. Ben poc té a veure el model de xarxa posat en joc en multitud de discursos del món empresarial, polític, social, cultural, etc., concebut com una asèptica matriu virtual i multidimensional de múltiples i simultanis fluxos, nodes i connexions, amb la imatge d'una xarxa de pescadors: material, feixuga, degradable i trencadissa, adscrita a una sola funció, improductiva per si sola, i on cada nus/node resta indefectiblement "lligat" als mateixos nusos veïns de sempre al mateix lloc del teixit. Hi ha una accepció en els diccionaris que defineixen la xarxa com un malla que serveix per subjectar, per no deixar escapar coses o cossos.

Quan el model mobilitzat es naturalitza, el discurs que l'acull acríticament esdevé un discurs conformador, fins i tot alguns d'aquells que es volen mostrar crítics³⁹¹. En aquest sentit, quan avui es parla de les oportunitats de lluita política i de resistència que obre la xarxa, cal pensar si la politització és una qüestió d'"oportunitats" o més aviat té a veure amb la desnaturalització de certes formes. Avui no resultaria gens estrany sentir a dir a algú des del sentit comú: "les formes actuals de fer política passen per adaptar-se a les noves tecnologies i al nou esperit de la glocalització". Llavors caldria fer present, una altra vegada, aquell advertiment que Benjamin feia fa gairebé vuitanta anys sobre els perills d'una recepció ingènua de la tècnica i de les formes del capitalisme. Que avui *una xarxa* pugui esdevenir un espai real de politització, requereix trencar *la xarxa* que desespacialitza.

Això resulta força problemàtic quan certs discursos de la globalitat han esdevingut una mena de fil musical per la seva omnipresència i persistència en el nostre entorn. Abans m'he referit a aquells llenguatges adoptats pels discursos dominants que operen una nova abstracció de l'espai en termes de complexitat. En l'àmbit de les ciències socials, especialment a partir dels desenvolupaments de la teoria de sistemes nascuda a mitjans del segle XX, emergeix amb força en el darrer terç de segle un paradigma epistemològic basat en la complexitat. Al seu torn, el nou paradigma pren termes, principis i lleis explicatives de models científics que, principalment des de la física quàntica, les

³⁹¹ Si és el cas, quant als discursos teòrics amb voluntat crítica, són tan qüestionables els que naturalitzen determinats "universals" com aquells que neguen tota forma d'universalitat. Mentre els primers tendeixen a fer *naturalment visible* una ficció en el món (una noció *abstracta* i *neutra* de ciutadania democràtica, posem per cas), els segons tendeixen a fer del món una ficció (una hiperrealitat poblada d'entitats *autopoietiques*, per exemple). En ambdós casos, allò que queda ocult és una realitat material sota les formes *efectivament* naturalitzades i, per tant, "inaparents" del capitalisme global. I sempre queda qüestionar a quin bàndol serveix millor l'absolutització de certes metàfores.

matemàtiques, la biologia i la química, posen en joc les teories del caos, de les catàstrofes, de la geometria fractal, de l'autopoiesi i de les estructures dissipatives³⁹². Des dels anys noranta i molt especialment en aquesta darrera dècada, aquests models i llenguatges han pres força en el món de l'empresa i del màrqueting. Philip Kotler, considerat el pare del màrqueting contemporani, i John A. Caslione, reconegut expert en economia global i estratègies corporatives, van publicar conjuntament el 2009 el que es pot considerar com un manual d'operacions dirigit a empreses i responsables de management, amb el títol del tot significatiu i explícit de *Chaotics: the business of managing and marketing in the age of turbulence*. Val la pena transcriure un paràgraf del text per veure allò que, en ser introduït com a premisses inqüestionades, projecta la imatge de l'entorn global:

Però, què vol dir 'turbulència'? Ho sabem quan passa a la natura: aleshores provoca estralls en forma d'huracans, tornados, ciclons o tsunamis. Experimentem turbulències de tant en tant quan volem i el pilot ens demana que ens cordem els cinturons. En tots aquests casos, l'estabilitat i predictibilitat s'esvaeixen; per contra, som sacsejats, desplaçats i colpejats per forces que se'ns oposen implacablement. I de vegades les turbulències seran tan persistents com per fer caure tota l'economia en una davallada, una recessió o, possiblement, en una depressió duradora. Les turbulències econòmiques produeixen el mateix impacte sobre nosaltres que les turbulències naturals. (...).

La turbulència és la nova normalitat, esquitxada per ratxes periòdiques i intermitents de prosperitat o recessió.³⁹³

La turbulència és la nova normalitat... Kotler és citat pels autors que, movent-se en el mateix paradigma teòric, han fornit en aquesta darrera dècada l'anomenada *Nova Teoria Estratègica*. L'element significatiu és que mostren amb claredat el pas d'aquests discursos del món del management i el màrqueting a llenguatges que s'insereixen en una nova *cultura global*. El mateix any que Kotler i Caslione publicaven *Chaotics*, Rafael A. Pérez i Sandra Massoni publicaven *Hacia una Teoría General de la Estrategia. El*

³⁹² Una mostra d'aquesta transferència de termes i models cap a les ciències socials la trobem en els treballs d'Edgar Morin (v. p. ex., *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2004), capaç de teixir una nova epistemologia del món social amb termes com entropia, atzar, paradoxa i contradicció, caos, flux i contraflux, autoorganització, incertesa, principi hologramàtic...

³⁹³ «But what is turbulence? We know it when it occurs in nature: It creates havoc in the form of hurricanes, tornados, cyclones, or tsunamis. We experience turbulence in the air from time to time when a pilot asks us to fasten our seat belts. In all these cases, stability and predictability vanish; instead, we are buffeted, bounced, and jabbed by conflicting and relentless forces. And sometimes the turbulence will be so continuous as to plunge the whole economy into a downturn, a recession, or possibly a protracted depression. Economic turbulence creates the same impact on us as turbulence in nature. (...). Turbulence is the *new normality*, punctuated by periodic and intermittent spurts of prosperity and downturn.» P. Kotler i J. A. Caslione (2009), *Chaotics: the business of managing and marketing in the age of turbulence*, New York: Amacom Books. He modificat les cursives de l'original.

*cambio de paradigma en el comportamiento humano, la sociedad y las instituciones*³⁹⁴. Es tracta d'un text que segueix el mateix esquema expositiu que el mantra de la globalitat que reproduïx: el món es mou i tu/la-teva-empresa t'has de moure amb ell. Essent un text voluminós, la primera part del mantra es correspon amb una exposició àmplia de l'ontopistemologia que ens ha d'ajudar a comprendre aquest fluctuant i turbulent entorn en el qual vivim; la segona part del mantra adoptat es dedica, doncs, a la part estratègica: què cal fer per adaptar-s'hi i prosperar-hi. Em limitaré, com abans, a destacar ara alguns fragments que ajudaran a abordar un discurs "global" tan efectiu i reeixit avui com el de l'emprenedoria.

Tal vez el ejemplo más claro y popular de que vivimos en un mundo fluido sea el llamado principio de la Reina Roja que nos viene a decir que en un mundo no-estático y que-se-mueve, es necesario correr para estar en el mismo sitio mientras pararse es quedarse definitivamente atrás. [p. 158]

[...dos recetas provenientes] del nuevo paradigma: la readaptación permanente a los nuevos entornos y la flexibilidad. [p.159]

Ya no hablamos de ganar o perder ni de otras ideas provenientes del paradigma militar y de los juegos de suma cero, hablamos de mejorar nuestro patrón de conectividad y nuestra articulación social. [p. 194]

Actualmente, dos siglos después del triunfo de la economía sobre la política, tenemos la necesidad de un nuevo paradigma en el que las categorías culturales reemplacen a las categorías socioeconómicas y en el que repensemos al hombre. [p. 231]

El discurs de l'emprenedoria (*entrepreneurship*) cobra una rellevància específica, en el sentit que es fa coherent amb una lògica connexionista i amb una dimensió cultural en sentit ampli³⁹⁵. Després de mostrar alguns dels models discursius que el sostenen, i abans d'abordar-lo críticament, però, cal aplicar la mateixa precaució que amb la noció de xarxa: no es tracta de renunciar a determinades nocions i pràctiques, sinó a impugnar un cert sentit que les clausura, que les posa al servei de certes lògiques d'una globalitat-en-acte que no és pas neutra; podem recuperar i exercir políticament actituds i pràctiques emprenedores, de la mateixa manera que podem *fer xarxa* en formes no homologables al sentit de la globalitat dominant. Ara bé, això implica tractar

³⁹⁴ Op. cit., v. nota a peu de pàgina núm. 339.

³⁹⁵ Els "discursos de la globalitat" a què m'he anat referint inclouen, entre d'altres, aquest mateix de l'emprenedoria, el de la societat-xarxa, el de la sostenibilitat i el de la governança global. En un o altre grau, en aquest treball tracto amb els dos primers perquè em semblen rellevants per al tractament de la qüestió del conformisme. En tot cas, en un altre lloc es podria assenyalar el pla d'homologia que travessa el conjunt dels discursos de la globalitat.

genealògicament el model d'emprenedoria que ha reeixit i, d'altra banda, veure'n els efectes conformadors³⁹⁶.

Havíem vist com les formes del capitalisme global signifiquen una introjecció de la norma capitalista en els individus que, com a unitats de la mobilització global, esdevenen "empreses-de-si". Cap a mitjans dels anys noranta emergien amb força noves formes empresarials i el que aleshores s'anomenava una "nova cultura d'empresa" com a resposta a les demandes d'un entorn canviant i incert. El que resulta rellevant i explica en bona mesura l'èxit d'un *ethos empresarial*, és el fet que les formes d'entendre el canvi cultural i les noves formes de vida se subsumeixen en les formes de concebre l'empresa –amb el discurs del *management* al capdavant–³⁹⁷. És en aquest entorn on es posen en joc les nocions cabdals de conducció i gestió, les quals s'estenen des del món de l'empresa i de la producció cultural a gairebé tots els àmbits de la vida social³⁹⁸. Si, efectivament, la globalització neoliberal crea un entorn naturalitzat d'incertesa, és aquesta nova cultura empresarial, adreçada a l'optimització de la gestió i conducció d'un projecte, la que permet prosperar en aquest entorn canviant³⁹⁹. Aquest llenguatge que vehicula un *ethos empresarial* permet així establir una coherència entre projectes diversos i heterogenis: empresarials, per descomptat, però també institucionals i individuals, en tant que aquests corresponen a vides empresaritzades. Aquells que prosperen són, doncs, els "emprenedors", els dipositaris d'aquest *ethos*: individus, negocis, universitats, entitats financeres, etc.

El fet és que, com a individus, ens plou a diari tota una sèrie de missatges i consignes a tota hora que ens interpel·len com a emprenedors. Hi ha crèdits financers per a emprenedors, es valora la *iniciativa* i la *capacitat de flexió* de l'emprenedor en àmbits tan diversos com el laboral, el de la producció cultural, el de la formació, el del

³⁹⁶ Quant a la cultura de l'emprenedoria, segueixo aquí els plantejaments que vam fer en el seu moment en un text a quatre mans, i que tocava la qüestió en relació a la implementació d'una "universitat-xarxa": Ester Jordana i David Gràcia (2011), "La universidad en el impasse: ¿qué le corresponde a la filosofía?". Text ampliat de la intervenció en el *I Congreso sobre el impacto del Plan Bolonia y la innovación docente en los estudios de Filosofía*. Universitat de Barcelona, 14 y 15 de desembre de 2009. (Actes del congrés no publicades). Disponible en línia:

<http://www.academia.edu/5005623/La_universidad_en_el_impasse._Qu%C3%A9_le_corresponde_a_la_filosof%C3%ADa>

³⁹⁷ Cf. J. Rowan (2010), *Emprendizajes en cultura*, Madrid: Traficantes de sueños.

³⁹⁸ Ho expressa molt bé Bob Aubrey, consultor internacional californià: «hablar de empresa de sí es traducir la idea que cada uno puede tener sobre su vida: conducirla, gestionarla, dominarla en función de sus deseos y necesidades, elaborando estrategias adecuadas». Citat per Ch. Laval i P. Dardot, *La nueva razón del mundo*, ed. cit., p. 337.

³⁹⁹ Cf. P. du Gay (2003), "Organización de la identidad: gobierno empresarial y gestión pública", en S. Hall i P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu, p. 256.

desenvolupament personal; es creen xarxes d'emprenedoria en o entre universitats, parcs tecnològics, oficines d'ocupació, organitzacions culturals i socials, etc.; i sembla que fins i tot és exigible als immigrants que mostrin una actitud emprenedora en la societat d'acollida⁴⁰⁰.

La cultura emprenedora se'ns mostra, aleshores, com una trama material feta de discursos, consignes i llenguatges, però també de pràctiques, polítiques i concepcions. Una trama que s'estén en xarxa per tot l'escenari global. I és aquesta dimensió cultural de l'*ethos* empresarial la que oculta la figura de l'emprenedor com una construcció ideològica, no neutral. En un entorn de privatització i creixent precarització de l'existència, pren un caire de normalitat el fet d'assumir com a convenients determinades capacitats per afrontar la incertesa i inseguretat pròpies d'aquesta realitat global que ha esdevingut entorn naturalitzat i naturalment turbulent. Capacitats, aquestes, que defineixen el perfil mínim de la figura de l'emprenedor: flexibilitat, iniciativa, risc, connexió⁴⁰¹. No deixa de ser significatiu que, a més d'estar implementada l'emprenedoria com a competència bàsica transversal en l'Espai Europeu d'Estudis Superiors, s'estigui debatent actualment en diversos estats europeus, inclòs el nostre, la llei que ha de dur el foment de l'emprenedoria a l'educació primària.

En els darrers anys ha fet fortuna una altra noció que, manllevada també de les ciències naturals, s'estén entre els discursos de la globalitat. Es tracta de la *resiliència*, que es pot definir genèricament com la capacitat d'un cos o un ecosistema de mantenir l'estat actual en un entorn pertorbador. Si bé és cert que ha incidit especialment en el camp de

⁴⁰⁰ Ja fa anys que universitats, institucions i administracions, sovint amb la col·laboració activa d'entitats financeres i grans corporacions transnacionals, promouen cursos, trobades o seminaris sobre emprenedoria, associada a qüestions com innovació, empleabilitat, financiació, atractabilitat, qualitat, etc. I també, en ocasions, amb la immigració. Es posa en joc, aleshores, la idea que l'immigrant ha d'"emprenedor" la seva inclusió en la ciutadania a través d'actituds emprenedores. L'obra social de Caixa Catalunya va divulgar, mitjançant el seu Observatori de la Inclusió Social, un dossier titulat: "Immigració i emprenedoria: de l'exclusió financera a la creació d'activitats creadores de riquesa".

⁴⁰¹ Quant als estudis superiors, tenim la Xarxa d'Emprenedoria Universitària, creada el 2011 per a l'àmbit de les universitats catalanes. Entre les directrius que regeixen el seu esperit, tal com es va explicar el dia de la seva presentació (15 de febrer de 2011, Universitat de Barcelona): els eixos d'actuació són la transferència de coneixement a les empreses i la detecció i "explotació" del potencial emprenedor latent entre els estudiants; l'emprenedoria passa a ser competència transversal bàsica per als estudis superiors, essent avaluable i qualificable amb criteris d'eficiència, projecció i aplicabilitat; cal afavorir els estudiants amb major "vocació emprenedora"; el perfil de l'emprenedor es basa, efectivament, en la flexibilitat, iniciativa i risc. D'altra banda, cal subratllar el fet que la xarxa es presenta com a complement del ja implementat *Pla Inicia de la Generalitat de Catalunya per a la Creació d'Empreses*, el qual du com a significatiu lema "Fes sortir l'empresa que portes dins". La web del pla inclou informació sobre "el perfil de l'emprenedor". En línia: <<http://inicia.gencat.cat/inicia/cat/index.jsp>>
Hi ha registre en línia de la presentació de la Xarxa d'Emprenedoria Universitària:
<http://www.ub.edu/web/ub/ca/menu_eines/noticies/2011/02/35.html#?>

l'ecologia –al costat del de sostenibilitat–, també ho és que s'ha difós en el camp de la psicologia, mostrant-lo com a capacitat subjectiva d'estabilitat emocional en condicions adverses. En un context de precarització de les condicions de vida, no és estrany doncs que en el món de l'empresa hagi començat a ser esmentat i valorat com a capacitat individual. Aparentment podria oposar-se al mandat mobilitzador de l'emprenedoria, però aquell principi de la Reina Roja ens indica la coherència entre emprenedoria i resiliència: en l'entorn turbulent i inabastable del capitalisme global cal activar determinades capacitats (flexibilitat, iniciativa, risc, connexió) no ja per prosperar –córrer igual de ràpid o més que el món–, sinó per tal de sostenir un mínim estat de vida, per mobilitzar-se al límit de les pròpies forces per no perdre peu en un món permanentment agitat.

Així, si en el desplegament inicial dels discursos de la globalitat la figura de l'emprenedor se situava idealment en un horitzó d'èxit i de realització personal, en els darrers anys es manté perfectament la pròpia figura i les capacitats principals que ha d'exercir, però per incorporar-ne de noves, com la resiliència que ha de permetre adaptar-se a un horitzó que ha passat de ser *canviant* a ser *turbulent*. Més enllà de la idea d'èxit que perviu en forma d'oportunitats –les quals molts cops resulten diferides o llunyanes–, avui l'emprenedor és aquella figura capaç, abans que res, de gestionar els fracassos i de sostenir aquell mínim estat de connexió amb l'entorn.

En conjunt, doncs, els discursos de la globalitat articulen una dimensió de performativitat –en tant que fan allò que anuncien– i de totalització –en tant que allò que presenten és el món, en cada un dels seus moments, fragments o actualitzacions, com a part d'un escenari global–. Cal insistir: no es tracta de negar la realitat dels processos de globalització i els seus efectes, ni els potencials de transformació que comporten, sinó d'impugnar un determinat sentit de la globalitat que oculta o esborra efectes i relacions de poder/saber perquè, potser abans que res, és un dispositiu de visibilització/invisibilització. I cal assenyalar, doncs què fan: diuen la realitat del capitalisme global com a obvietat; mostren aquesta realitat com un entorn turbulent; tracen les coordenades espaciotemporals en escenaris i xarxes; i hi disposen els modes d'accés i mobilitat per als individus. En definitiva, els discursos de la globalitat alliberen els subjectes globals de l'espai diferencial. Són els plànols amb codis i llegenda que, tot i estar fent-se i refent-se permanentment, ens poden orientar en una *aspatial globalisation*.

6. LA CIUTAT

Sense un plànol, com recórrer la ciutat?

M. SERRES, *Atlas*.

Reprenem breument els plantejaments anteriors. La globalització es fa efectiva en tot un conjunt de processos que es tensa entre els discursos de la globalitat i la realitat d'un món complex i diferencial que ofereix resistències a la reducció a totalitats de sentit, a un present globalitzat. La globalització no és un fenomen natural; emergeix geohistòricament, es desplega de forma complexa i es correspon amb correlacions de forces i relacions de poder i saber. Els discursos de la globalitat són aquells que esborren aquestes traces genealògiques per naturalitzar les formes de la globalització neoliberal; així, es mostren com a neutrals mentre diuen/fan/prescriuen l'escenari global en una (re)iteració d'actualitzacions. «La turbulència és la nova normalitat». Per això es pot dir que, des dels anys vuitanta i noranta, hem passat d'un horitzó de *welfare state* a un altre de *warfare state*⁴⁰². Doncs bé, en època global, la ciutat és la unitat espacial privilegiada per a la producció d'ordres globals. Per això és també el territori que cal *guanyar* per a la globalització, la qual cosa implica, com havíem vist, un treball permanent sobre les materialitats existents. I la ciutat conté inèrcies materials diverses, complexes, heterogènies. D'altra banda, però, a la ciutat s'obren permanentment esquerdes en les superfícies de la metròpolis global.

6.1. La ciutat com a espai de conformació

Les ciutats no evolucionen a la velocitat amb la qual es mouen els imaginaris globals. En el nostre context europeu, la ciutat global es fa sobre la diversitat de formes de la ciutat moderna i, al seu torn, sobre tota una sèrie d'estrats geohistòrics. Però, com mostrava Lefebvre amb la distinció entre la ciutat i allò urbà, podem parlar d'*una forma* urbana moderna.

Lo urbano es un concepto teórico desligado y liberado por un proceso tal como se nos presenta y tal como lo analizamos. No se trata de una esencia (...); es más bien una

⁴⁰² En relació a l'estat-guerra, Soja empra aquests termes des de la posició d'algú que va patir molt de prop l'era Bush: E. Soja (1996), "Los Ángeles, 1965-1992: de la reestructuración generada por la crisis a la crisis generada por la reestructuración", text traduït i inclòs a A. Albet i N. Benach (2010), *Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Barcelona: Icària (pp. 110-175), p. 168.

forma (...). En tanto que forma, lo urbano lleva un nombre: es la simultaneidad. Esa forma se sitúa entre las formas que se pueden estudiar, discerniéndolas de su contenido. Lo que la forma urbana reúne y torna simultáneo puede ser muy diverso. Tan pronto son cosas, como personas, como signos; lo esencial reside en la reunión y en la simultaneidad. [Desde] este punto de vista se puede decir que el "vector nulo" resulta esencial para la definición de lo urbano.⁴⁰³

La forma urbana moderna és aquella que emergeix en la confluència entre capitalisme i modernitat en el segle XIX, i és la forma de les ciutats fordistes. En el procés de transformacions urbanes que permeten parlar de ciutats globals i postmetròpolis, es produeixen articulacions i tensions entre, d'una banda, inèrcies i formes heretades i, d'altra banda, noves formes d'allò urbà. En tot cas, es dona un procés general de conformació de les ciutats a les formes de la globalització/glocalització i, per tant, a les formes del capitalisme global. En altres paraules: les formes urbanes globals tendeixen a codificar i sobreesciure les ciutats.

En el context d'un capitalisme d'acumulació flexible, les formes espacials de la metròpoli global són diverses i complexes. En l'anàlisi del que Soja anomena genèricament 'postmetròpoli', destaca el fet que s'articulen o juxtaposen espacialitzacions urbanes que indiquen, d'una banda, la dimensió geohistòrica de les transformacions i, d'altra banda, l'índex de globalització en curs. Això permet evitar lectures planes de la forma urbana, és a dir, que algun d'aquests plans d'espacialització ocultin els altres. Des de l'experiència de Los Angeles, Soja en proposa sis que, com afirma, podran ser extrapolats a altres ciutats globals, o bé hauran de ser replantejats segons el context. Una visió sinòptica sobre aquests sis ordres permetrà copsar la complexitat dels processos de glocalització⁴⁰⁴. En primer lloc, una metròpoli postindustrial que es reestructura en funció d'una economia que imposa patrons de flexibilitat. Per això Soja anomena *Flexcities* a les ciutats que han articulat un ordre econòmic emergent de desindustrialitzacions, reindustrialitzacions –en sectors determinats, més especialitzats segons la regió econòmica– i terciaritzacions, amb els nous desordres sociourbans que s'hi associen, provocats per canvis ràpids en l'organització social i espacial d'un treball que, com hem vist, es *mobilitza*. El de la *Flexcity* és un pla força lligat a inèrcies econòmiques regionals que, en el cas de Barcelona, excediria la seva àrea metropolitana. Per a Soja, aquest pla no ha estat prou considerat per part de la sociologia que sí ha

⁴⁰³ H. Lefebvre, *Espacio y política*, ed. cit., p. 68-69.

⁴⁰⁴ Desenvolupats per E. Soja a *Postmetropolis*, ed. cit., en els sis capítols de la segona part. Aniré intercalant algunes referències a la ciutat de Barcelona per tal de situar més a prop els plantejaments de Soja.

parlat molt més sobre el segon pla, la *Cosmòpoli*, i que pròpiament atén als processos de globalització/glocalització del capital, de les formes del treball i de la cultura, produint un rànquing de ciutats globals. La *Cosmòpoli* produeix, al seu torn, una munió d'espais urbans heterogenis que han bastit, en bona mesura, els discursos de la multiculturalitat. La Barcelona del *Fòrum de les Cultures* de 2004 es postulava com una *Cosmòpoli* en ascens, posant en marxa "modèlicament" tot un aparell econòmic, tècnic i discursiu en pro de la marca pròpia⁴⁰⁵. L'*Exòpoli* és el pla que posa en qüestió la desestructuració i reestructuració sempre *in progress* de les centralitats urbanes, amb descentralitzacions i recentralitzacions en nous policentrismes i en tots els àmbits (cultura, administració, consum, transport, oci, etc.). Al fet que els límits de la ciutat es fan difusos en àmbits metropolitans majors, s'hi suma el fet que les "ciutats exteriors" cobren nova rellevància i posen en qüestió les relacions heretades entre urbà, suburbà i exurbà, entre la ciutat i un entorn rural que cada cop més es comprèn com una polaritat urbana, i no tant en funció de la clàssica oposició ciutat-camp. A Barcelona, la Regió Metropolitana de Barcelona comprèn més de 160 municipis en set comarques i inclou, al seu torn, l'Àrea Metropolitana de Barcelona –amb més de trenta municipis–, la qual en si mateixa es pot considerar una centralitat difusa d'enorme pes demogràfic, econòmic, cultural i polític en el context de Catalunya. El quart ordre urbà de Soja és la *Ciutat Fractal*, la qual anomenaria la fragmentació i polarització social de la metròpoli global, tant per a noves formes de marginació i exclusió com per a noves formes socioeconòmiques i culturals, noves identitats híbrides i transversals. La producció de desigualtats inherent a la ciutat global ha heretat velles polaritats socioeconòmiques, però aquestes no són suficients per tal d'abordar un «*mosaico social reestructurado* y sus complejos patrones de lo que voy a denominar *metropolaridades*, los múltiples ejes de poder y estatus diferenciales que producen y mantienen la desigualdad socioeconómica»⁴⁰⁶. D'altra banda, la *Ciutat Carcerària* és el pla urbà que gira a l'entorn del que Soja anomena "ecologia de la por" i dels processos de securificació dels espais urbans, tant si es tracta del carrer, un espai urbà que ha de ser preservat per a la circulació segura⁴⁰⁷, com de zones residencials que s'estenen arreu del món com arxipèlags urbans securificats per a determinats estrats socials: a llatinoamèrica, les "colonias" o "fortalezas" físicament tancades darrere de sistemes de seguretat privada molt vistosos i dissuasoris; a Europa acostumen a ser "urbanitzacions vigilades"; als EUA, a mig camí entre unes i altres, creix el nombre de

⁴⁰⁵ Sobre el model Barcelona, vid. infra., subcap. 6.2.

⁴⁰⁶ Ibid., p. 375.

⁴⁰⁷ Per a la nostra ciutat, en alguns àmbits s'empra el terme "Karcelona". Més endavant faré referència a la securificació "cívica" de Barcelona. D'altra banda, com a aproximació teòrica a la securització urbana, cf. A. Dávila, "Encerrando fuera a los demás (de más): securización urbana, observancia biopolítica y fotografía", en I. Mendiola, *Rastros y rostros de la biopolítica*, ed. cit., pp. 313-342.

*gated communities*⁴⁰⁸. Finalment, Soja parla de les *Simcities* com una altra forma de regulació social més subtil, i que consisteix a projectar i reestructurar l'imaginari urbà al ciberespai, al temps que s'augmenta la dimensió d'hiperrealitat a la vida quotidiana. A la virtualització de la realitat i de la ciutat cal afegir avui un procés de "gamificació"⁴⁰⁹ generalitzada, especialment des que les experiències de jocs i simulacions han saltat amb èxit de les videoconsoles –usades majoritàriament per adolescents i joves– als aparells mòbils i tablets –usades per tothom– com elements a tenir en compte, especialment en el sentit que reforcen els processos de desespacialització que hem anat veient.

Tots aquests i altres plans o ordres urbans configuren la complexitat de les ciutats en època global. En certa manera, la complexitat i opacitat amb què les formes del capitalisme global produeixen els seus efectes materials es reflecteix en les formes urbanes i en la dificultat que els modes teòrics disciplinaris clàssics tenen per abordar *la qüestió urbana*⁴¹⁰. A més, s'hi afegeix el fet que la glocalització s'ha travat, com hem vist, amb dimensions culturals en un "escenari global" fragmentat, turbulent.

Els discursos de la globalitat exerceixen, però, una pressió sobre aquest poliedre urbà per tal de convertir-lo en un pla visible. I les idees d'*empresa* i *projecte* són clau per comprendre aquesta capacitat de "planificació" de la ciutat; de projectar-la en un pla – que és també pla d'*empresa*– que permet subsumir altres plans i heterogeneïtats. Harvey assenyalava en un text de l'any 1989 el gir decisiu que aleshores ja s'havia començat a produir: de les formes de gestió i administració de les ciutats pròpies dels anys seixanta, es passava al llarg de les dues dècades posteriors a les formes d'acció «emprenedores» i «empresarialistes», amb el fet constatable que aquestes noves formes de gestió empresarial de les ciutats superaven fronteres, ideologies i partits polítics⁴¹¹. En aquest sentit, el *projecte* aporta intel·ligibilitat en un entorn que tendeix a explicar-se en termes de complexitat i caos. I en els termes en què Boltanski i Chiapello parlen de justificació de les formes de vida capitalista, la que ells anomenen 'ciutat per

⁴⁰⁸ Serien, genèricament, les *privatopies* de les quals parla E. McKenzie (1994), *Privatopia*, New Haven: Yale Univ. Press. Quant a la noció de securificació en un sentit teòric i històric més ampli, v. el text d' A. Dávila esmentat en la nota anterior, "Encerrando fuera a los demás...".

⁴⁰⁹ Terme derivat de l'anglès 'game' (joc) i que refereix a interpretar àmbits de la realitat com si fossin un joc d'ordinador

⁴¹⁰ H. Capel. Crisis de los modelos urbanos. Una mirada al futuro. *Mercator*, Fortaleza, v. 12 (2), 2013, pp. 7-27.

⁴¹¹ D. Harvey, *Espacios del capital*, ed. cit., p. 368.

projectes' forma part de l'aparell justificador actual⁴¹². Per tant, intel·ligibilitat, justificació i *forma*.

La ciutat és un espai de conformació. Les formes i processos de conformació involucrats, però, no són només els de la socialització i inculturació que, tenint en compte institucions (polítiques, socials, educatives, culturals, simbòliques) i individus ciutadans, han estat abordats i tractats per disciplines diverses. Espacialitats i temporalitats, escenaris i ritmes, –conformats a altres formes i alhora conformadors– són formes principals en la configuració de l'experiència urbana. A la ciutat hi aprenem a moure'ns, a relacionar-nos, a mirar. Quan *aquests* espais i temps, quan *aquesta* ciutat esdevé escenari naturalitzat, paisatge construït, es produeix conformisme en un o altre grau. Les formes que no es veuen, no es poden confrontar.

La Ciutat-Escenari

A partir d'aquí, la proposta és caracteritzar genèricament la *forma urbana* per tal de mostrar-la, efectivament, com un espai de conformació. Ho faré a partir de vuit trets que, per descomptat, només són separables analíticament, mentre que en la realitat urbana es condicionen entre ells decisivament. Són aquests: [1] unitat, [2] règim de visualitat, [3] escenari, [4] gestió tècnica de la ciutat, [5] producció i gestió de l'espai urbà, [6] espai públic, [7] la figura del ciutadà. El vuitè, el civisme, l'introduiré de fet en el proper apartat, centrat en la ciutat de Barcelona. Cal una precaució: l'esbós resultant d'això que anomeno 'ciutat-escenari' és una construcció conceptual que, per si mateixa, no denota cap ciutat concreta. En tot cas, des d'una posició interna a la constel·lació conceptual que he anat desplegant, ens permet aproximar-nos a la ciutat, aquesta o aquella, per tal de pensar-la com a problema. Després de centrar alguns punts en la ciutat de Barcelona –en un apartat posterior–, plantejar la ciutat-escenari en aquests termes, em permetrà més endavant fer una sèrie de desplaçaments en direcció a una obertura per tal de pensar a l'entorn dels espais de politització.

[1] Unitat. Especialment des de la *civitas* romana, la ciutat remet a un ordre, a una forma, a un imaginari. En l'articulació d'aquests tres plans, sempre podem accedir a *una* idea o imatge de la ciutat a partir d'un d'ells: al seu ordre jurídic, social o econòmic; a la forma de la trama urbana, al seu "paisatge urbà"; al seu imaginari cultural o simbòlic. La

⁴¹² L. Boltanski i E. Chiapello, op. cit., p. 156.

unitat remet, doncs, a l'articulació d'un ordre, d'una forma, d'una imatge, els quals sobredeterminen o subsumeixen la complexitat d'ordres, formes i imatges existents en la ciutat. Allò que articula aquests plans en una forma-ciutat, al seu torn, respon a una lògica vinculada a un estat històric de forces i de relacions de poder. La ciutat és el lloc on conflueixen coses heterogènies (persones, mercaderies, diners, actes, edificis, màquines, etc.), però sota una lògica o una altra, podem articular-les, efectivament, en un pla, en una forma preeminent d'ordenar que ens permet parlar de *la ciutat*. Des de la modernitat industrial, aquesta és una lògica capitalista de circulació i acumulació, de producció i consum. En tot cas, aquesta unitat que és la forma-ciutat (ordre, forma, imatge), és condició de possibilitat i alhora justificació dels diversos plans funcionals a la ciutat (economia, cultura, formes de relació social, etc.).

Com a unitat presa en un estat de forces, de relacions de poder, la ciutat ha esdevingut històricament *objecte* i *subjecte*. En tant que *objecte*, la ciutat és, d'una banda, un ens a gestionar, gestionable, una màquina funcional; *fer la ciutat*. És, també, *objecte* de discurs; una màquina ideològica. La ciutat es diu en mode ideològic i en règims discursius produïts des de determinades relacions de poder/saber; *dir la ciutat*. I és, finalment, *objecte* llegible, una màquina significant. Un conjunt de signes, senyals, símbols, missatges, indicadors i codis interpretables; *codificar la ciutat*. L'estat de forces i de relacions de poder i saber en cada context determina qui o què té el domini sobre les formes de fer, dir i codificar la ciutat.

Quan en l'imaginari la forma-ciutat cobra vida, esdevé *subjecte*. Aleshores a la ciutat li atorguem capacitats, forces, moviment. Quan es parla en nom del *subjecte* ciutat, queden anul·lades totes les veus diferencials que la travessen: «Barcelona *fa o diu* (...). A la fi, tot el que passa en els escenaris urbans es considera un fet natural, immers en una evolució (sense agents ni interessos particulars) pròpia d'un organisme que té el seu cicle de vida específic»⁴¹³.

Michel de Certeau afirmava fa més de trenta anys que la unitat de la forma-ciutat depèn d'una triple operació: la producció d'un espai propi, amb una organització racional que foragiti allò que la pot comprometre; conjurar les amenaces provinents de passats inconclusos oposant-hi un sistema *sincrònic* i autoexplicatiu d'informacions, dades i significats; i, finalment,

⁴¹³ Unió Temporal d'Escribes (2004), *Barcelona, marca registrada. Un model per desarmar*, Barcelona: Virus, p. 57.

la creación de un sujeto universal y anónimo que es la ciudad misma (...): es posible atribuirle poco a poco todas las funciones y predicados, hasta ahí diseminados y asignados entre múltiples sujetos reales, grupos, asociaciones, individuos. "La ciudad", como nombre propio, ofrece de este modo la capacidad de concebir y construir el espacio a partir de un número finito de propiedades estables, aislables y articuladas unas sobre otras.⁴¹⁴

El plantejament s'aproxima a la forma urbana de Lefebvre i, com ell, també afirma que hi ha esquerdes heterotopològiques en la unitat impostada. Però en el context de la ciutat global –postmetròpoli, ciutat-marca, ciutat-per-projectes–, caldria actualitzar el plantejament. El subjecte-ciutat és universal com a forma, però singularitat “diferenciada” en un nom-marca. Per això tampoc és subjecte anònim: *Barcelona diu...* en nom propi. Avui, marca i projecte es fan coextensius amb la forma urbana mateixa per construir-se com a unitat diferenciada en un context de glocalització.

[2] Règim de visualitat. Des d'aquesta idea d'unitat i de la lògica que la possibilita, la ciutat s'estén com una representació espacial que és alhora visual. Ja ho havíem vist: la modernitat implica la preeminència d'un règim de visualitat⁴¹⁵. A partir de la moderna distinció i separació entre subjecte –que coneix– i objecte –cognoscible–, es dona una coherència decisiva entre representació, espai i visualitat. La unitat de la ciutat és pensable en la seva visualitat a partir d'aquesta coherència entre signes, espais i imatges.

Senyals, símbols, aparadors, paisatge urbà, plànols, façanes, publicitat i informació diversa, carrers i places, etc. L'espai modern és el lloc d'imposició de la mirada. Se

⁴¹⁴ M. de Certeau, *La invención de lo cotidiano* (I), ed. cit., p. 106.

⁴¹⁵ Des del camp de l'arquitectura, J. Pallasmaa dóna compte d'aquest fet a (1996) *Los ojos de la piel*, Barcelona: Gustavo Gili, 2014. Pallasmaa és, al seu torn, deutor dels plantejaments de M. Merleau-Ponty en relació a una filosofia de la percepció i, especialment, quant a la problemàtica moderna que tendeix a “encantar” l'espai amb la visió (cf. el text de 1964 de Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*). Quant a la rellevància dels règims de visualitat, no és casualitat que en aquest treball de tesi siguin autors de referència aquells que han incidit especialment en el caire històric d'aquest procés i en els seus efectes en les formes històriques de la sensibilitat i l'experiència: W. Benjamin, M. Foucault, H. Lefebvre; autors que han tingut gran influència en les posicions de l'*spatial turn*. L. Castro Nogueira implica aquests i altres autors en una presentació genealògica dels règims de visualitat moderns i postmoderns (en capítol propi: “Genealogía de la visualidad contemporánea”, a *La risa del espacio*, ed. cit., pp. 97-215). A més, cal destacar com a obra de referència, H. Foster (ed.) (1988), *Vision and Visuality*, Seattle WA: Bay Press. D'altra banda, lligada a un pensament espacialitzat, aquesta ha esdevingut una qüestió rellevant i recurrent per a posicions diverses que provenen del pensament de gènere i postcolonial en terrenys comuns de l'estètica, la filosofia i la política (G. Rose, R. Deutsche, Trinh T. Min-ha, entre d'altres; v. bibliografia).

separa l'ull que coneix del món per conèixer⁴¹⁶, de manera que, en l'articulació entre espai i visualitat, l'espai esdevé operatiu, controlable, gestionable. L'espai de la ciutat és un espai de control, en la mesura en què s'hi apliquen uns sabers tècnics dependents de les formes i relacions de poder existents. Així, un règim de visualitat, en tant que producte d'unes relacions entre formes de saber i de poder en un context geohistòric, implica estratègies de visibilització i invisibilització, de diferenciació i indiferenciació. És a dir, un règim de visualitat és un dispositiu que visibilitza unes coses i n'oculta o n'esborra d'altres; disposa visibilitats i modes de veure: «Toda imagen encarna un modo de ver», adverteix John Berger⁴¹⁷. De fet, allò visible tal com se'ns mostra sempre invoca allò que no hi veiem. Foucault ho expressa en un bell fragment que l'aproxima a Benjamin:

Però aquesta inesgotable riquesa d'allò visible té la propietat (correlativa i contrària) de desfilarse al llarg d'una línia que no s'acaba pas; allò que és totalment visible mai és vist sencer. Sempre ofereix alguna cosa més que requereix ser mirada; mai s'arriba a la fi; potser l'essencial no ha estat encara vist, o potser més aviat no se sap si ha estat vist, si no ha d'arribar encara en aquella proliferació que no cesa...⁴¹⁸

D'altra banda, a més, en tant que es privilegia una forma de la sensibilitat –la visualitat, la mirada, l'ull–, implica també un empobriment de la nostra concepció, percepció i experiència dels espais produïts. Un règim de visualitat és condició de possibilitat del palimpsest espacial.

Es pot dir que la postmodernitat ha comportat nous règims de visualitat; en certa manera, ha canviat l'estatut ontològic de les imatges, ja no dependents de l'esquema representacional modern; es parla de simulacre, fragmentació, fluïdificació, etc. Però es manté com a dispositiu de (in)visibilització. Potser ara més que mai la ciutat és concebible com un flux d'imatges que s'han autonomitzat de subjectes i objectes o que, justament, s'han fet efectives més enllà de tal distinció.

El propio significado de lo visual y de lo visible aparece como algo ajeno definitivamente a las modalidades subjetivas –fisiológicas– de la visión moderna para devenir producción

⁴¹⁶ M. Foucault ho mostra en els termes de canvi de l'*episteme* clàssica a la moderna a *Naissance de la clinique* (1963) amb l'exemple paradigmàtic de l'ull mèdic que se separa del cos malalt, és a dir, l'ull expert que se separa de l'objecte espacialitzat en la seva representació.

⁴¹⁷ J. Berger (2000), *Modos de ver*, Barcelona: Gustavo Gili, p. 16.

⁴¹⁸ «Mais cette inépuisable richesse du visible a la propriété (corrélative et contraire) de s'effiler le long d'une ligne qui ne s'achève pas; ce qui est tout entier visible n'est jamais vu tout entier, il offre toujours quelque chose d'autre qui demande encore à être regardé; on n'est jamais a bout; peut-être, plutôt, se sait-on pas si on l'a vu, s'il n'est pas encore à venir dans cette polifération qui ne cesse pas...». M. Foucault (1963), *Raymond Roussel*, Paris: Gallimard, 1992, p 142.

electrónico-mediática de visualidades sociales autosuficientes. (...) Holovisión en busca de un sujeto.⁴¹⁹

Sigui com sigui, ens fem competents en l'ús i consum d'espais de la ciutat. La ciutat és llegible, interpretable, un espai semiològic. I ho és perquè la podem reduir a plànol, codis, imatges, signes. Avui la trama urbana s'ordena, es planificada, produïda i gestionada sota la lògica del capitalisme global que la visibilitza i codifica: la ciutat és una representació espacial d'aquesta lògica. Així, a la *ciutat-marca-projecte* hi ha uns règims de visualitat que visibilitzen uns ordres i n'exclouen/invisibilitzen altres –com les realitats migrants, la prostitució, els efectes de la desigualtat socioeconòmica creixent, els *micromasclismes* o masclismes latents...– o les naturalitzen, la qual cosa és una altra forma d'invisibilització –com és el cas dels excessos del trànsit rodat, de formes d'especulació immobiliària, processos de gentrificació...–.

[3] Escenari. La noció d'escenari ha estat prou tractada, en part perquè mostra bé la forma del palimpsest espacial: l'escena *diu* l'espai visible en funció de les lògiques i formes que la disposen; espacialitat llegible que esborra l'exterioritat, els espais diferencials. Els escenaris es corresponen amb un règim de visualitat. Cada escena es totalitza ocultant allò que queda fora d'escenari, allò *obscè*, en tant que ha de restar ocult o invisibilitzat, com obscena és la misèria en un megacentre comercial asèptic i brillant. Sigui com sigui, usem i consumim espais sobretot a la ciutat. Esdevenim usuaris i consumidors d'espacialitats disponibles: per comprar o vendre coses, per moure'ns, per gaudir de l'oci o la cultura, per accedir a serveis públics, per exercir la nostra participació ciutadana, etc. Cal pensar la disponibilitat dels escenaris també en el sentit que disposen uns modes d'accés, d'estar-hi o de transitar-hi. Un escenari és una espacialitat conformada a altres formes. Un escenari naturalitzat és una espacialitat conformada a formes que no es veuen perquè s'han fos amb l'horitzó. I és, finalment, una espacialitat conformadora.

La pròpia ciutat és escenari o, més aviat, un conjunt d'escenaris. Cada esdeveniment, funció o procés té *el seu temps i el seu espai*, la qual cosa no implica que no hi hagi escenaris flexibles, canviants, efímers. El carrer mateix és un escenari multifuncional on se succeeixen o es produeixen simultàniament esdeveniments diversos: esportius, culturals, comercials, etc.

⁴¹⁹ L. Castro Nogueira, *La risa del espacio*, ed. cit., p. 307.

La modernitat del segle XIX havia disposat l'espai com a escenari/suport dels afers històrics i socials. Amb la postmodernitat cauen els grans relats moderns de progrés, però se sostenen els escenaris. Alguns, d'herència moderna: escenaris administratius, institucionals, *pesants*, lliurats ara a la reiteració de la funció assignada. Altres, escenaris postmoderns, glocals, se sostenen en la globalitat i la localitat, en la virtualitat, en la xarxa, en noves formes d'una postmetròpoli de fluxos i nodes, fragmentària, el regne de la simultaneïtat. La lògica d'aquests nous escenaris no respon tant a la funcionalitat com a l'esdeveniment, l'oportunitat. És la lògica de les formes d'espacialització glocal. La noció de *Simcity* s'avé amb la concepció d'escenaris virtuals on projectar o posar a jugar els nostres avatars. En tot cas, bona part dels escenaris disponibles es fluïdiquen o es virtualitzen en favor de les trajectòries individuals de cada vida-empresa mobilitzada. La ciutat-escenari és moderna i postmoderna. Canvia la forma de l'escena, però no el fet de l'escenificació. No cal esperar al guionista. Si hi és, és perquè es fa explícit un projecte per part de figures de l'àmbit social, polític o cultural: és la lògica dels esdeveniments culturals, sobretot. Però si no, les escenes quotidianes discorren performativament a partir dels exercicis reiterats dels usuaris competents. I als ritmes d'aquelles lògiques impersonals i indesxifrables que semblen moure el món sense guió.

En tot cas, allò rellevant és que als escenaris hi accedim però no estan en qüestió, perquè quan hi som, no veiem la bastida que els disposa.

[4] Gestió tècnica de la ciutat. La idea d'escenari es vincula amb la dimensió operativa de la ciutat funcional i amb la dimensió imaginària (amb l'imaginari) de la ciutat cultural que, en època global, esdevé ciutat-projecte. La ciutat funcional disposa escenaris per a la vida urbana present. La ciutat-projecte dibuixa un escenari òptim de futur; però un futur que és immediat, mera extensió de l'actualitat. "El futur ja és aquí" (*i té aquesta forma*).

De fet, el funcionalista i el culturalista són els dos grans discursos de la ciutat que hem heretat i que es van articulant històricament en la modernitat⁴²⁰. En tot cas, s'hi vehicula la idea que la ciutat, entesa com a gran màquina, organisme i/o projecte, se sosté sobre un pla general i *impersonal* d'administració i gestió que s'ha anat fent complex històricament. Això implica el requeriment d'un cos *neutral* de sabers tècnics que també ha patit aquest procés de complexització/complicació: gestors econòmics, enginyers,

⁴²⁰ Cf. F. Fourquet i L. Mourard (1973), *Los equipamientos del poder. Ciudades, territorios y equipamientos colectivos*, Barcelona: Gustavo Gili, 1978, pp. 23 i ss.

arquitectes, urbanistes, gestors socials i culturals, etc. Sigui com sigui, aquest pla de gestió tècnica de la ciutat resta fora del camp de visió del gruix d'individus ciutadans, que en veuen/viuen els efectes. És a dir, que la gestió tècnica de la ciutat, "impersonal, complexa, neutral", es fa a una *distància tècnica* de la figura del ciutadà, el qual hi té determinats accessos a través d'escenaris o vies *normalment disposades* per a reclamacions o formes de participació puntuals.

Des dels anys vuitanta i noranta, es produeix un gir en la gestió tècnica amb l'empresarització de les ciutats i l'emergència de la cultura del projecte. La política es fon amb la gestió empresarial de la ciutat, i la ciutat, amb el seu projecte. El projecte es mostra, abans que res, com a nou discurs sobredeterminador, justificador i unificador. El pla de la gestió tècnica subordina, aparentment, uns objectius tècnico-econòmics a uns objectius cívico-culturals: l'ideari del projecte per a la ciutat dels grans esdeveniments, per a una ciutat que es ven com a marca global, per a una *Smart City*. Innovació permanent.

Hi ha els implícits de la gestió tècnica de la ciutat, és a dir, allò que no cal dir perquè és pressuposat. Que el saber tècnic és neutral. Que les solucions aplicades des de la distància tècnica a problemes urbans són requeriments inevitables del projecte. Aires d'inexorabilitat en un entorn global canviant, fluid; i en els processos d'actualització (*updating, upgrading*) de la ciutat-projecte en un món global. Però neutralitat i inexorabilitat, abans que mostrar la cara de processos o dinàmiques *objectives* de la ciutat, indiquen la seva despolitització.

[5] Producció i gestió de l'espai urbà. Fer de l'espai un conjunt d'escenaris implica una abstracció que precedeix i acompanya la seva producció. A la ciutat-escenari, l'espai i el territori urbans són objecte de planificació, producció, ordenació i gestió. Planificació urbana i ordenació del territori operen amb espais llegibles i gestionables, homologables.

L'espai urbà és el plànol, la trama i el paisatge urbà, però també l'equipament. La producció d'equipaments és la producció d'espais urbans per a la funció o per a l'esdeveniment, i el seu conjunt contribueix a la conformació de la ciutat com a equipament col·lectiu⁴²¹. La tendència a identificar espais urbans i equipaments és un signe de la desespacialització de l'experiència de la ciutat.

⁴²¹ Ibid., passim.; esp. pp. 34 i ss.

Cal tornar, doncs, a la qüestió de l'abstracció de l'espai. En els termes de la *trialèctica* espacial que posà en joc Lefebvre, *l'espai concebut*, és a dir, l'espai per a la representació i la visualitat, per a la planificació i gestió, es fa preeminent i determinant sobre els *espais percebuts* i els *espais viscuts*. És així que l'espai de les diferències, complex, polièdric, és reduït a un pla. I és així que la percepció i l'experiència a la ciutat pateixen un empobriment o, si es vol, una *privació*. *Vides privades*.

Un cop abstret, la producció de l'espai urbà es tecnifica i oculta els seus rastres genealògics: en quin camp de forces socials i amb quins dispositius de poder han estat conformats els diversos espais; què visibilitzen i què esborren. Així, en tant que es naturalitza la tecnificació –projecció, construcció, ordenació, administració, gestió–, es naturalitzen els escenaris que produeix: espais de consum, d'oci, de treball, de cultura... Són els espais que habitem, usem, transitem. Escenaris disponibles, la producció i gestió dels quals es produeix a una distància tècnica, molts cops difusa.

[6] Espai públic urbà. D'entrada, no ha de ser el mateix *espai públic* que *esfera pública*. En l'actualitat, la distinció moderna –més o menys clara– entre esfera privada i pública, s'ha anat fent més i més borrosa. Públic, privat i íntim es confonen en certs espectacles mediàtics, on l'exposició pública de la intimitat ha esdevingut normal i lucrativa. En un sentit genèric, l'esfera pública és el constructe modern d'un àmbit per al reconeixement mutu dels ciutadans com a tals i per a l'exposició pública de raons, siguin aquestes polítiques, socials o culturals. Atenent a algunes de les conceptualitzacions filosòfiques més influents, es pot llegir en sentit kantian, com a espai per a l'"exercici públic de la raó"; en sentit arendt, com a espai compartit de l'acció i la paraula quan no estan sotmeses a les lògiques de la producció i el consum; o en sentit habermassian, com a escenari ideal de diàleg per a l'"acció comunicativa", la qual seria, pròpiament, democràtica⁴²². La tendència generalitzada en àmbits teòrics diversos a identificar *esfera* i *espai públic* –persistent en la modernitat i postmodernitat– denota, justament, la desespacialització d'aquest darrer concepte.

D'altra banda, com assenyala Manuel Delgado⁴²³, cal tenir en compte que la noció vigent d'espai públic emergeix fa unes tres dècades i es desplaça respecte de plantejaments filosoficopolítics. I ho fa justament amb el gir empresarialista de la gestió de la ciutat. És

⁴²² I. Kant (1784), "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?", en Erhard, J.B. et al., ¿Qué es ilustración?, Madrid: Tecnos, 1988; H. Arendt (1958), *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993; J. Habermas (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 2001.

⁴²³ M. Delgado (2011), *El espacio público como ideología*, Madrid: Catarata, p. 18 i ss.

la noció que fan anar polítics, tècnics i gestors que planifiquen, (re)ordenen i produeixen una ciutat que produeix valor per si mateixa, com a imatge-marca i com a node atractor de capitals. Pròpiament caldria parlar, doncs, d'*espai públic urbà* com aquell que articula i desborda les dues dimensions de l'*esfera pública* i dels *espais urbans*: és concebut, en efecte, com l'escenari genèric de la ciutadania, dels drets i de les formes de la democràcia; és, també, un escenari/equipament urbà compartit quotidianament pels ciutadans. Però esdevé, a més, una dimensió molt propera a l'imaginari de la ciutat-valor i sobre la qual cal treballar, dedicar-hi energies "polítiques". És un espai d'*ordre públic*, d'*ordre d'allò públic* i d'*ordre del públic* ciutadà.

Isaac Joseph destaca l'aspecte quotidià de l'espai públic urbà. S'acostuma aleshores a parlar del *carrer*: però el carrer ha esdevingut un espai de trànsit i força normativitzat; l'espai d'una munió de vides privades que transiten, consumeixen, es desplacen, miren, etc. L'espai públic és avui un espai de fluxos i esdeveniments que densifiquen aquests fluxos en uns espais i temps determinats. Flueixen amb intensitats diverses transeünts, informació, cotxes, missatges... Joseph subratlla factors d'estabilitat i inestabilitat d'aquests espais quotidians compartits⁴²⁴. Produeix una certa estabilitat el seu caire indiferenciat i indiferenciator en tant que és un *espai del públic* on es mostra una *actualitat* que no cal apropiat-se, tal com un no s'apropia dels missatges publicitaris o de les notícies d'actualitat. En aquest sentit, l'espai públic urbà és un espai de trànsit d'un públic fet de singularitats que miren, que circulen, que opinen en privat o participant de l'opinió pública. Però l'espai públic urbà és porós i inestable, també. Hi ha una relació amb aquella "intensificació de la vida nerviosa" que assenyalava Simmel en les ciutats de la modernitat de final del segle XIX i, d'altra banda, amb aquella "pèrdua de món" que denunciava Arendt, i en aquest sentit, l'advertiment de Joseph és força rellevant: en primera instància allò que desborda o amenaça no són els altres, sinó l'*espai-inter* que separa els individus, així com el context d'aquesta intersticialitat⁴²⁵.

I en tot cas, més enllà d'aquests escenaris de l'esfera pública i dels espais quotidians compartits, l'espai públic urbà cau sota les formes de producció, ordenació i gestió que veïem. Per tant, més enllà d'aparences de normalitat o naturalitat, és, en un o altre grau,

⁴²⁴ I. Joseph (1984), *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión y el espacio urbano*, Bcn: Gedisa, 1988, esp. pp. 17 i ss, 40 i ss.

⁴²⁵ Es tractaria de la "presència absent" d'una *terra de ningú*. He abordat la qüestió en un capítol de llibre fet durant el procés de recerca i de realització d'aquesta tesi i vinculat a la seva constel·lació conceptual: D. Gràcia (2011), "Ellos. Pensar la tierra de nadie", en M. Cruz (ed.), *Las personas del verbo (filosófico)*, Barcelona: Herder.

un espai *ideologitzat* a partir de règims de saber-poder i de lògiques existents. És, per això mateix, un *espai de control* i per a l'*ordre públic*. Hi tornarem en parlar del civisme.

Reprenem la qüestió de la problemàtica (in)distinció públic-privat. En l'àmbit de les institucions socials i culturals, es fa difícil distingir els límits entre sectors, recursos i agents privats i públics. D'altra banda, com assenyala Horacio Capel, avui les xarxes que configuren la ciutat no són d'accés universal⁴²⁶. I la referència aquí no és, en primera instància, la xarxa ciberespacial en què se situa l'imaginari de la *cosmòpoli*; en tot cas, aquesta s'ha d'incloure entre les que sostenen el seu funcionament i creixement: carrers i vies, clavegueram, abastiments energètics i d'aigua, intercanvi d'informació, etc. Des de fa dues dècades, en el context de les formes del capitalisme i globalització neoliberals, es produeix un procés creixent de privatització de les xarxes que articulen la ciutat i, per tant, un procés de valorització com a capital de les xarxes que emergien fa més d'un segle com a servei públic.

En relació a aquestes dinàmiques, cal emmarcar avui les transformacions a què està sotmès l'espai públic en el que Harvey anomena 'acumulació per desposseïció' com a nova forma d'acumulació urbanística⁴²⁷. L'objecte no serà només la valorització i privatització de xarxes i serveis públics –inclosa la sanitat, aquell servei que, en l'imaginari fordista, era inalienable–, sinó l'espai urbà mateix: l'habitatge com a objecte especulatiu –encara després de l'esclat de les bombolles immobiliàries–, però especialment espais urbans diversos ja urbanitzats amb gran potencial de producció de valor afegit. Són aleshores determinades relacions de poder públic-privat les que posen en joc estratègies especulatives i executives sota l'empara del projecte i marca de la ciutat⁴²⁸. Com mostra Miquel Fernández, l'espai urbà a la ciutat global pateix els efectes de tres processos: la terciarització, la tematització i la gentrificació⁴²⁹. Al seu torn, en un entorn naturalitzat, aquests processos condicionen la concepció generalitzada d'espai públic.

Així com en la dimensió d'una cultura democràtica i del dret, l'esfera pública se sosté en discursos universalistes d'emancipació i de progrés civilitzatori, en la seva dimensió

⁴²⁶ H. Capel. Redes, chabolas y rascacielos. Las transformaciones físicas y la planificación en las áreas metropolitanas. *Mediterráneo económico*, n. 3, 2003 (pp. 199-238), p. 220 i ss.

⁴²⁷ D. Harvey (2003), *The New Imperialism*, Oxford: Oxford Univ. Press, p. 137 i ss.

⁴²⁸ Cf. H. Villarejo (2008). Espacios públicos gobernados privadamente. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n. 101, pp. 101-116.

⁴²⁹ M. Fernández. Asaltar el Raval. Control de población y producción de plusvalías en el barrio barcelonés. *Urbs. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, vol. 2, n. 1 (pp. 51-68), p. 55.

urbana i tècnica, l'espai públic no està concebut com a lloc de transformació col·lectiva, sinó com un espai funcional d'*ús compartit*, o com a paisatge urbà que cal preservar. La progressiva normativització i securificació del carrer implica la seva desocupació en nom d'usos compartits i trànsits pacificats⁴³⁰. Desocupació en el sentit que no s'hi poden *fer llocs*, produir espais comuns altres, irreductibles a una homologació amb allò públic tal com s'exerceix *de facto* en el nostre context.

En el context glocal, aquells discursos universalistes exerceixen de *credenda* –amb termes com *demòcracia* i *sostenibilitat*– que se subsumeix en la gestió empresarial de l'espai públic urbà. En tot cas, els processos de transformació són unidireccionals, amb inici en el pla de gestió de la ciutat. A la ciutadania no li pertoca transformar, sinó participar.

[7] La figura del ciutadà. Històricament, el de la ciutadania s'ha establert com el discurs formalitzador que articula els sentits jurídic i civilitzatori de la vida a la ciutat. El seu correlat és la figura del ciutadà. Al llarg de la modernitat la figura del ciutadà ha evolucionat com un dispositiu d'ordre, més que no pas com una figura transformadora. La ciutadania no és un atribut natural, i aquí cal insistir en la confluència històrica entre modernitat i capitalisme; una confluència, al seu torn, bastida sobre *certes* formes del dret, d'estat, *certes* nocions i formes de contracte, de llibertat i de democràcia. Certes: *certificades* per determinades relacions de poder/saber segons el context geohistòric. Si amb l'espai públic es constata una abstracció de l'espai diferencial en un pla de formalitat, podem dir que, anàlogament, la figura del ciutadà és l' homologació de les diferències entre les existències empíriques individuals en un pla d'igualtat formal. La figura del ciutadà és la de l'usuari competent de l'espai públic en cada context geohistòric urbà. La igualtat formal és el pressupòsit per a la regulació de les relacions interpersonals. És clar que en la realitat material de la vida urbana es produeix una tensió entre l'existència empírica dels individus, travessada per conflictes, diferències i antagonismes, i aquesta figura formal, i això donaria compte de desordres de tipus diversos i en àmbits diversos, però el rellevant és que el pla d'ordre rau en l'estatut de ciutadania, pla en el qual es resolen, a la fi, els conflictes entre ciutadans, entre ciutadans i institucions, entre ciutadans i empreses; tots ells persones jurídiques.

⁴³⁰ 'Warcelona' és el nom d'una exposició de fotografies del fotoperiodista Jordi Borràs (exposició itinerant; les fotografies es poden veure a la seva web: <<http://jborras.cat/es/proyecto-warcelona.html>>. Aquests darrers anys són recurrents els enfrontaments als carrers de Barcelona entre forces antdisturbis i... "ciutadans"? Els discursos institucionals o mediàtics acostumen a no emprar aquest mot en aquests contextos.

Subjectes *de* dret, subjectes *al* dret. En tot cas, la figura del ciutadà habilita unes formes de relació i vinculació amb els altres i amb l'espai públic, alhora que en queden excloses, esborrades o marginades altres. Són formes de relació homologades a les d'intercanvi i circulació que possibiliten els escenaris de la ciutat⁴³¹.

D'altra banda, amb l'evolució des del fordisme, en l'època global hi ha hagut una reconfiguració de la figura del ciutadà, coherent amb la transformació de les formes de vida en el capitalisme global i amb la transformació de les metròpolis. El ciutadà és un jo-marca mobilitzat permanentment. Els escenaris d'estabilitat avui precaritzats –drets socials assolits, una feina, una casa, una formació per a tota la vida– són desplaçats progressivament per escenaris de flux en entorns inestables i en transformació constant. Els escenaris de trànsit es normativitzen i securifiquen i, alhora, es guanya una forma de llibertat a la xarxa, en les relacions virtuals. El ciutadà global serà “més lliure” com més capacitat de connexió però, en una aparent paradoxa, resta més aïllat, privat de relacions i espais comuns al carrer. És una certa prefiguració de l'*smart citizen*⁴³² i la constatació del fet que, allò que romanía com a substrat en el ciutadà modern, aflora per fer-se visible en la seva normalitat: una vida *priva(titza)da*. El ciutadà modern concebia horitzons col·lectius –impostats en major o menor mesura– que s'assolien *fent* la història. El ciutadà global resta privat d'aquesta possibilitat, essent mobilitzat en la seva privadesa en entorns turbulents, fora de la història. I fora de l'espai: el ciutadà global *surfeja* escenaris globals. La ciutat global dels projectes implica forts processos de desmaterialització i deslocalització de la ciutadania. D'altra banda, la desconexió pot dur a formes d'aïllament temporal, a les anomenades malalties del buit (estrés, ansietat, depressió, etc.) o a l'exclusió. L'horitzó del ciutadà en època global és mòbil i, alhora, trencadís. Amb aquests plantejaments, però, cal defugir la idea que el ciutadà global ha d'estar sol. S'ha d'atendre, en canvi, a com les formes de vinculació social urbana són condicionades per noves formes de ciutadania i de ciutat. La societat-xarxa i la cultura emprenedora –ho hem vist– són condicionants efectius, en aquest sentit.

Així, la figura del ciutadà és, efectivament, un dispositiu d'ordre: més enllà de la *credenda* amb la qual els individus, com a ciutadans, se situen en un horitzó de llibertat i democràcia, es tracta d'un dispositiu que avui subjecta a l'ordre difús de la mobilització global. La democràcia és l'element formal que justifica la subjecció. O més aviat ho és “allò democràtic”. López Petit proposa el desplaçament de *la democràcia* a *allò*

⁴³¹ Cf. P. Barcellona (1987), *El individualismo propietario*, Madrid: Trotta, 1996.

⁴³² Vid. infra, cap. 6.2.

democràtic per tal de copsar la veritable dimensió de la ciutadania⁴³³. Allò democràtic es construeix sobre dos eixos: un eix horitzontal de diàleg, d'homologació de diferències en favor d'una circulació d'opcions i opinions personals; i un eix vertical en el que la progressiva indistinció entre política, economia i guerra assenyalen ja no només l'enemic extern –en la figura del terrorista o l'immigrant pobre–, sinó un enemic intern potencial en tot aquell individu que no es plega a l'ordre de la ciutadania democràtica.

6.2. BCN XXI i el conformisme cívic

No desenvoluparé aquí en extens una nova contribució crítica a l'anomenat Model o Marca Barcelona. En aquest sentit, en la darrera dècada s'ha anat consolidant un cos textual crític important que, en conjunt, dóna una idea de la complexitat de problemàtiques socials, econòmiques i polítiques que hi ha al darrere d'un model que es ven sota la cara de l'èxit en el context de la globalització⁴³⁴. Una cara que ha anat emprant cosmètics diversos durant quasi tres dècades. De fet, oferir una imatge, una marca, una cara –tal com ho fa la ciutat global i Barcelona des que va començar a “posar-se guapa”⁴³⁵–, implica una *cosmètica*: l'art d'embellir a través d'un ordre (*cosmos*) aparent.

En aquest apartat es tracta de posar en joc el vuitè element que he proposat per a l'esquema conceptual de la ciutat-escenari. Així, serà el *civisme* el que permetrà fer una aproximació a la ciutat com a espai de conformació, i un element al voltant del qual podem disposar altres elements per poder parlar d'un *conformisme cívic*. En tot cas, és convenient, abans, situar una mica el context.

Podem posar algunes fites que ajuden a traçar l'evolució d'un model de ciutat: 1986, quan fou nomenada ciutat olímpica; 1992, l'any dels jocs; 2004, quan organitzà i acollí el Fòrum de les Cultures; 2014, any en què acull el Congrés Mundial de *Smart Cities*. A nivell global, des dels inicis d'aquestes quasi tres dècades emergien i es desplegaven, com hem vist, les formes del capitalisme global, de la financiarització de l'economia, es

⁴³³ S. López Petit (2011). ¿Y si dejamos de ser ciudadanos? *Espai en Blanc* [en línia]. [Consulta: juliol 2011]: <<http://espaienblanc.net/Y-si-dejamos-de-ser-ciudadanos.html>>

⁴³⁴ Sobre aquesta qüestió, a la bibliografia final figuren els següents textos: Espai en Blanc (2004); M. Fernández (2012a, 2012b); M. Delgado (2005); H. Capel (2005, 2006, 2007); Unió Temporal d'Escribes (2004); E. Illas (2012); D. Harvey, N. Smith (2005); Leyva, E., Miró, I., Urbano, X. (2007).

⁴³⁵ “Barcelona posa't guapa” ha estat el lema de la campanya de reforma i embelliment de façanes implementada des de 1985.

desbordava una cultura empresarial cap a tots els àmbits de la vida social, inclosa la gestió de les ciutats, reeixien els discursos de la globalitat, etc. I alhora que sobre les metròpolis fordistes es configuraven les noves ciutats globals, l'espai públic urbà cobrava noves significacions, com acabem de veure. Ara es pot dir que el Model Barcelona té una història i, a grans trets, hi podem veure fases diverses. Allò que culminava l'any 92 provenia d'un "projecte Barcelona" endegat ja en la dècada anterior al nomenament olímpic. Es tractava, d'una banda, d'atendre grans dèficits urbans existents i, d'altra banda, d'endegar grans projectes d'infraestructures i de reordenació urbana per tal mostrar la capacitat efectiva d'organitzar i atraure grans esdeveniments. Finalment, en l'any olímpic havia reeixit el sistema de relacions públiques integrat per partits polítics, institucions, el món empresarial i tot un cos de tècnics implicats en l'elaboració, teorització i materialització del gran projecte de ciutat. Es tractava d'un "èxit" polític, econòmic i urbanístic⁴³⁶. El model de ciutat es projectava sobretot en els grans esdeveniments, la promoció immobiliària i sobre un creixent procés de turistificació de la ciutat. Al voltant dels anys en què es celebrava el Fòrum de les Cultures, però, alguns sectors empresarials començaven a veure un esgotament d'aquest model. En certa manera, el gir del model que venia dels anys vuitanta es veu en les transformacions en la figura del ciutadà: si el model olímpic projectava una figura homogènia de bon ciutadà –assimilable a la del "voluntari olímpic" que va col·laborar desinteressadament en l'èxit de l'esdeveniment–, el context dels anys noranta, amb l'expansió d'aquella nova cultura empresarial de la flexibilitat, veia emergir la figura del ciutadà flexible, creatiu, emprenedor, amb capacitats diferenciades: «la marca Barcelona se basa justament en la riquesa de la diversidad, en la creatividad de la diferencia bien encauzada»⁴³⁷. Es pot dir que, des de la idea genèrica de projecte, es passa del *model* a la *marca* Barcelona. La marca que cal a una ciutat emprenedora i global que ha d'activar-se com a node en una xarxa de fluxos. S'obren, en aquest sentit, nous escenaris diferencials, mòbils, virtuals i/o físics, avesats a hibridacions avantatjoses, porosos a escenificacions diverses: barris multiculturals pre-gentrificats, districtes tecnològics policèntrics, escenaris culturals itinerants i/o efímers, espais formatius i per a l'emprenedoria que travessen àmbits diversos –cultura, oci, empresa, educació–, etc. En l'elaboració de projectes no hi ha predeterminacions; *fer xarxa* contempla i fa convenient integrar vincles amb allò "diferent", pensar en multinivell i multiplataforma

⁴³⁶ Cf. Unió Temporal d'Esribes, *Barcelona, marca registrada*, ed. cit., p. 268; H. Capel (2007). El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado "Modelo Barcelona". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XI(233) (pp. 1-67), p. 39.

⁴³⁷ Espai en Blanc (2004), "Barcelona 2004: el fascismo postmoderno", en VVAA, *La otra cara del 'Fòrum de les Cultures S.A.'*, Barcelona: Bellaterra, p. 39.

per tal d'activar el potencial del projecte o projectes de diversa durada i abast en què cal estar implicat permanentment. El de *Smart City* és el nou projecte de ciutat que empara aquestes dinàmiques. Ciutat intel·ligent, tecnològica, sostenible, global. La *Smart City* es mostra avui com una tendència ferma en el nou imaginari de la ciutat, i sembla que no ha de servir només per atraure grans corporacions tecnològiques que requereixen (poli)centralitats en espais físics atractius, ni tampoc només per implementar un ús tecnològitzat de l'espai públic, sinó que ha d'implementar transformacions en la *cultura urbana*, disposar la figura del ciutadà com a *smart citizen* alhora que l'espai públic esdevé, en efecte, un *smart urban space*. En els termes emprats per Soja, la *Smart City* es configuraria en el sobredimensionament i l'articulació de la *Cosmòpoli* (ciutat-marca global) i la *Simcity* (ciutat simulada). No per esborrar els altres plans de realitat urbana existents, però sí per sobresignificar-los, per reelaborar la trama semiològica de la ciutat en funció de nous discursos i noves visibilitats⁴³⁸.

[8] El civisme. Els discursos de l'emprenedoria, la flexibilitat, la resiliència i la innovació han emergit en època global per bastir el marc vital que *homologa* les noves formes d'empresa, de la ciutat-projecte i del jo-marca. Són el revers d'un aprofundiment en els processos de privatització i precarització de l'existència. En aquest context, es pot dir que les formes pràctiques i discursives del civisme, àmbit en el qual Barcelona ha esdevingut model, són coherents amb aquells discursos. Així, el civisme és, en bona mesura, el contrapès regulador necessari en els espais fragmentaris de la ciutat difusa⁴³⁹, en els espais insegurs de la ciutat-empresa productora de desigualtat social. Les connexions i el trànsit, tant a la xarxa com en l'entorn de la ciutat, han de ser nets i segurs en la mesura del possible. L'any 2009, el que aleshores era alcalde de Barcelona declarava que l'espai públic ha de ser «ordenado, seguro, limpio, cívico, de calidad y de libertad»⁴⁴⁰. En l'escenari urbà el civisme és, abans que res, un discurs securificador i una determinació normativa, en tant que pauta les conductes que la figura del ciutadà "assumeix" com a òptimes. Indica, doncs, com usar la ciutat de forma cívica. El discurs del civisme és en gran part normatiu, però vol idealment que la norma sigui internalitzada per tal de no comprometre explícitament els límits de la llibertat ciutadana i democràtica. En aquest sentit, el civisme fa de cada ciutadà –en la mesura en

⁴³⁸ En relació a una problematització dels mites associats al discurs asèptic de la Smart City, cf. M. Fernández (2014), La desil·lusió de les 'smart cities'. Està passant, però no en la manera en què ens ho van explicar. *Papers*, n. 57, pp. 71-79.

⁴³⁹ Per a una caracterització de la "ciutat difusa", v. H. Capel. *Redes, chabolas y rascacielos...*, art. cit., pp. 199-205.

⁴⁴⁰ Jordi Hereu, en article publicat a *El País*, 17/09/2009. Hereu era alcalde des de 2006, any en què es va implementar la modèlica Ordenança Cívica de Barcelona.

què en un o altre grau participa del projecte de ciutat que “tots movem”⁴⁴¹– una potencial “càmera de vigilància cívica”: tant a través de la mirada com de les càmeres que du amb els dispositius mòbils.

A Barcelona el civisme ha esdevingut un valor afegit indiscutible de la seva marca. Com a discurs s’estén doncs cap a fora, com a element que suma en el valor d’atractabilitat de turisme i negocis; i s’estén cap endins, com a valor cultural que els barcelonins poden apropiarse. Però el civisme és més que un discurs, la qual cosa es fa patent en els recursos invertits per publicitar-lo i per desplegar-lo com a dispositiu sociotècnic i també cultural, és a dir, com a *norma cívica* i com a *cultura cívica*⁴⁴².

Més enllà de l’actualitat o eficàcia de la cèlebre Ordenança Cívica de Barcelona de 2006⁴⁴³, el fet rellevant és que en ella hi trobem un ideari de civisme prou reeixit i consolidat. Es basa en tres eixos fonamentals que recorren el text en forma de fils conductors: seguretat, circulació i preservació del paisatge. En això consisteix la disposició tècnica del civisme i legitima, en efecte, tota una sèrie de pràctiques de control de l’espai urbà; legitima, de fet, formes d’expulsió o exclusió de les existències que viuen en els marges –o al marge– de la ciutadania. Civisme: seguretat i circulació es fan força coherents, doncs, amb la necessitat de preservar el paisatge en una ciutat-escenari en la qual els ciutadans són *figurants*.

Però a més de la disposició tècnica del civisme, la qual regula explícitament les conductes dels ciutadans en l’espai públic urbà, hi ha la seva disposició cultural, la qual s’esmenta recurrentment en els discursos de la ciutat-marca, però que en la praxi quotidiana esdevé tàcita per part dels individus que exerceixen conscientment *la figura de ciutadà* –en el sentit esmentat més amunt–. Això es possible perquè no es mostra com a imposició, sinó que és la ciutat com a subjecte la que diu *com ha de ser* el seu espai públic. D’una o altra manera, aquest macrosubjecte parla a través de la forma de ciutadania que els individus ocupen per tal de conduir les seves vides privades. El civisme *s’incorpora*, així, en el cos ciutadà. En aquest sentit, la cultura cívica és una idea reguladora que, en internalitzar-se, disposa la figura del ciutadà en l’espai públic urbà

⁴⁴¹ “Tots movem Barcelona” és el lema de la campanya publicitària de Transports Metropolitans de Barcelona, principal operador del transport públic a l’àrea metropolitana de la ciutat. Campanya implementada l’any 2004.

⁴⁴² Aquest doble vessant és palès en la web del civisme que l’Ajuntament de Barcelona ha disposat per als ciutadans: <<http://w110.bcn.cat/portal/site/Civisme>>

⁴⁴³ “Ordenança de mesures per fomentar i garantir la convivència ciutadana a l’espai públic de Barcelona”. El text consolidat està disponible en línia a la web del civisme de l’Ajuntament de Barcelona: <<http://w110.bcn.cat/fitxers/ajuntament/consolidadescat/convivencia.429.pdf>>

regulant el que es pot dir i fer. D'altra banda, la norma cívica incorporada no afecta només la conducta pròpia des del moment que s'exerceix també vigilant els altres i l'entorn; en aquest sentit, avui no resulta estrany en el nostre entorn el fet que ajuntaments i entitats posin al servei dels ciutadans "telèfons del civisme" o recursos similars per tal d'"animar-los" a denunciar conductes incíviques⁴⁴⁴.

Des d'aquests plantejaments, es pot afirmar que el dispositiu cívic és profundament despolititzador. En els termes en què hem caracteritzat la figura del ciutadà a partir de processos de privatització i precarització de l'existència, d'empresarització de les vides privades, i dels processos que el projecten en el pla formal i *desespacialitzat* d'"allò democràtic", ja estem parlant d'una figura despolititzada en tant que no hi ha espais diferencials de politització, sinó escenaris disponibles per a la participació en la política normalitzada. El civisme accentua el fet despolititzador quan, a més, s'incorpora la norma que prescriu –si més no com a convenient o raonable– la desocupació del carrer com a exterioritat, a canvi de la pacificació dels carrers, els quals poden esdevenir, aleshores, extensió de la interioritat de les vides privades que miren, transiten, consumeixen, participen, opinen. En certa manera, l'ideal de carrer interior es realitza en els que Benjamin hauria pogut reconèixer com a "passatges"⁴⁴⁵: en aquests grans megacentres comercials i d'oci que es distribueixen com a nodes en la xarxa urbana, amb els seus carrers interiors imitant una exterioritat aquí conjurada. Carrers asèptics, ordenats, segurs, lluminosos. Escenaris que ofereixen paquets de vivències –comprar, menjar, jugar, anar al cine, etc.– i una socialitat que és l'efecte de compartir el propi escenari amb la multitud de les vides privades que hi són en trànsit. Es realitza, així, una

⁴⁴⁴ L'any 2009 l'Ajuntament de Badalona va posar en marxa un sistema "pioner" de denúncies per incivisme a través de missatges de telèfon mòbil. Detall de la notícia a la web de la Corporació Catalana de Mitjans Audiovisuais: <<http://www.ccma.cat/324/Badalona-posa-en-marxa-un-sistema-dSMS-per-combatre-lincivisme/noticia/402439/>>

El juliol de 2012, l'empresa Ferrocarrils de la Generalitat de Catalunya presentava una aplicació per a telèfons mòbils per tal que els seus usuaris puguin denunciar conductes incíviques. Detall de la notícia a El Periódico: <<http://www.elperiodico.cat/ca/noticias/societat/ferrocarrils-insta-passatgers-denunciar-incivisme-telefon-mobil-2145641#>>

D'altra banda, cal no oblidar que a Barcelona, el "telèfon del civisme" que l'Ajuntament posa a disposició dels ciutadans es presenta com una «eina de col·laboració imprescindible» per al foment del civisme i, entre d'altres objectius, per al manteniment i *control* de l'espai urbà. Informació del servei en línia: <<http://www.bcn.cat/telefoncivisme/catala/welcome.htm>>

L'Ajuntament disposa, a més, altres recursos implantats explícitament «per denunciar les molèsties que provoca la convivència diària entre veïns». Informació del servei en línia:

<<http://w30.bcn.es/APPS/portaltramits/portal/channel/default.html?&stpid=2010000044&style=ciudadana>>

⁴⁴⁵ «Pasajes: casas, galerías que no tienen un lado de fuera. Como los sueños.» W. Benjamin (1927-1940), *Libro de los Pasajes*, Madrid: Akal, p. 835.

con-vivència cívica en un *cosmos* compartible⁴⁴⁶; en una altra forma de *privatopia* on es confon públic i privat, exterior i interior, i on la vigilància acostuma per defecte a ser subtil, electrònica, distant. En aquests carrers interiors, ideals de l'imaginari cívic, la conducta incívica no hi cap, i, si s'hi infiltra, és expulsada, «encerrando fuera a los demás (de más)»⁴⁴⁷.

Aquest a fora, però, no és un a fora absolut perquè no hi ha un altre món o un recurs transcendent que permeti sortir d'aquesta realitat per confrontar-la *in toto*. És un a fora relatiu que indica els mecanismes d'exclusió o invisibilització amb què operen els règims discursius i de visualitat de la ciutat-projecte que és marca global i suport de la societat-xarxa. Podem pensar una actualització de cert sentit dels espais heterotòpics de Foucault en relació a espacialitats fixes que serien en realitat *contraespacialitats*: el costat opac d'un mirall, indicador d'allò exclòs de l'ordre espacial visible; els centres d'internament d'estrangers, posem per cas, avui estesos per Europa, i amb presència també a la Barcelona cívica. Però aquestes espacialitats fixes no poden donar compte del conjunt de mecanismes d'exclusió i invisibilització a la ciutat-marca. En realitat, quan el civisme "tanca a fora", el que fa es *desplaçar* –deixar sense "plaça" i moure– allò que convé invisibilitzar o expulsar. A la ciutat difusa aquests desplaçaments discorren pels intersticis entre escenaris fragmentats, per zones urbanísticament "fosques" o "desordenades": barris o carrers en marges intraurbans difusos, *no-llocs* adherits a grans vies urbanes o grans equipaments, etc. Però els desplaçats, presències *cívicament* incòmodes, compareixen en els diversos centres de la trama urbana. Aleshores, el mecanisme cívic operatiu es la paisatgització provisional d'aquests "elements dissonants" (com els *sense-sostre*, els quals habitualment són competents en la seva "incivilitat" en moure's constantment per tal de no ser "desplaçats" per les forces de *l'ordre públic*). En una altra escala, els processos de gentrificació promouen un altre tipus de desplaçaments. De fet, no resolen problemes urbanístics i socials dels vells residents –sovint *residents vells* i amb pocs recursos–: problemes i grups de residents són fragmentats, dispersats i desplaçats. L'espai gentrificat i "reordenat" esdevé plaça guanyada per a la marca. El civisme s'implanta i estén amb facilitat en aquests nous escenaris. Quan processos com els de gentrificació són assumits per la ciutadania com a

⁴⁴⁶ Cf. M. Delgado, *El espacio público como ideología*, ed. cit. p. 51. Quant a la con-vivència, em remeto a la noció de vivència (*Erlebnis*) que Benjamin confronta a la d'experiència (*Erfahrung*): vid. supra, cap. 4.3.3.

⁴⁴⁷ Faig servir aquí l'expressió amb què A. Dávila titula el capítol ja citat sobre securització urbana (vid. supra, nota a peu de pàgina núm. 407).

evolucions *naturals* de la marca de la ciutat, aleshores podem dir que el civisme és una gentrificació de l'ànima ciutadana⁴⁴⁸.

Idealment la cultura cívica és *cosmètica*, un ordre embellidor. Però cal pensar el civisme com la cara urbana i neta d'altres formes de securització i pacificació que, tenint presència en els entorns urbans, responen a dinàmiques en escales més àmplies, estatals o internacionals. Em remeto als plantejaments exposats anteriorment sobre l'estat-guerra per esmentar ara les pràctiques que s'emparen en lleis d'estrangeria i immigració, codis penals, lleis de seguretat ciutadana i acords internacionals de seguretat: vigilància de fronteres –i murs fronterers militaritzats–, operacions policials antiimmigració i antiterroristes, accions antidisturbis, sistemes urbans de vigilància electrònica, etc. Aquestes pràctiques són condició de possibilitat per a l'espai públic urbà securificat que ha de sostenir –també tècnicament– una cultura del civisme. No és el mateix *segur* que *securificat*, i és en la indistinció d'aquests termes, amb la qual el segon pren el nom del primer, que el civisme pot mostrar-se com a aptitud i competència políticament neutral i desitjable, com en un altre àmbit era el cas de la noció d'emprenedoria que ja hem tractat. Les formes en què es realitza efectivament el civisme, el seu conjunt de pràctiques i discursos, indica a qui i a què serveix el projecte de ciutat, i al seu torn, la *forma urbana* existent.

Parlar d'un conformisme cívica, doncs, és atendre al civisme com a forma. Una forma que es vincula amb un conjunt de formes que es *co-impliquen*: les formes de la ciutat i el seu espai públic, les formes de la ciutadania i “allò democràtic”, les formes del capitalisme global i la glocalització. El conformisme cívica és conformar-se acríticament a la forma cívica i, en una o altra mesura, a les formes amb què aquesta es coimplica.

6.3. Breu recapitulació per prologar obertures

Quant a la ciutat com a espai de conformació, l'*escenari* que he plantejat fins aquí pot resultar en certa manera desolador o, si més no, insinuar una mena de determinisme urbanístic inapel·lable. No es tracta d'això, però viure el context geohistòric d'una ciutat com Barcelona aconsella abordar la qüestió del conformisme seriosament. Conscient que tot esquema o model implica una reducció de complexitat, puc dir que l'objectiu

⁴⁴⁸ D'altra banda, cal evitar visions reductives sobre els processos de gentrificació, sobre els col·lectius gentrificadors (molts cops associats a la figura del yuppie) i gentrificats. Cf. G.Rose, *Feminism and Geography*, ed. cit., pp. 133 i ss.

d'haver esquematitzat la ciutat-escenari és triple: en primer lloc, posar en joc la constel·lació conceptual elaborada en capítols precedents; després, posar de relleu i emfasitzar una sèrie d'elements que permeten abordar la ciutat com a problema des d'una posició que articula espai i processos de conformació; finalment, disposar aquest esquema per a un exercici d'obertura i desplaçaments. Per tant, l'esquema no conté cap ànim clausurador: és hipotètic, recull material conceptual elaborat i s'obre a una posterior elaboració i problematització.

Abans d'abordar obertures en el proper capítol, però, crec que convé fer recapitulació de qüestió de la ciutat com a espai de conformació. D'entrada vull destacar que no hi cap un judici de valoració en l'afirmació que la ciutat és un espai de conformació. Formava part d'una precaució inicial en aquest treball constatar que hi ha processos de conformació i modes de conformisme, en sentit ampli, com a fets inherents a la vida social. Vivim en formes de vida social i cultural, i habitem formes espaciotemporals. Ens hi conformem i les conformem. Des d'aquest plantejament general i abstracte no hi ha *problema* més enllà de clàssiques temàtiques disciplinàries en l'àmbit de les ciències socials. Es poden indicar problemàtiques socials i polítiques quan ens movem en el terreny de les materialitats i espais de les formes de vida presents. És des d'aquí, i articulant els conceptes de *forma*, *espai* (desespacialització) i *política* (despolització), que podem justament *donar forma* a lògiques, ordres, processos i dinàmiques que, en els modes de vida social actuals, tendeixen a esborrar-se com a *formes efectives i conformadores* que són, a naturalitzar-se en l'entorn o a normalitzar-se en el discórrer de la vida quotidiana. Sense assenyalar i abordar aquestes *formes* –en la seva immanència, contingència, obertura, inacabament, relativitat⁴⁴⁹– molts dels seus efectes apareixen fragmentats, desconnectats, com a qüestions *privades* o relatives a *mons privats*.

Les nocions d'*escenari naturalitzat* i *paisatge construït* cobren una rellevància específica en la forma urbana, en les ciutats que habitem i de les quals ens fem usuaris competents mentre hi aprenem les formes genèriques i compartides d'experiència; una experiència conformada a allò urbà i amb la qual tractem amb el món. Convé tenir present aquí aquella articulació entre *el silenci dels usuaris* i *el soroll de la ciutat* que Lefebvre i Anders, respectivament, assenyalaven com a problemes seriosos, no de la vida urbana en si mateixa, si no de la vida en *una* forma urbana que, conformada geohistòricament a

⁴⁴⁹ És a dir, en l'ús del concepte de forma acotat en el cap. 2, i que és –cal insistir-hi– el que permet bastir la noció de conformisme emprada en aquest treball.

les formes del capitalisme, ha significat l'expropiació permanent de la ciutat als individus que hi viuen⁴⁵⁰.

I tot i això, proclamem la nostra ciutadania, figura que se sosté en els aires globalment turbulents d'allò democràtic, desespacialitzada. Conformada i despolititzada. Fins que es produeixen desocupacions de l'ordre "natural"...

⁴⁵⁰ Vid. supra, p. 130.

7. ESPAIS DE POLITITZACIÓ

Rares vegades els llocs estan lliures de confrontació.
S'han de construir políticament com a tals.

Doreen MASSEY, *December 2011, London*

Així doncs, en aquest darrer capítol correspon pensar el revers dels modes i espais de conformació en època global. Ara bé, això no ens permetrà anar massa més lluny d'assajar obertures. El revers d'una problemàtica complexa no pot ser una clausura, no pot delimitar presumptes "solucions" que clouen la qüestió. Cal reprendre aquell advertiment d'Anders al qual recorriem a l'inici d'aquest treball: el conformisme no demana una solució, sinó mostrar-lo, assenyalar els seus complexos modes, evitar simplificacions i confrontar-s'hi, sabent que –avui també– és aquí mateix i «es produeix sense terror». Ja ho hem vist: allò que resulta afectat pels fenòmens del conformisme i la despolitització no és un o altre pla de la vida social, un o altre col·lectiu o estrat social, sinó l'existència mateixa, començant per les formes d'experiència que –a la ciutat i en els *escenaris* de la globalitat– conformen els nostres modes compartits de pensar, de fer i de parlar, de relacionar-nos i de moure'ns. En època global es reproduïx en modes propis l'abstracció/separació de l'espai de l'*ex-sistència*, de manera que els individus condueixen la seva vida privada com a usuaris –"silenciosos", deia Lefebvre– dels espais socials; la mateixa forma urbana i els escenaris globals del seu espai públic han esdevingut espais de conformació, al seu torn conformats a unes formes del capitalisme global inaparents, des-limitades, naturalitzades en un escenari d'escenaris multidiversos.

Pensar la subversió d'un conformisme multiforme i que no es diu, no s'escolta, no es veu, és confrontar-se amb una obertura radical i amb el desordre de la diferència, amb l'exterioritat de l'espai diferencial; és anar més enllà del soroll de fons instal·lat en aquests escenaris naturalitzats per tal de copsar i distingir veus i paraules que no es deixen capturar per la màquina semiològica dels discursos de la globalitat, els quals tendeixen a mostrar-se com a dipositaris de tots els possibles.

En l'àmbit de la teoria social es pot viure com un problema el fet que la praxi, l'experiència, no es deixi ensinistrar o enllaunar per produir *aprioris*, per donar receptes. I els espais de politització són, en primera i darrera instància, espais d'experiència, pràctics. La producció d'espais comuns de politització és, al seu torn, la *producció política*

d'espais i llocs de i per a allò comú. El caire polític emergeix en una praxi, en l'experiència mateixa. És en les condicions d'aquesta dimensió *poètica* de la praxi política que podem centrar-nos per tal d'assajar obertures més enllà dels espais de conformació. La proposta es fer-ho en tres punts que giren al voltant d'això que, seguint Lefebvre, hem anomenat "espai diferencial": això més proper que ens constitueix com a existències i, alhora, allò més llunyà, en tant que és abstret efectivament en els escenaris disponibles per a la vida social i urbana. En primer lloc, es tracta d'efectuar desplaçaments a partir d'aquells elements que, en el capítol precedent, he proposat com a constitutius d'una Ciutat Escenari. En segon lloc, es tracta de pensar la copertinença irreductible entre espai i diferència –més enllà de la seva separació i abstracció modernes i heretades per les formes de saber preeminents en època global– com a condició per a la producció d'espais de politització. Finalment, es tracta de pensar què implica prendre una posició política i crítica com a condició per a la producció de (contra)topografies polítiques en el nostre context present.

7.1. Una ciutat de llocs a la Ciutat Escenari

La ciutat-escenari dels projectes és *imponent*. S'imposa com forma i com a imatge. Però això implica, com havíem vist, un treball permanent sobre les materialitats i heterogeneïtats que simultaniegen a la ciutat. Històricament, la conformació de la forma urbana sempre es produeix en tensió amb altres formes latents o actives de pensar, dir i fer la ciutat. En els darrers anys, especialment des de la crisi financera de 2008, ha proliferat tota una sèrie de pràctiques que podríem dir que no són homologables a la ciutat dels grans projectes. Les pràctiques cooperatives i col·laboratives, les formes d'autogestió i economia solidària en diversos àmbits (consum, laboral, habitatge, etc.), i el que en definitiva en podem dir "lògiques del comú", no són pas noves –i de fet, a Barcelona tenen una llarga història⁴⁵¹–, però s'han revitalitzat i resignificat en aquest context generalitzat de vulnerabilització i precarització de les vides privades que habiten la ciutat. És en aquests termes que podem dir que una *ciutat de llocs* tensa o impugna les formes de la ciutat-escenari.

⁴⁵¹ En donen una idea, per exemple, els següents textos: M. Dalmau, I. Miro (2010) *Les cooperatives obreres de Sants (1870-1939)*, Barcelona: La Ciutat Invisible; Ch. Ealham (2005), *La lucha por Barcelona: clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Madrid: Alianza; C. Larrea, M. Tatjer (eds.) (2010), *Barraques: la Barcelona informal del segle XX*, Barcelona: Museu d'Història de Barcelona; A. Castells (1993), *Les col·lectivitzacions a Barcelona (1936-1939)*, Barcelona: Hacer; I. Bordetas (2012) *Nosotros somos los que hemos hecho esta ciudad*. Tesis doctoral. Univ. Autònoma Barcelona. Dpt. Ha. Moderna i Contemporània. [En línia] [Consulta: octubre de 2013]: <<http://www.tdx.cat/handle/10803/96186>>

Una ciutat de llocs no seria merament una *altra* ciutat, o un model simètricament oposable al primer. Es tractaria, més aviat, de maneres de pensar, dir i fer la ciutat, de pràctiques i conceptes que tensen o que signifiquen un desplaçament de les formes preeminents (socials, culturals, econòmiques, simbòliques, etc.) de la ciutat-escenari; més que *una* forma, seria un complex de formes diferencials. És important aquesta darrera matisació: tal com vèiem amb el parell espai/lloc en el seu moment, *lloc* i *escenari* no estan necessàriament en una relació dialèctica i d'oposició. Caldria evitar, aquí, una lectura dicotòmica. A més de l'ús conceptual que he acotat per a la noció de lloc, crec que cal tenir en compte la crítica que Soja fa en aquest sentit a Castells i la confrontació categorial que aquest proposa, per a la "societat informacional", amb el parell *espais de fluxos – espais de llocs*. Per a Castells, els primers se signifiquen com els espais desterritorialitzats dels nous poders globals informacionals i financers, tot condicionant una fragmentació i desarticulació d'espais socials locals. Així, es faria palesa «la separación entre flujos funcionales y lugares históricamente determinados como dos esferas diversas de la experiencia humana. La gente vive en lugares, el poder domina mediante flujos»⁴⁵². Per a Soja, aquesta separació dicotòmica és una reducció de complexitat, d'entrada, "espacial": situar "el poder" en el pla *funcional* i aparentment *ahistòric* d'un espai de fluxos oposat i dominant sobre els *disfuncionals* llocs *històrics* dificulta l'anàlisi d'una realitat sociourbana global complexa, on funcions, espais, temps, processos, esdeveniments, discursos i pràctiques no s'esgoten, ni de bon tros, en una polarització com aquesta.

La proposta per pensar una ciutat de llocs, doncs, se situa en els *desplaçaments* en terreny obert respecte d'aquells vuit elements que caracteritzarien la ciutat-escenari. En els apartats posteriors, es tractarà de seguir les obertures aquí plantejades.

[1. Unitat]. Davant la unitat que remet a un Ordre/Imatge/Forma, en una ciutat de llocs la unitat fa més aviat referència a un complex de diferències, de llocs vinculats per experiències de coexistència –que inclouen conflictes i antagonismes, a més de formes de complicitat o cohesió–, per contextos geohistòrics comuns, per unes necessitats materials i unes maneres de fer en relació a qüestions diverses (habitatge, mobilitat, formes de relació i organització social, consum, etc.). En aquest sentit, la noció d'ordre no refereix a un esquema de poder, racional i/o lògic que s'aplica sobre la realitat, sinó a *formes d'ordenar* que són contingents, inacabades i en procés permanent

⁴⁵² M. Castells, *La ciudad informacional...*, ed. cit., p. 485. La crítica d'E. Soja: *Postmetrópolis*, ed. cit., p. 308-309.

d'experimentació i transformació perquè emergeixen en relació a necessitats o problemes diversos per als quals no es disposa a priori d'una solució *tècnica*. Aleshores, 'formes d'ordenar' no vol dir que no responguin a certes lògiques, sinó que no estan a priori sobredeterminades per un ordre o lògica preeminent i naturalment conformadora.

[2. Règim de visualitat]. Davant del predomini d'un règim de visualitat, en una ciutat de llocs afloren ordres de sensibilitat diversos. No hi ha una preeminència de l'ull alhora de copsar i aprehendre la ciutat, sinó *cossos* en els espais diferencials, heterotòpics, que afecten i són afectats amb i des de tots els registres de la sensibilitat. S'obre així la ciutat a formes d'experiència i de percepció –limitades en la ciutat-escenari– i per tant, la possibilitat d'altres formes d'ordenar, altres formes de pensar, dir i fer la ciutat. Des d'aquestes, es fan patents els efectes dels processos de privatització i precarització de l'existència, així com les diverses formes de vulnerabilitat que impliquen. Ara bé, cal assumir que es parteix d'una experiència empobrida en tant que fortament conformada, i el fet que, respecte als esquemes perceptius que han evolucionat i s'han generalitzat amb la ciutat-escenari, cal desaprendre i aprendre de nou. Desconformar-se en els espais de l'*exterioritat* per tal d'assajar nous ordres, de fer-ne *experiència*. Sense garanties, des del no-saber i des de l'assumpció que no hi ha un model d'"experiència autèntica". S'impugna, doncs, la idea d'una "ciutadania" que es fa competent en l'ús adequat i cívic de la ciutat-per-al-projecte; i s'impugna, en aquest sentit, el sobredimensionament de la competència lectora/semiològica de l'usuari de la ciutat que la llegeix/interpreta com un manual d'instruccions que no compareix com a tal, però que és a sota o al darrere de cada escenari. La figura del ciutadà té una mirada conformada. Desespacialització i neutralització d'allò polític han de ser confrontades des d'altres ordres *estètics*: formes de la sensibilitat (*aisthesis*) no sotmeses a un règim i una jerarquia de la sensibilitat, a una museïtzació de les *arts* –maneres, habilitats, destreses– i formes de vida *concebibles* i *disponibles*⁴⁵³. Els *cossos* afecten i s'afecten també amb allò que no està en els escenaris de visibilitat, però que travessen l'*ex-sistència*. Davant l'estetització de la marca visible de la ciutat i del ciutadà mobilitzat, a la ciutat de llocs emergeixen en els espais diferencials altres ordres estètics que són polítics; altres ordres polítics que *incorporen* una obertura *aisthesica*.

⁴⁵³ En els àmbits estètics, pròpiament, es fa patent la tensió o, si més no, el decalatge entre les formes visibles/visibilitzades de "l'art" i "la cultura" que es mouen sobre la xarxa de la ciutat-marca i dels circuits globals homologats i, d'altra banda, noves pràctiques estètiques que desborden aquelles formes i les seves lògiques, fent xarxes en altres modes, sovint des d'espais força precaris. Cf. R. Deutsche, *Evictions...*, op. cit., esp. el capítol que du el significatiu títol "Agoraphobia", pp. 269 i ss.

[3. Escenari]. Davant la ciutat com a escenari d'escenaris disponibles, una ciutat de llocs es produeix en els espais diferencials de l'exterioritat, és a dir, aquells no homologats des de lògiques (modernes, globals, capitalistes) de la *privació* –privatització de l'existència, privació de la capacitat de produir espais comuns—. Espais travessats i constituïts per diferències i heterogeneïtats, conflictes, antagonismes, complicitats, etc. Així com l'escenari és espai de comportaments i conductes, de formes disponibles de conducció de la vida, un lloc és espai d'experiència, d'ex-posició. Una ciutat de llocs emergeix, aleshores, com una trama complexa d'*heterotopoi*. Ara bé, l'espai ha quedat històricament reduït per l'abstracció i formalització per a la seva planificació i gestió en un pla homològic. Diferència i espai pateixen una decisiva transformació en el seu estatut ontològic per esdevenir, respectivament, diferències homologades i escenaris disponibles. Per això, per tal de pensar una ciutat de llocs, cal redefinir políticament la noció de lloc, el qual és espai i diferència. No es tracta d'un punt localitzable en un plànol; tampoc un espai comunitari predefinit per identitats o propietats compartides. Els llocs no pressuposen una identitat, sinó que, emergint en espais de diferència, es fan des de formes de coexistència en contextos geohistòrics concrets. Són textures espaciotemporals, espais comuns produïts en la confrontació de maneres de pensar, de dir i de fer en relació a problemes o necessitats materials. Construir un lloc implica, abans que res, fer experiència d'un *ells* diferencial a partir del qual pot emergir un *nosaltres* que no és agregat d'idèntics, sinó trama de *diferents* co-implicats en espais materials comuns, amb afeccions i problemàtiques comunes⁴⁵⁴. Tal com no pressuposen la identitat, tampoc no impliquen el consens. Els llocs no són espais donats, sinó *fent-se*. Espais d'experiència comuna, del *co-munus* que desborda els estats d'*immunització* social heretats. El lloc es co-implica amb la producció efectiva d'espais comuns i, per tant, amb potencials espais de politització, quan allò que *mou* no és pas la mobilització global, sinó la transformació dels seus escenaris.

[4. Gestió tècnica de la ciutat]. Davant la gestió tècnica de la ciutat, en una ciutat de llocs no hi ha discursos sobredeterminadors que delimiten *a priori* què es pot fer, dir i pensar a la ciutat, sinó que els discursos de la ciutat estan vinculats a (al servei de) lògiques on dir-fer-pensar estan en un mateix pla respecte de problemes reals i materials. Davant dels sabers experts i tècnics i dels seus objectius tecnicoeconòmics que apliquen solucions prefabricades i a distància, hi ha una confrontació amb problemes: es parteix d'un *no-saber* i de sabers diferencials –davant un problema material, d'habitatge, econòmic, d'accessibilitat o mobilitat, de dependència social, etc.—. Allò rellevant, doncs,

⁴⁵⁴ Sobre aquesta *ex-periència* de l'*ells*, v. D. Gràcia, "Ellos. Pensar la tierra de nadie", op. cit.

són les preguntes que, en la confrontació amb un problema, cal fer-se d'entrada: a qui i com afecta i coïmplica, amb què i amb qui es compta, quins recursos es poden mobilitzar, en quines escales cal treballar, com es relaciona aquest problema amb d'altres problemes o processos existents, quines resistències o antagonismes revela, etc. És clar que això no exclou una gestió tècnica, una mobilització de sabers i competències, però aquestes esdevenen eines, recursos a emprar *a posteriori*.

[5. Producció i gestió de l'espai urbà]. Davant la delegació normalitzada de la producció i gestió tècnica de l'espai i el territori urbans, en una ciutat de llocs hi ha una reapropiació de les potències i capacitats –històricament expropiades– per a la producció d'espais comuns; producció que gravita a l'entorn de problemes materials que *afecten* en diverses escales i nivells als individus que coexisteixen i *veïnegem* a la ciutat. Es tracta, justament, de desnaturalitzar els espais-escenaris ja fets i disponibles, que ens disposen en certes formes de relació, de moure'ns, de consumir, mirar... Per això la producció d'espais comuns conté un fort potencial de politització. Significa un desafiament a les formes de la privació, de la privatització de l'existència. Amb la producció de l'espai es realitzen formes espaciotemporals i ordres (polítics, socials, econòmics, simbòlics, etc.) travessats per les relacions que emergeixen en la pròpia producció. Per descomptat, no resta al marge de relacions de poder i saber, de formes d'influència social que afavoriran unes o altres formes d'ordenar: la ciutat resta oberta als llocs quan, tot i aquestes relacions i formes fàctiques de poder –que no és sinònim de dominació–, no s'imposa *una* forma urbana d'homologació d'espais i diferències.

[6. Espai públic]. Davant un espai públic urbà que és escenari compartit i espai administrat, normativitzat i de control, en una ciutat de llocs hi ha, en efecte, espais diferencials on emergeixen llocs, espais d'allò comú. Els espais d'allò comú són produïts des de lògiques no privades. Impliquen, sí, formes de cooperació, col·laboració, complicitats, aliances, etc., però no com a efecte d'una comunitat identitària apriorística –aleshores estem parlant d'altres formes existents o històriques de *comunitat*, de *comunió*–, sinó com a possibilitats realitzades en un espai d'exterioritat, de diferència, de conflictes i antagonismes; de confrontació de formes de pensar-dir-fer. Es reconfigura la relació amb allò privat: si l'espai *públic* és un escenari compartit i *participat* per les *vides privades* que conviuen a la ciutat, els espais d'allò comú impliquen existències, cossos que afecten i són afectats en relació a problemes o necessitats materials. En tot cas, es fa força difícil recuperar per a una ciutat de llocs una noció d'espai públic: en primer lloc, perquè aquesta ha estat històricament produïda des de les lògiques

modernes i capitalistes de la privació; en segon lloc, perquè ha esdevingut, per a la ciutat-marca, suport i aparador d'una forma de ciutadania global i cívica que, al seu torn, dóna cobertura a una mobilització global de vides *privades*. Tot i així, justament perquè l'espai públic urbà existent és una realitat, i una realitat que produeix efectes materials en les existències i formes de vida a la ciutat, no és pensable, políticament, la seva negació o abandonament. Pensar contra la neutralització d'allò polític en i de l'espai públic urbà, és a dir, pensar *l'espacialització d'allò polític*, no rau només en la producció d'espais comuns a fora o en els intersticis dels espais de l'ordre públic, sinó en la transformació política d'aquests. Justament, des de les esquerdes i tensions que una ciutat de llocs tramada per formes de pensar, dir i fer diferents i irreductibles, provoquen i exerceixen políticament en fronts diversos.

[7. La figura del ciutadà]. Davant d'una figura formalitzada i conformada de ciutadà, en una ciutat de llocs hi ha "ciudadans/es"⁴⁵⁵ com a cossos que poden desocupar *l'ordre de la ciutadania* per transformar la realitat. Si tant la figura formal del ciutadà com l'espai públic fonamenten i sostenen avui el jo-marca i "allò democràtic" en la ciutat global dels projectes, és al preu de la permanent deslocalització i desmaterialització de la ciutadania. Així, davant d'un pla de ciutat que produeix i gestiona els nostres espais, que des del projecte funcional de ciutat estableix unes formes de vinculació entre ciutadans i que assenyalava alhora els problemes *pertinents* i les seves solucions tècniques, a la ciutat de llocs hi ha una (re)apropiació política per tal de produir i espais i ordres, per ocupar-los i desocupar-los, per establir vincles d'altres formes i assenyalar problemes des d'ordres de sensibilitat diversos, i per tant, des de formes d'experiència obertes, no predeterminades. Ciudadans/es que tenen, doncs, capacitats i forces efectives per *fer llocs*, per *produir espais de politització*. És aleshores que els ciutadans es polititzen: no quan exerceixen la participació ciutadana electoral o quan reivindiquen drets privats en nom d'una ciutadania universal formalitzada en determinats ordres històrics, sinó quan produeixen o s'impliquen des d'un o altre mode d'afecció en espais de politització. Les vivències de la figura del ciutadà que participa –o no– en els escenaris disponibles de la política es poden confrontar, doncs, amb les experiències polítiques dels ciutadans en els espais diferencials d'una ciutat de llocs. Caldrà, en tot cas, prendre una precaució anàloga a la presa amb l'espai públic: en relació a la figura del ciutadà es tractaria més aviat de pensar en termes de tensió –en si mateixa política– que no pas de negació i

⁴⁵⁵ En tot cas, cal distingir entre un terme d'ús comú que designa els habitants de la ciutat i aquesta figura sociojurídica formalitzada. Quant a la desocupació de l'ordre i la figura del ciutadà, cf. el text de S. López Petit (2011): "¿Y si dejamos de ser ciudadanos?". Disponible en línia: <<http://www.espaienblanc.net/Y-si-dejamos-de-ser-ciudadanos.html>>

oposició dialèctica en espera d'una futura superació en una nova forma de ciutadania reconciliada. La *política d'espera* d'una reconciliació sempre diferida associada a esquemes dialèctics no s'avé amb les formes de politització en una ciutat de llocs. D'entrada, perquè una relació dialèctica no s'avé amb un "tercer espai" que, en ser diferencial, no és el *tercer* mediador entre dos, sinó allò altre –no ordinal, la *diferència*– que desborda tota relació dialèctica⁴⁵⁶. Per això allò polític no té una essència ni es resol en un sol front. O dit d'una altra manera: l'*exercici* polític no remet a l'aplicació d'una "racionalitat política", sinó a una *experiència* de politització.

[8. Civisme]. Davant dels discursos que exclouen el carrer i els espais comuns com a llocs de transformació, en una ciutat de llocs la noció de transformació és ja inherent. La transformació de la realitat social no és un potencial dipositat en un subjecte autònom, deslocalitzat, subjecte a dret i més o menys capaç d'associar-se amb altres *vides privades*, sinó que és una força que s'exerceix en espais de politització, llocs comuns produïts en els espais de la diferència. La normativitat del civisme i la cultura cívica han cobrat sentit en una ciutat global que és marca i projecte. És l'ordre amb el qual s'accedeix a un espai que el ciutadà no produeix ni transforma. En una o altra mesura, el civisme "compensa" la neutralització política de la ciutadania global i de la ciutat. En una ciutat de llocs, no té sentit adoptar un ordre prefigurat per a la normalització de conductes en la totalitat d'un espai públic que resta indiferenciat/indiferenciator sota l'aspecte de la diversitat cultural, d'opcions i opinions. Desestimar la idea de civisme no té a veure amb defensar o justificar un incivisme entès com el seu revers; més aviat implica la desnaturalització d'una forma de modelar la idea de *respecte*. El civisme és un patró conformat del "respecte" mínim i exigible als ciutadans que es mouen pels escenaris de l'ordre públic. Desestimar la idea de civisme és la desconformació de la idea de respecte entre éssers coexistents, el qual no rau en una conducta imposada/incorporada en una vida *privada*, sinó en allò que, justament com a existència exposada, és merescut i inalienable. El respecte està vinculat íntimament amb la dignitat –un concepte a la fi polític–; només des del conformisme ho està amb la conducta cívica i la *civilitat*. Benjamin ho advertia en el seu context: des de la nostra experiència empobrida –i empobrida políticament–, allò que cal fer es *descivilitzar-se*⁴⁵⁷. És el mode

⁴⁵⁶ La *trialectica* espacial lefebvriana, adoptada en diverses formes i modulacions des de les posicions de l'*spatial turn*, dona compte, com hem vist en diversos llocs al llarg del treball, d'aquest "tercer espai" o espai diferencial que no permet l'abstracció i reducció dialèctiques. Pròpiament, la dialèctica implica un exercici desespacialitzador sempre que es postula en una o altra forma com una imatge del món. Des d'un pensament espacialitzat es poden concebre les oposicions categorials com a eines, no com a reflexos o models de la realitat.

⁴⁵⁷ Cf. W. Benjamin (1933), "Experiencia y pobreza", en (Id.), *Obras II*, 1, Madrid: Abada, pp. 216-221.

d'accés a l'experiència de politització que cal per a l'autotransformació i per a la transformació del ordres naturalitzats.

Fins aquí, els vuit desplaçaments proposats. De la mateixa manera que no es pot confondre l'esquema de la ciutat-escenari amb la realitat de les ciutats-projecte que sempre el desborden en un o altre sentit, tampoc es pot ara idealitzar una ciutat de llocs. Justament: no es tracta de proposar una *u-topia*, sinó d'espacialitzar el pensament de la ciutat per tal de confrontar-se amb *hetero-topo-logies* irreductibles a l'homologació en un pla. De tensor i desplaçar conceptes, desconformar-los per tal de fer experiència de pensament amb el nostre present. Una ciutat de llocs no es *dissenya*, és un *fent-se* al qual es pot donar sentit polític, un vector que trenca el "vector nul" amb què Lefebvre caracteritzava la forma urbana dominant. Allò comú hi està implicat, no com a solució, sinó com a tasca permanent.

Una ciutat, com Barcelona, pot ser una marca. I pot ser una ciutat de llocs. Avui la ciutat global és l'una i l'altra. I el desafiament es pensar la seva articulació, sota la sospita que esborrar una o altra és defugir el problema. És ben cert que, d'entrada, cal afrontar el desafiament dels discursos de poder preeminentes; aquells que davant el malestar, la indignació i davant d'altres formes de fer, dir i pensar la ciutat, demanen una reducció de complexitat com la que pròpiament s'exerceix des de la ciutat-projecte. Des d'aquest pla es requereix un nom, una altra marca amb la qual poder confrontar-se en terreny propi. Però aquesta és només una part del problema. El desafiament és múltiple: cal articular aquestes maneres de fer heterogènies i diferents que emergeixen en una ciutat de llocs a l'entorn de conceptes comuns: "mínims comuns". Un primer concepte comú passaria per la noció d'espai, aquesta que fa de frontissa entre un escenari i un lloc. D'entrada, per atendre als espais de l'experiència, espais diferencials fora dels escenaris disponibles de la planificació; lluny dels focus amb què la ciutat-escenari visibilitza i invisibilitza, integra i exclou.

7.2. Espai i diferència

Els espais de l'experiència són espais diferencials. Efectivament, en el desenvolupament de la constel·lació conceptual proposada en aquest treball s'articulen i es coimpliquen les nocions d'espai i diferència, però no pas per abstraure-les en un pla *ideo-lògic*. L'experiència –en el sentit de l'*Erfahrung* benjaminiana que havíem vist– es pot dir i pensar, però no es deixa definir teòricament ni postular com a idea. Es produeix un “empobriment de l'experiència” i una “pèrdua de món” –emprant els termes de Benjamin i Arendt ja al·ludits– quan determinades *formes* operen/conformen en modes de *desespacialització* i d'*indiferenciació*. Les formes del capitalisme global i els ordres urbans –amb la forma associada d'espai públic– s'apropien, d'una banda, de la producció d'espacialitats que tendeixen a ocupar tot els espais que habitem, usem, concebem, signifiquem; formes de l'espai que, d'altra banda, anivellen les diferències en un pla homològic, produint una indiferenciació en el pla de l'aparent esclat de diversitat associat a un escenari global. S'aplana, d'una o altra manera, allò que Mendiola anomena «el espesor ontológico de la espacialidad que nos habita»⁴⁵⁸. Desespacialització i indiferenciació s'impliquen mútuament perquè allò esborrat o exclòs és l'*espai diferencial*, és a dir, l'espai/exterioritat travessat per la diferència que constitueix l'*ex-sistència*; i que constitueix, per tant, esdeveniments, individus, llocs. Podem dir el conformisme en aquests termes, ara: és l'efecte de processos de conformació a formes que desespacialitzen i indiferencien, més enllà de l'aparent proliferació d'escenaris per a la diversitat. Per tant, formes despolititzadores en tant que neguen, exclouen o marginen els espais d'experiència/exposició que allò polític requereix, a canvi de *posar a disposició* escenaris per a la política institucionalitzada i normalitzada. És a través de l'articulació conceptual entre experiència, espai i diferència que conformisme i despolitització esdevenen l'un revers de l'altre.

Durant el segle XX, hi ha hagut el que es pot anomenar una 'filosofia de la diferència', i que abastaria fonamentalment autors francesos, com Deleuze, Derrida o Lyotard, amb més o menys ascendència en el plantejament ontològic del segon Heidegger per pensar més enllà de l'*ens*, i en l'ètica de Levinas en la direcció de qüestionar o desplaçar permanentment el subjecte *des de l'Altre*, des d'una alteritat radical i irreductible⁴⁵⁹. En

⁴⁵⁸ I. Mendiola, “La bio(tanato)política moderna y la producción de disponibilidad”, en I. Mendiola (ed.), *Rastros y rostros de la biopolítica*, ed. cit., p. 38.

⁴⁵⁹ Cf. esp. M. Heidegger (1957), *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988; E. Levinas (1961), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 2012; (Id.) (1974), *De otro modo que ser*, Salamanca: Sígueme, 2003.

un exercici de simplificació, es poden esbossar breument indicacions rellevants a l'entorn de la diferència en aquells autors francesos esmentats. En Deleuze⁴⁶⁰, la diferència, allò que cal considerar en la immanència –sense recurs a allò que podria transcendir-la en un o altre mode– es vincularia amb la repetició, la qual no tindria a veure amb una reiteració d'allò idèntic, sinó justament amb una persistència de la diferència mateixa. La diferència no s'oposa a la identitat, sinó que, en el marc no depassable de la finitud de l'existència, es allò que es repeteix en un moviment nietzscheà d'*etern retorn*. Com diu Gianni Vattimo respecte a la diferència en Deleuze, «es una pura noció energètica, asimilable a un desnivel de fuerzas que hace posible los flujos, los procesos de intercambio de la vida»⁴⁶¹. L'accent en el moviment i els fluxos indica aquí la posterior conceptualització d'un espai llis, vectorial, “espai de fluxos” que s'oposaria a un espai estriat de punts fixos. Deleuze desespacialitza la diferència perquè, com havíem vist en el seu moment, pressuposa una abstracció de l'espai⁴⁶².

Quant a Derrida, no es pot deixar de tenir en compte que els seus plantejaments desconstructius s'emmarquen en una primacia de l'escriptura, la qual és justament el substrat latent que indicaria allò ocultat per la pretesa transparència del sentit d'allò present, d'un *logos* que és *presència*. És, doncs, el substrat de la diferència que fa que la presència-amb-sentit sempre difereixi d'ella mateixa. Aquest diferir immanent és el que anomena 'diferència' (*differance*). Per descomptat, es poden extrapolar les virtuts de la *diferència* a d'altres àmbits: en relació a la subjectivitat, és allò que la posaria en relació amb el que sempre l'excedeix, allò que impedeix aquietar el subjecte en una essència logocèntrica⁴⁶³. En tot cas, per a Derrida, aquest *diferir-sempre* refereix a una presència que és un present temporal; de fet, el propi autor parla explícitament de «temporització»⁴⁶⁴. La *diferència* derridiana, inherent a la noció de diferència que posa en joc, queda marcada, doncs, per una preeminència del temps sobre l'espai, per un mode de la desespacialització dels conceptes.

I, finalment, Lyotard, a qui també es pot atribuir una certa operació desespacialitzadora de la diferència, en relació al que anomena com a 'diferend' (*differend*). Com en Derrida, la diferència és tractada en l'àmbit del llenguatge, però ara amb un caire pretesament

⁴⁶⁰ G. Deleuze (1968), *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988, v. esp. 68 i ss.

⁴⁶¹ G. Vattimo (1980), *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1986, p. 215.

⁴⁶² Vid. supra, p. 115-116.

⁴⁶³ Cf. F. Beresñak (2008). La diferencia y el sujeto político. *La Trama de la Comunicación* (Univ. Nacional de Rosario, Argentina), vol. 13, pp. 347-357. [En línia] [Consulta: 09/2012]. Disponible a: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323927063022>>

⁴⁶⁴ J. Derrida (1968), “La diferencia”, en (Id.), *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1989, p. 43.

polític: de l'escriptura passem als judicis. Com abans la *repetició* o la *diferència*, ara la noció de *diferend* condiona el sentit de la diferència. El Lyotard dels anys vuitanta apunta a *la condició postmoderna*⁴⁶⁵ com a marc problemàtic per a l'anàlisi de discursos, pràctiques i institucions de les societats emergents en el capitalisme global. En particular, preocupa a Lyotard la multiplicació de llenguatges heterogenis, una proliferació de "jocs de llenguatge", en els termes del segon Wittgenstein, de qui pren l'enfocament d'una pragmàtica i anàlisi de discursos i sabers. En aquest marc de problemes, el *diferend* indica allò que hauria de mostrar-se com a diferent, fet que no es pot assolir perquè una identitat consolidada tendeix a subsumir tota diferència; aquest *diferend* es produeix, aleshores, quan les instàncies de judici es fonamenten en els règims pragmàtics i discursius d'un ordre dominant. Així, la diferència ve indicada per un conflicte que «no puede zanjarse equitativamente, por faltar una regla de juicio aplicable a las dos argumentaciones»⁴⁶⁶ o, en altres paraules del propi Lyotard, quan «en la diferencia algo "pide" ser puesto en proposiciones y sufre la sinrazón de no poder lograrlo al instante»⁴⁶⁷. Lyotard recorre al judici reflexionant kantianament per, des de l'esfera estètica, traspasar-lo també a la política: cal atendre al cas singular, indeterminat, per tal de poder elaborar un judici a la seva alçada, sense esborrar la diferència que el constitueix. Però, d'una o altra manera, la qüestió de la diferència queda vinculada a una esfera de jocs de llenguatge i de judicis o, millor dit, a un saber crític sobre aquesta esfera. La de Lyotard, com les anteriors, és una aproximació a tenir en compte, és clar, però la qüestió de la diferència no s'escapa en aquest pla, en la tensió entre discurs i sentit, o en la incompatibilitat entre "casos singulars" i jocs de llenguatge disponibles.

En l'elaboració d'un pensament de la diferència des de qüestions de gènere, Françoise Collin, avalua el conjunt de les filosofies de la diferència:

La filosofía misma ha comenzado su "devenir mujer" en las temáticas de lo no uno, de la diferencia o de la *diferancia*, de la diseminación, de la pasividad, del acogimiento, de la receptividad, de la vulnerabilidad, del "no toda", de lo indefinido, de la alteridad radical...

⁴⁶⁵ Expressió que dona títol al cèlebre text amb què inauguraria aquest viratge teòric: J.F. Lyotard (1979), *La condició postmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1987.

⁴⁶⁶ J. F. Lyotard (1983), *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1999, p. 9.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

(...) De ahora en adelante, la verdad está del lado de lo no-uno. Pero esta inversión de valores sigue siendo especulativa. No afecta para nada y ni siquiera concierne la posición efectiva de los hombres y de las mujeres, que se pone así entre paréntesis.⁴⁶⁸

Collin mateixa havia fet un advertiment més amunt: tot i ser tractada des de la diferència dels sexes, la pregunta per “com pot esdevenir si mateix aquell que no és” desborda aquest registre. Aquest desbordament és el que proposo fer ara, tot acompanyant els plantejaments que Collin proposa en el text d'on prové la cita anterior, però també tensant-los cap a terrenys propis en funció d'una lectura interessada. Es tracta d'un text de 1992 que significativament du el títol de “Praxis de la diferencia”, i en el qual l'autora realitza una sèrie de gestos teòrics que, al meu parer, apunten a una espacialització de la diferència que els autors acabats d'esmentar –i sobre els que Collin apunta críticament– no duen a terme. Això em permetrà, efectivament, fer alguns desplaçaments propis en direcció a aquesta espacialització de la diferència.

En primer lloc, i havent esmentat prèviament Derrida i Lyotard, en relació a aquesta “feminització de la veritat” Collin es pregunta si no és pas «un nuevo avatar de la evicción de las mujeres» d'acord amb noves formes i procediments. Diu, aleshores, que «la maximización de una categoría de pensamiento deja a la minoría de la que se la ha tomado en su minorización»⁴⁶⁹. Si ara centrem el focus en l'escenari global, podem afirmar que s'ha produït una maximització d'una noció de diferència que remet a les diferències que s'anivellen en un pla homològic. Es produeix una “evicció” de la diferència des d'un ordre d'in/diferenciació que fa “les diferències” interpretables, codificables i gestionables, alhora que les magnifica. Collin afirma explícitament, a més, que aquella operació és *escènica*: les diferències són posades en un escenari en el qual tots podem ocupar figures disponibles; tots som dones, tots som negres, etc. Diversitat, multiculturalitat, diferències locals i fragmentació prenen el lloc de la diferència, permeten alliberar-se'n. Collin denuncia l'operació dialèctica que encadena el no-u a l'u, i tota tasca teòrica i especulativa que «privilegia la dialéctica sobre la diferencia», però també l'operació que, renunciant a la dialèctica en nom de l'alliberament d'allò sotmès al mateix de sempre, fagocita la diferència en un escenari sobre el qual “les diferències” acaben reproduint un gran joc d'avatars, un espectacle de les diferències sense diferència. Prenent la distinció que Lévi-Strauss va fer en el seu moment entre

⁴⁶⁸ F. Collin, *Praxis de la diferencia*, Barcelona: Icària, 2006, p. 22. Aquest llibre és una antologia de textos que inclou com a primer capítol el text que li dona títol i sobre el qual, com esmento de seguida, centro els propers plantejaments: “Praxis de la diferencia. Notas sobre lo trágico del sujeto” (1992).

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 25.

estratègies antropeòmiques i antropofàgiques⁴⁷⁰, podem dir que l'operació dialèctica especulativa és antropeòmica: en convertir la diferència en l'alteritat de l'u, permet acabar esborrant-la en nom d'un *Altre* universal, com una forma d'expulsió, de "vomitar" allò diferent i, en una o altra mesura, amenaçador; l'altra operació, aparentment antidialèctica, aquella que aposta per l'adveniment de totes les diferències en un nou escenari alliberat, opera inversament, de manera antropofàgica: "es menja" la diferència en el ball en què aquesta figurava ser convidada d'honor. Per a la primera operació, Collin parla explícitament d'*atopia*, una desespacialització requerida quan entra en joc la universalització de la Dona i de l'Altre com a Subjectes. Per a la segona, l'operació desespacialitzadora la podem sobreentendre en l'existència d'un "escenari naturalitzat" per a la pluralitat d'opcions sexuals, culturals i, en general, de formes de vida.

En aquest punt, es pot fer una indicació crítica als plantejaments de Negri i Hardt a *Imperio*: d'una banda, denuncien la dialèctica com a lògica de dominació pròpiament moderna «por relegar la multiplicidad de las diferencias a oposiciones binarias como por la subsiguiente subsunción de estas diferencias en un orden unitario»⁴⁷¹; d'altra banda, però, tot i reivindicar recurrentment una "política de les diferències" i de fer referència a les posicions postcoloniales de Bahba o hooks, entre d'altres, les noves geographies que han de soscar l'Imperi són clarament deutores de l'oposició binària espai lliure – espai estriat de Deleuze i Guattari, és a dir, d'una noció d'espai prou moderna com per escamotejar l'espai de la diferència, com havíem vist en el seu moment.

La constitución de la multitud aparece primeramente como un movimiento espacial que constituye a la multitud en un espacio sin límites. (...) Es el movimiento autónomo el que define el espacio propio de la multitud. (...) Las ciudades de la Tierra se transformarán en grandes depósitos de humanidad cooperadora y locomotoras de la circulación, residencias temporales y redes de distribución masiva de la viviente humanidad. (...) Mediante la circulación la multitud se reapropia de espacio, constituyéndose a sí misma como sujeto activo.⁴⁷²

Es fa difícil conjugar la diferència amb una noció de Multitud-Subjecte que s'activa "autònomament" en un espai definit per la circulació i el moviment, i amb una idea de ciutat concebuda com un gran dipòsit d'humanitat. En denunciar el logos dialèctic, Hardt i Negri citen unes paraules de bell hooks, en el sentit que una pràctica radical de la

⁴⁷⁰ Cf. C. Lévi-Strauss (1955), *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós, 1988, p. 441 i ss. Com assenyala ell mateix, l'expressió 'èmica' prové del grec *emein*, 'vomitar'.

⁴⁷¹ M. Hardt, A. Negri, *Imperio*, ed. cit., p. 122.

⁴⁷² *Ibid*, p. 345. Quant a la crítica de l'espai binari de Deleuze i Guattari, vid. supra, p. 115-116.

política de la diferència ha d'incorporar les veus dels desplaçats, marginats, explotats i oprimits. En un exercici crític proper als gestos teòrics de Collin, podem girar contra Hardt i Negri les línies que la pròpia hooks escriu tot just després (literalment) de les esmentades per ells mateixos:

És tristament irònic que el discurs contemporani que més parla d'heterogeneïtat, de subjecte descentrat, que proclama avenços que han de permetre el reconeixement de l'Alteritat, dirigeixi principalment la seva veu crítica a una audiència especialitzada amb qui comparteix un llenguatge comú, arrelat en les narratives dominants que vol desafiar. Si un pensament postmodern radical ha de tenir impacte transformador, aleshores el trencament crític amb la noció d'"autoritat" com a "domini sobre" no pot ser un mer mecanisme retòric.⁴⁷³

Es poden dirigir els discursos més punxants i críticament elaborats contra tot un imperi, però si es reproduïx un palimpsest espacial, una evicció de la diferència, aleshores queda com un gest enlaire, especialment i cruament per a tots aquells individus i formes afectats per l'esborrament, pel desplaçament. Ens podem preguntar: com és "incorporada" la veu de hooks en un text com *Imperio*? Ressonen aquí aquelles crítiques que Rose, Massey o Deutsche dirigien contra Harvey i a Soja en tant que "autors", figures d'"autoritat". Determinades racionalitats geohistòriques han bastit la figura de l'autor sobre un ideal de subjecte autònom; un pensament de la diferència, i per tant, un pensament espacialitzat, en canvi, no pot sinó impugnar aquesta figura de l'autor. En molts discursos "autorials" de la diferència «hi ha escàndol» –podem dir amb una expressió de la pròpia Collin–, però no pel que presumptament promouen amb allò que diuen, sinó «el escàndalo de todo pensamiento filosófico que se aparta y se dispensa de lo político»⁴⁷⁴; si més no, en una o altra mesura.

El pensament de la diferència és pròpiament polític perquè *les diferències no es resolen*. En aquest sentit, Collin adverteix contra una tendència a identificar les diferències amb els efectes de la dominació en què es troben històricament. Les lluites contra les formes de dominació es produeixen per acabar amb les relacions que sostenen la dominació, no pas per resoldre les diferències que, d'altra banda, ens constitueixen com a existències. O dit d'una altra manera, "resoldre les diferències" pot encobrir justament formes de

⁴⁷³ «It is sadly ironic that the contemporary discourse which talks the most about heterogeneity, the decentered subject, declaring breakthroughs that allow recognition of Otherness, still directs its critical voice primarily to a specializes audience that shares a common language rooted in the very master narratives it claims to challenge. If radical postmodernist thinking is to have a transformative impact, then a critical break with the notion of "authority" and "mastery over" must not simply be a rhetorical device.» bell hooks (1990), *Yearning. Race, gender and cultural politics*, Boston (MA): South End Press, p. 25..

⁴⁷⁴ F. Collin, *Praxis de la diferencia*, ed. cit., p. 29.

dominació, malgrat que aquesta resolució dibuixi un horitzó de consens on tothom és, a priori, igual. La modernitat, des d'aquesta igualtat formal apriorística, ha dissimulat un decalatge "escandalós" amb les múltiples formes i nivells de desigualtat produïdes "a posteriori", és a dir, realitzades, realment existents. Caldrà posar en qüestió quanta modernitat retenim quan, en l'escenari global de la fragmentació i la simultaneïtat, de la diversitat esclatada en infinites "diferències", allò altre de la ciutadania democràtica és concebut generalment sota la forma d'una figura: l'immigrant, l'antisistema, el terrorista, el sense-sostre... Figura que, en tot cas, assenyalava una centralitat a-espacial des d'on es produeix la figuració i, amb ella, els marges que estan més enllà de les diferències homologables. «Quien está en una posición desde la que su palabra se oye, puede certificar a gusto su alteracion sin correr el riesgo de verla identificada con la alienación»⁴⁷⁵. De seguida Collin adverteix sobre l'ús d'aquest darrer terme, molt carregat de connotacions filosòfiques que vol defugir: així com aquí l'"alteració" seria aquest gaudir de l'alteritat que travessa els *subjectes amb veu* en un aparent escenari d'igualtat i llibertat, l'"alienació" indicaria el lligam que aquesta *lliure alteració* té efectivament amb formes de dominació i relacions de poder existents. En els termes d'aquest treball, podem dir que és el conformisme el que permet els individus gaudir de *l'escenari de les diferències* –o si més no, conduir-hi la pròpia vida– a costa que l'escenari mateix esclafi, ocult i exclogui la diferència, l'espai diferencial. Deixant de banda que Collin no està parlant, és clar, des d'una filosofia de la consciència, convé ara recordar que, en aquest treball, el desplaçament de l'alienació al conformisme es correspon amb el desplaçament de la consciència a l'espai que ens constitueix com a *ex-sistències*.

Aquest desplaçament espacial, més que apuntar a una mena de *des-subjectivació*, resitua més aviat el problema del subjecte i de les formes de subjectivació. Per a Collin travessa, de fet, el problema del gènere pel fet que sembla que les dones arriben tard a fer-se subjectes polítiques quan el subjecte està filosòficament *demodé*. Introdueix aleshores una distinció: una cosa és la posició efectiva dels individus com a subjectes polítics, i l'altra es l'estatut ontològic del subjecte. Aleshores, diu Collin, que un individu actuï com a subjecte polític en un determinat front «no excluye para nada el déficit de sujeto ontológico»⁴⁷⁶. Podem dur el gest un pas més enllà: que un individu actuï políticament no té per que implicar, en primera instància, una subjectivitat/identitat

⁴⁷⁵ Ibid., p. 31.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 32.

política⁴⁷⁷. La politització de l'existència desborda la idea de subjectivitat política, no per negar-la, sinó per situar-la en la posició *a posteriori* que li correspon. Així, el desbordament rau en el fet que allò susceptible de politització no és un o altre subjecte individual o col·lectiu –per tant, un subjecte *ja* especificat, predefinit: el subjecte-dona, el subjecte-negre, el subjecte-gai, etc.–, sinó una existència constituïda per l'exterioritat dels espais diferencials, de la diferència i l'alteritat, amb les formes de relació implicades –antagonismes, conflictes, cooperació, etc.–. Quan el subjecte irromp, ho fa en camps d'experiència i concebibilitat, en contextos geohistòrics, en espacialitats produïdes i travessades per relacions de poder i saber; en aquesta complexa *contextura* hi ha les condicions de possibilitat d'emergència de formes de subjectivitat. El desplaçament es modula ara en uns altres termes, doncs: del subjecte polític als espais de politització. Els individus poden esdevenir subjectivitats polítiques quan, des d'una o altra forma d'afecció, s'impliquen en la producció d'espais comuns que desafien determinats ordres i relacions de dominació existents. Però no hi ha garanties, perquè el lloc d'allò polític no és un *escenari* ja fet, disponible, de la mateixa manera que no hi ha figures de la política disponibles perquè no és des de dins de La Política que es defineix allò polític –que la desborda– i els seus modes. En aquest sentit, val l'advertiment de Collin per a allò polític, anàleg al que Nietzsche feia per a allò històric: «escapar en lo político al reduccionismo de lo político [La Política] sólo puede hacerse reinscribiendo constantemente en lo político la ruptura de lo no político»⁴⁷⁸.

Aquest punt és rellevant per tal de copsar el sentit del desplaçament als espais de politització. En tant que aquests es produeixen en l'espai de l'exterioritat i de la diferència, són elements heterogenis, no-polítics, els que abasteixen allò polític. L'habitatge no és en si mateix polític, però un problema d'habitatge pot produir espais de politització, com hem vist en ciutats com Barcelona, especialment en els darrers anys. Les polítiques urbanes de la ciutat-projecte, en canvi, empren una energia considerable en neutralitzar políticament la qüestió de l'habitatge, redirigint-lo cap a un pla de solucions econòmiques i sociotècniques que és inscrit, visiblement, en l'entorn de

⁴⁷⁷ Tal com sosté, per exemple, una Judith Butler propera a Foucault (Cf. J. Butler [1990] *El género en disputa*, Barcelona: Paidós, 2007, esp. pp. 282-3). D'altra banda, és una premissa compartida amb posicions postmarxistes amb qui Butler discuteix, com Ernesto Laclau i Chantal Mouffe.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 33. Per a Nietzsche, «un exceso de historia aniquila al hombre y, sin ese halo de lo ahistórico, jamás hubiese comenzado ni se hubiese atrevido a comenzar», de manera que és necessari respirar «esta atmósfera ahistórica, dentro de la qual se ha producido todo gran acontecimiento histórico». F. Nietzsche (1874), *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (Segunda Consideración Intempestiva), Buenos Aires: EDAF, 2000, p. 41 i 43.

dinàmiques “inexorables” de l’escenari global. «La lectura *política* del mundo excluye lo que no la sirve y lo que no sirve»⁴⁷⁹.

Hi ha, doncs, diferència, però ni la diferència ni els diferents són essencialitzables. La diferència es mostra i s’exerceix en la praxi, i desborda qualsevol esquema preconcebut d’oposicions binàries. La diferència no s’esgota en un encontre, ni en un pla de relacions, ni en una forma; no du implícita la marca d’una resolució. En una ciutat de llocs la praxi de la diferència és praxi política quan altres modes de fer, dir i pensar la ciutat desafien la forma urbana de la ciutat-marca, però també quan, senzillament, assenyalen les esquerdes d’un ordre que s’imposa esborrant altres ordres: «no hay borramiento en el que no resista la afirmación, no como un desdichado residuo de lo que está a punto de desaparecer, sino como co-constitutivo de lo que es»⁴⁸⁰.

Deixem Collin, però no sense cobrar un advertiment, doncs: tot ordre dominant –de gènere, social, cultural, etc.– tendeix a expropiar la noció de diferència per tal de fer-la girar com a *alteritat* modulada al voltant del propi ordre. Quan l’espai diferencial és així esborrat, es produeixen marges, zones fosques, intersticis, espais d’anomalies, etc. Les formes històriques de domini impliquen modes d’abstracció de l’espai diferencial, de l’espai i de la diferència, en tant que un i l’altra es coimpliquen. Així, quan la diferència es *tematitza* més enllà de l’espai de l’exterioritat que la constitueix i, alhora, dels espais que ella constitueix, es produeixen discursos de la diferència a costa de *no dir* les diferències. Ha estat en l’àmbit on el pensament de gènere i postcolonial es creuen que espai i diferència són assenyalats com a co-constitutius de problemes en relació a formes de domini i opressió. Anzaldúa, Min-ha o hooks, entre d’altres, reelaboren els “marges” no com a mers espais d’alteritat, de resistència o oposició, sinó com a llocs polítics on el desafiament prové més d’afirmar ordres –formes d’ordenar– propis que no de contestar un Ordre o de reivindicar subordres –generalment en forma de drets *minoritaris*–. En tot cas, una cosa implica l’altra, però l’afirmació hi és perquè *hi ha les diferències que no es resolen*. Des d’aquesta ocupació política d’allò que es assenyalat com a “marges”, afirma hooks, «nosaltres som individualment i col·lectivament transformades des del moment en què produïm un espai creatiu radical que afirma i sosté la nostra subjectivitat, que ens dona un nou lloc des d’on articular el nostre sentit

⁴⁷⁹ F. Collin, *Praxis de la diferencia*, ed. cit., p. 34. La cursiva és meua.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 39.

del món»⁴⁸¹. Aquest “nosaltres”, però, és complex: d’una banda prové de la pròpia relació de dominació o opressió, però aquesta no el clausura justament perquè hi ha una producció de lloc propi, d’espais comuns permanentment *fent-se*; en aquest sentit, els marges són reapropiats políticament «as spaces of radical openness»⁴⁸². En certa manera, aquest lloc és deutor d’un Ordre, però esdevé *lloc*, justament, en alliberar-se políticament de la figuració com a “marge”, és a dir, en alliberar-se de l’expropiació de producció de llocs.

Quan no es produeix aquest alliberament, és a dir, quan la diferència es pateix des del “silenciament” –absència de subjecte que pot gaudir de la seva “alteració” i posar-hi veu, com deia Collin– o bé és reivindicada com a dret en un pla de formalitat jurídica –presència d’una figura subjectiva universalitzable–, però en cap cas és vinculada a la producció d’espais comuns propis, aleshores es pot produir una aparent paradoxa: en un *escenari* d’aparent llibertat de moviments i opcions es dona, alhora, un “confinament en l’espai”. Gillian Rose indica amb aquesta expressió un fet d’experiència o, més aviat, un fet de limitació d’experiència quan, malgrat haver assolit determinats estatus d’igualtat i llibertat formals, són els espais concebuts/concebibles els que constreixen formes de fer, de dir i de pensar, de moure’s i de relacionar-se. Cita Iris Marion Young quan aquesta assenyala que «ens envolta un espai en la nostra imaginació més enllà del qual no podem anar; l’espai disponible per al nostre moviment és un espai constret»⁴⁸³. Rose fa referència a l’àmbit de les relacions de gènere, però el raonament és extrapolable aquí, en el sentit que assenyala processos de conformació a formes espacials a les quals els individus atorguen certa naturalitat o, si més no, neutralitat quan aquesta limitació dels espais d’experiència no és viscuda com a tal o bé, si ho és, és atribuïda a dinàmiques inexorables.

Limitació de l’experiència és, doncs, constreïment de l’espai diferencial de l’exterioritat que constitueix tota experiència. En tot cas, les paraules de Young no han de dur a la conclusió que només eixamplant els “espais de la imaginació (política)” els individus situats en contextos determinats aconseguiran transgredir els límits dels ordres

⁴⁸¹ «We are transformed, individually, collectively, as we make radical creative space which affirms and sustains our subjectivity, which gives us a new location from which articulate our sense of the world». bell hooks, *Yearning...*, op. cit., p. 153.

⁴⁸² Ibid., p. 145. El capítol 15 de *Yearning...* du un títol ben significatiu: “Choosing the margin as a space of radical openness”.

⁴⁸³ «A space surrounds us in imagination that we are not free to move beyond; the space available to our movement is a constricted one». I. M. Young, citada per G. Rose, *Feminism and Geography*, ed. cit., p. 144. La cita prové de I. M. Young, *Throwing Like a Girl and Other Essays*, Bloomington: Univ. of Indiana Press, 1990, p. 146.

imposats. La imaginació i la consciència tenen el seu paper rellevant, per descomptat, però no garanteixen processos de transformació d'ordres i relacions de poder existents. De fet, el conformisme no té per què estar renyit amb la imaginació. Com vèiem amb Massey o Gregory ocupant posicions de l'*spatial turn*, no és pas un exercici merament teòric d'imaginació geogràfica el que pot habilitar noves experiències (polítiques), sinó més aviat a l'inrevés: és el fet de fer experiència, d'exposar-se en espais diferencials no determinats a priori –els quals, d'altra banda, subverteixen la dicotomia teoria/pràctica– el que permet relativitzar formes sociopolítiques i culturals naturalitzades i, per tant, obrir el pensament a noves imaginacions topològiques i polítiques.

En aquest sentit, la potència i rellevància dels conceptes que posa en joc Soja –amb base en plantejaments de Lefebvre i de Foucault–, especialment els de *thirdspace*, *radical openness* i *disordering of difference*, rau justament en la seva íntima articulació i copertinença. Les crítiques i correccions rebudes des de posicions de pensament de gènere i postcolonials des que va començar a reteoritzar la qüestió espacial en les ciències socials, van mostrar a Soja que el compromís (polític) amb els espais diferencials és experiencial i desborda tot exercici de teorització que es vulgui concloure⁴⁸⁴. Les idees de Tercer i d'Obertura Radical no són pas noves: filosofies de la Diferència, de l'Alteritat, existencialismes i fenomenologies les han modulats i teoritzats fins a altures metafísiques que les fan gairebé incontestables. És a dir, que les despolititzen en tant que han estat abstrertes/separades dels espais d'una exterioritat que a la fi és conjurada en un o altre sentit. En altres paraules, allò conjurat en nom d'un Ordre –filosòfic, social, polític, cultural i/o simbòlic– és la radical obertura d'una exterioritat en què l'amenaça del desordre de la diferència és permanent i irreductible. D'altra banda, des dels “marges” que desborden la seva marginalitat cap a un pensament polític, allò que sembla fer coherents propostes heterogènies és la confrontació amb la “i” que articula íntimament espai i diferència; és aleshores que les idees d'espai diferencial –espais viscuts, materials, heterogenis–, d'obertura radical i de desordre de la diferència es tensen entre sí per no deixar aquietar el pensament i, alhora, per evitar enlairaments en un o altre ordre metafísic. Allò que es posa en joc, aleshores, és el pensament com a experiència. O si es vol, l'experiència d'un pensament que no *pertany* a un Subjecte o a una Institució.

⁴⁸⁴ A més del seu *Thirdspace* (op. cit.), hi ha un text força aclaridor del viratge polític assumit per Soja per a la seva noció de tercer espai: E. Soja (1999), “Tercer espacio: extendiendo el alcance de la imaginación geográfica”, en A. Albet i N. Benach, *Edward Soja...*, op. cit., pp. 181-209. Traduït de l'original: “Thirdspace: Expanding the Scope of the Geographical Imagination”, en D. Massey, J. Allen, Ph. Sarre (eds.) (1999), *Human Geography Today*, London: Polity Press, pp. 260-278.

En tot cas, des d'un pensament/experiència espacialitzat se subverteix la idea que a un ordre realitzat s'hi oposa *el* desordre. Confrontar-se amb la radical obertura de l'espai diferencial no implica abocar-se a un caos, sinó confrontar-se amb un món *comú* sobre el qual s'exerceixen *apropiacions* i *conformacions* heterogènies per part d'ordres diferents situats geohistòricament, i en escales i nivells diversos –des de petits ordres quotidians fins a grans organitzacions sociopolítiques–⁴⁸⁵. Un ordre comporta els seus desordres –marges, zones fosques–, però allò altre d'un ordre no és *el* desordre, sinó altres formes d'ordenar. En aquest sentit –i molt simplificadament–, es pot dir que La Política institucionalitzada és producte d'un ordre sociopolític i cultural que, en sentit ampli, podem situar en context amb les seves evolucions i diferències geohistòriques. És així que en La Política s'hi participa en el sentit que es participa d'aquest ordre, en els escenaris disposats per a ella. Allò polític, en canvi, s'exerceix com a experiència en els espais de la diferència que, d'entrada, no són en si mateixos polítics, sinó que són susceptibles de politització. Per això una experiència política –a diferència de la participació en La Política– implica una *posició* que és sempre, en major o menor mesura, *ex-posició*. Exposició també als antagonismes que La Política i l'ordre jurídic difereixen en plànols diversos en forma de gestió de les diferències i resolució de conflictes⁴⁸⁶.

7.3. Posició i contratopografies polítiques

Sigui quina sigui la nostra posició habitual en una bifurcació,
a la vida diària fem viatges d'anada i tornada, o,
per canviar la metàfora, ens resolem a escalar en la lluita
a partir de qualsevol punt de suport a l'abast.

Ann SNITOW, *A Gender Diary*

La noció de posició cobra rellevància, doncs, en la seva articulació amb la trama conceptual que s'ha anat desplegant: espai i diferència, exterioritat, experiència, producció de llocs comuns, espais de politització. Només des de pressupòsits de la privació –de privatització i immunització de l'existència–, el posicionament és identificat

⁴⁸⁵ En efecte, per 'ordre realitzat' hem d'entendre formes d'ordenar existents en nivells i escales ben diversos: unitats familiars, col·lectius socioculturals, institucions diverses, organitzacions administratives i polítiques, etc. Aquests ordres efectius poden estar juxtaposats en la vida social i comprenen relacions de poder pròpies, estables o no. D'altra banda, em remeto a les nocions de forma i ordre acotades en el capítol 2.

⁴⁸⁶ Cf. Ch. Mouffe (1995). Post-Marxism: democracy and identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, n. 13, pp. 259-265.

amb la decisió que du a una o altra forma d'aïllament *en la privadesa*. En la representació desespacialitzada de La Política, posicionar-se s'esgota en el fet d'*optar*. En l'espai diferencial, una experiència de politització implica la producció d'espais comuns, ocupar un lloc: *ex-posar-se*. L'obertura radical i el desordre de la diferència, però, fan que la (ex)posició impliqui sempre una dimensió d'inestabilitat i provisionalitat. Així com en La Política cada "resolució de diferències" implica l'exclusió d'un tercer, és a dir, un *tercer exclòs* que permet establir un escenari, en els espais de politització, en canvi, en tant que les diferències no es resolen, els espais comuns produïts són un *fent-se*, una tasca permanent. De fet, no hi ha mai garantia que allò polític no es clausuri en una forma de La Política⁴⁸⁷.

Posició i lloc, d'altra banda, no remeten a una construcció *ex nihilo*. En cada context es donen aquelles condicions materials i espacialitzacions de la vida social –en funció de formes preeminents, d'ordres i relacions de poder/saber– a partir de les quals es pot construir una posició per tal, justament, de dur-les al límit, transgredir-les o transformar-les. La (ex)posició implica, doncs, l'apropiació i exercici de la copertinença entre vida i política en els espais de la diferència. El conformisme, per contra, s'instal·la i s'exerceix en els escenaris disponibles que sostenen la separació entre una vida privada i La

⁴⁸⁷ Vull fer referència aquí a uns fets dels quals en vaig poder ser parcialment testimoni. La darrera setmana d'octubre de 1990 es va produir la que es va arribar a anomenar 'revolta del Besòs' o 'intifada del Besòs' (així ho batejava el diari *La Vanguardia* en l'editorial de 30 d'octubre), avui oblidada. Resumidament: un grup de veïns s'oposava a la construcció d'habitatges en un solar a tocar del barri de La Mina. Aquells veïns van posar nom al terreny –"el Solar de La Palmera"– i van fer de la seva defensa com a espai propi una qüestió política. Davant la resistència d'uns veïns espontàniament organitzats en un moviment de resistència, la policia va ocupar el barri i els fets van desembocar en una sèrie de batalles campals (fins i tot amb alguns trets de foc real) i dues desenes de ferits. Amb la mediació del Síndic de Greuges, els veïns, organitzats en assemblea, van decidir negociar amb les administracions autonòmica i local. En pocs mesos, l'assemblea va derivar en una plataforma política independent que es presentaria a les eleccions municipals de l'any següent, amb bons resultats (segona força política a l'Ajuntament, amb 4 dels 21 regidors). Al cap de quatre anys, però, aquesta no tenia ja representació, mentre el solar era destinat a acollir equipaments públics. Una victòria dels veïns? No es tracta tant d'emetre resolucions o judicis de valor com de constatar uns fets: en aquells dies de tardor de 1990, els veïns "revoltats" parlaven d'apropiar-se i fer seu el barri, i no només de la gestió d'un espai; la pressió d'administracions i mediadors, però, va reconduir aquella complexa problemàtica a un pla de negociació i gestió "política". En aquell temps jo era estudiant d'Antropologia a la Universitat de Barcelona i alumne de Manuel Delgado. Amb ell i un grup de companys vam estar presents aquells dies al Besòs. Delgado deixa constància d'aquells fets en alguns dels seus textos. Cf. la entrada al seu bloc on acull i comenta aquells esdeveniments a partir de la recuperació d'un documental elaborat sobre el terreny ("Besos al Besòs") : <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.es/2010/02/besos-al-besos-documental-sobre-la.html> En tot cas, ha de quedar clar que en els termes que es van desplegant, aquest relat de fets no es vol com un "exemple" perquè no hi ha *una forma* o mode paradigmàtic de politització al qual assignar exemples. Al voltant del Solar de La Palmera es produïa un lloc en un espai diferencial, un espai de politització complex, efectivament inestable i carregat de provisionalitat des de la seva obertura. En el judici d'aquest fet polític cal preguntar-se, en primera instància, des d'on es jutja i amb quins criteris.

Política. Escenaris que es corresponen amb aquelles tècniques d'espacialització de la vida social en cada context geohistòric. En paraules de Mendiola,

Adentrarse en el desbroce de la vida politizada exige tener presente, desde el inicio mismo de la reflexión, los modos en los que se disponen esas *técnicas de espacialización* porque es desde ellas desde donde acontece el sujeto, desde los posicionamientos (Foucault) en los que se está inmerso.⁴⁸⁸

Una vida es polititza perquè es pren posició en un espai on hi ha altres vides afectades en uns o altres modes i mesures: perquè es produeixen o s'ocupen espais de politització, o perquè es polititzen els espais que els individus habiten per tal de desconformar-los, d'alliberar-los de la imposició d'una forma més o menys visible per tal d'assajar-hi altres formes. En els espais de conformació de l'escenari global, sostenir i gestionar una vida privada «nos introduce en un *escenario* inacabado por inacabable porque lo que se busca es modelar, *conformar*, establecer las bases de un modo de vida, de vivir, de sentir y estar en los espacios, de encarnar los hábitos»⁴⁸⁹. La inacababilitat de l'escenari és la figuració d'una il·limitada multiplicitat i diversitat d'opcions; de la inescotabilitat de d'itineraris, fluxos i nodes; de la magnificació de la relació/connectió –més enllà de què o qui es relaciona/connecta–. Conformisme i despolitització no advenen per imposició sentida o consentida d'unes formes i ordres existents, sinó pel fet d'habitar els seus espais naturalitzats. Prendre posició és, en primera instància, desnaturalitzar els espais de la vida social.

Les experiències de politització impliquen, així, imaginar, exercir i produir altres topografies polítiques. Producció de *topoi*, de llocs que impliquen una trama complexa, dinàmica i articulada de posicions singulars, individuals i col·lectives; llocs que emergeixen en la praxi d'aquesta articulació de posicions en l'espai diferencial. La *grafia* dels *topoi* indica aquesta dimensió pràctica de composició i inscripció en l'espai diferencial d'ordres que s'assagen per tal de respondre a problemàtiques materials en espais compartits, i en els quals heterogeneïtats i antagonismes són també elements constitutius.

⁴⁸⁸ I. Mendiola, "La bio(tanato)política moderna...", op. cit., p. 37. En aquest text, Mendiola fa una aportació rellevant en tant que espacialitza i obre una noció de biopolítica que en molts casos resta confinada en una anàlisi del poder. D'altra banda, aquesta copertinença entre vida i política ha estat un motiu fonamental i recurrent en els treballs col·lectius i individuals d'Espai en Blanc; "Vida y política" és, de fet, el títol del primer número de la revista que va editar aquest col·lectiu en el qual estic implicat des de fa uns anys. Cf. *Espai en Blanc*, n. 1-2 (Vida y política), 2006.

⁴⁸⁹ I. Mendiola. *Ibid.*, p. 44. Les cursives són meves.

Al seu torn, “assajar ordres” indica la dimensió d’obertura i inacabament d’una experiència que no es fa amb materials nous, sinó que pren com a punt de partida allò que Snitow expressa com a “posicions habituals”, “viatges d’anada i tornada” des de bifurcacions concretes, aprofitant per a la confrontació política els “punts de suport a l’abast”. En aquestes condicions, ocupar una posició política no és un salt al buit, ni un acte heroic. Es parteix de les limitacions pròpies i compartides. Una posició política és, així, una *posició crítica* en el seu doble sentit. D’una banda, posicionar-se políticament conté un vector de transformació dels espais socials que ens envolten i/o en els quals som afectats; transformació que comença, doncs, per posar en crisi aquests espais. D’altra banda, però, la pròpia posició mateixa està *en crisi* perquè, sota el risc que implica tota exposició en un espai de diferències, no està garantida; és a dir, que la posició crítica conté també un vector d’autotransformació, és a dir, de transformació/desplaçament de la pròpia posició. Des dels plantejaments amb què Foucault vincula la idea de *crítica* amb la de *límit*, podem veure la coimplicació d’ambdós vectors⁴⁹⁰.

A partir de la particular lectura del text on Kant responia a la pregunta “què és la Il·lustració?”⁴⁹¹, Foucault elabora –en un camí que per a ell hauria estat encetat pel propi Kant– una concepció de la crítica que la rescata del seu presumpte domini en l’àmbit de l’autonomia d’un subjecte sobirà amb plena capacitat de judici a partir de l’accés immediat a les seves representacions del món. Es tracta, en primer lloc, de situar històricament l’emergència de l’actitud crítica amb un *ethos* modern que Foucault col·loca en la tensió entre, d’una banda, un procés de governamentalització de la societat iniciat en l’occident europeu des dels segles XV i XVI, i, d’altra banda, l’actitud de recusació, de posar en dubte i limitar les arts de governar implicades en aquest procés i en cada context. Així, una primera definició d’aquesta actitud crítica moderna seria la de «el arte de no ser gobernado de una cierta manera»⁴⁹². El potencial crític, però, no apunta a una lluita pel domini –o per assolir quotes de domini– en les arts de governar dins dels límits d’un ordre, sinó en dur l’ordre, amb les seves formes i relacions de saber i poder, fins als seus límits. En un ordre epistèmic, dur-lo fins allà on la pregunta

⁴⁹⁰ Els textos de Foucault de referència per a aquesta lectura interessada són: “¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung” (1978; trad. cast a *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 11, 2005, pp. 5-25) i “¿Qué es la Ilustración?” (1984; trad. cast. a Foucault, M., *Obras esenciales, vol. III*, Barcelona: Paidós, 1999, pp. 335-352). D’altra banda, J. Butler desenvolupa els plantejaments de Foucault en un article de 2002: “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en AA. VV., *Producción cultural y prácticas instituyentes*, Madrid: Traficantes de sueños, 2008.

⁴⁹¹ I. Kant (1784), “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en J.B. Erhard et al., *¿Qué es ilustración?*, Madrid: Tecnos, 1988.

⁴⁹² M. Foucault, “Qué es la crítica”, ed. cit. p.7.

“saps fins on pots saber?” expressa una idea de límit que no és clausura, sinó una obertura irreductible que impugna, recusa, qüestiona, inquieta. El límit, doncs, no és un horitzó: no s’allunya un pas cada cop que avancem un pas. Es posa així en entredit una idea de centralitat que sembla constituir la dinàmica i el sentit dels sabers moderns, tot i els advertiments kantians: els sabers moderns, vinculats històricament de forma constitutiva a l’emergència de les disciplines i als camps de positivitats delimitats per elles, es mouen des de centres propis cap a la conquesta d’allò *encara* per conèixer; tant se val que hi hagi tants o quants centres, sempre que siguin *autoritzats*, és a dir, tramats en el joc d’*autoritats* i *autories* que cada ordre habilita i delimita. Hi ha una noció escolar i/o tècnica de crítica que emergeix d’aquests centres de saber per dir on són els límits, i fins i tot per establir-los. Per a Foucault, en canvi, la crítica és un *ethos*, una actitud límit en si mateixa:

Este éthos filosófico puede caracterizarse como una actitud límite. No se trata de un comportamiento de rechazo. Hay que escapar de la alternativa del afuera y del adentro; es preciso estar en las fronteras. Ciertamente, la crítica es el análisis de los límites y la reflexión sobre ellos.⁴⁹³

Confrontar-se amb aquesta actitud implica un desafiament a l’ordre, no per proclamar el desordre, sinó per situar-lo en les coordenades de contingència geohistòrica que li pertocuen, per assenyalar genealògicament els modes d’emergència de formes de la vida social que des del propi ordre tendeixen a ser normalitzades, naturalitzades, i que impliquen relacions d’opressió o dominació. Però també és un desafiament al pensament perquè situa a aquell qui pren una posició crítica i política, en efecte, en la frontera entre el saber i el no-saber, no com una zona de trànsit que cal travessar per defugir incerteses o amenaces, sinó com aquelles *borderlands* de què parla Anzaldúa: espais vius i viscuts que desborden tota figuració *escènica* de marge o perifèria; trames complexes d’espais i temps, de relacions, de formes de fer, dir i pensar; espais de diferències no resoltes que coexisteixen. En tota posició crítica, doncs, l’art de no ser governat d’una manera es coimplica amb una exploració dels límits. Amb el Foucault espacial que un *spatial turn* ha fet emergir com a indicador, justament, d’una transformació epistèmica, podem concebre aquestes fronteres que interpel·len el pensament en tota la seva dimensió espacial.

Obro aquí un brevíssim excurs perquè, en aquest sentit, la imatge pot ser força gràfica. Els murs securificats d’occident ofereixen la imatge recurrent –i recurrentment

⁴⁹³ M. Foucault, “¿Qué es la Ilustración”, ed. cit., p. 347.

enregistrada— amb la qual obtenim una figuració compartida de l’“actualitat de la immigració”: siluetes negres a l’altra banda d’una tanca, o bé pujades i obligades a baixar d’aquestes tanques que protegeixen el nostre ordre civilitzatori; xifres sobre onades, assalts, allaus o tsunamis migratoris; imatges i xifres de morts en platges o descampats perifèrics. En relació a la immigració, pensar en el límit, pensar el límit, comporta implicacions molt diverses i complexes, però d’entrada, com subratlla Sandro Mezzadra, interroga l’ordre de la ciutadania en la seva dimensió menys universal: la que la situa en el pol d’una oposició fàctica entre estranger/immigrant i ciutadà, és a dir, la que revela dràsticament l’ordre *exclusiu* de la ciutadania. Davant de tots aquells discursos que proclamen la dissolució de la distinció *a dins – a fora* en l’escenari global, pensar (en) la frontera i la realitat de les vides migrants significa no només un desafiament polític a les seves raons, sinó la impugnació de tot un ordre de raons apropiades a/per l’ordre civilitzatori⁴⁹⁴. En termes similars aborda la qüestió Alessandro Dal Lago, qui defensa que «un análisis del fenómeno de la inmigración que no hace entrar en juego a quién habla (y con qué derecho, legitimidad, presupuestos cognitivos, políticos, nacionales, etc.) está constitutivamente amputado y, por tanto, es falso»⁴⁹⁵. D’altra banda, la qüestió comporta també pensar les implicacions desespacialitzadores, despolitzadores i indiferenciadores de l’ús de metàfores naturals com *allaus*, *onades* o *tsunamis*, o bé bèl·liques, com *invasions* o *assalts*⁴⁹⁶. En tot cas, queden problematitzats el modes de metaforització com a recursos discursius de l’ordre que expulsa la diferència. No és casual que, sota els efectes socials de les “amenaces” implícites en aquestes metàfores, es parli de *crisi*, *costos*, *emergència*, *caos* o *problema d’estat*. Del que estem parlant aquí és de l’efecte conformador de la metaforització quan mostra les seves imatges com a recursos descriptius de la realitat que són compartits. Aleshores, es posen en marxa almenys dos mecanismes ocults i complementaris: un, de construcció de figures, en aquest cas de la figura de l’immigrant; l’altre, d’allunyament de la realitat problemàtica, així “metaforitzada”. Un allunyament que consisteix a fer d’aquesta realitat una notícia –imatge i titulars– que s’actualitza periòdicament amb una modulació d’intensitat que varia segons l’impacte social i mediàtic dels esdeveniments. Així, *el ciutadà* pot informar-se i conèixer moltes dades sobre moviments migratoris i sobre el perfil de la figura de l’immigrant –en bona mesura classificable en tipus, segons

⁴⁹⁴ Cf. S. Mezzadra (2005), *Derecho de fuga*, Madrid: Traficantes de Sueños, esp. cap. 3.

⁴⁹⁵ A. Dal Lago (1999), *Non-persone. L’esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli.

⁴⁹⁶ En aquest sentit, és rellevant l’estudi que la organització Motril Acoge va fer sobre el tractament mediàtic que durant l’estiu i tardor de 2005 va fer el diari El País sobre els esdeveniments a les tanques de Ceuta i Melilla; Motril Acoge (2005), “La fortaleza asediada. Los sucesos de Ceuta y Melilla en la prensa diaria”. [En línia]. [Consulta: feb 2007]:

< <http://www.motril.acoge.org/introfortaleza.htm>>

regions de procedència i estatus socioeconòmic– i, en canvi, saber poc o res de la complexitat teixida en la trama d’una vida migrant. La metaforització no oculta el problema, sinó que el naturalitza, essent homologat com a fenomen natural, o, fins i tot, normalitzant la figura de l’immigrant com a enemic o competidor potencial. En funció d’aquesta naturalització o normalització, doncs, la “solució” que requereix el problema esdevé *tècnica*, en tant que posa en joc “polítiques” i recursos sociojurídics, però no toca pròpiament allò polític. Finalment, l’efecte indiferenciador de la metaforització fa de la figura construïda –i que és sempre generalitzada– un ens desterritorialitzat i deshistoritzat.

Així, retornant des d’aquí al plantejament crític de Foucault, es pot dir que un pensament espacialitzat és un pensament de frontera. Espai i diferència no són objectes del pensament, sinó allò que mou el pensament, allò que el desplaça permanentment. Diu Collin, en relació al pensament de la diferència: «Por mi parte no intento adherirme a un campo ideológico, sino pensar, y desplazarme en el pensamiento»⁴⁹⁷. Podríem parafrasejar aquesta sentència de Collin sense trair-la en allò essencial i obrint-la a un gir espacial, tot expressant un desplaçament *en i amb* un pensament que no es deixa aquietar en un punt fix. O, posats a parafrasejar, quan Fina Birulés –en el postfaci a *Praxis de la diferencia*– subratlla el bagatge arendtià de Collin i diu que «la idea de que el movimiento de la escritura va en *dirección a lo desconocido* se entreteje con la de acción política como gesto inaugural *sin garantía*», podem aquí substituir ‘escriptura’ per ‘pensament’⁴⁹⁸.

Així, la posició crítica i política no implica fixació, ancoratge, en el sentit que no s’estableix d’una vegada per totes. Potser és millor parlar de gravidesa. Una posició en un espai diferencial és sempre relativa: s’insereix en una trama de relacions, vincles, agonismes, espais i temps compartits, modes de fer i de viure. Construir, fer un lloc, és densificar aquesta trama en un o altre sentit en relació a problemes i condicions materials que es donen en un context, en espais viscuts. Allò que permet sostenir una posició és la gravidesa que procura aquesta densificació, i que no pot ser sinó problemàtica, en el sentit que ens exposa, en sentit contrari a l’escapatòria que procura la ingravidesa en un pla d’opinions i opcions polítiques prefabricades. Exposar-se als

⁴⁹⁷ Frase citada per Fina Birulés en el seu postfaci (“Pluralidad y diferencia”) al llibre de Collin, *Praxis de la diferencia*, op. cit., p. 260. La cita prové de F. Collin i I. Kaufer (2005), *Parcours féministe*, Bruxelles: Labor.

⁴⁹⁸ F. Birulés ho expressa així en el postfaci esmentat en la nota anterior, p. 258 (cursives originals). En efecte, H. Arendt considera que l’acció política inaugura quelcom nou quan irromp en l’espai irrepresentable de la pluralitat, tenint, doncs, l’obertura, la irreversibilitat i la manca de garanties com a elements constitutius. Cf. H. Arendt, *La condición humana*, ed. cit., cap. V.

límits, en els límits d'allò que sabem, podem i som, és fer experiència. També de pensament. Per això la posició és sempre *disposició* a l'autotransformació, i és condició per a una existència política.

Amb tot això, com advertia a l'inici del capítol, arribem a un final ben poc conclusiu. En els termes plantejats, es fa difícil dir què ha de ser avui una topografia política, donar-hi continguts o una forma, més enllà de vincular-la a la constel·lació que relliga posicions, experiències de politització i producció de llocs comuns en l'espai diferencial. Una topografia política implica imaginar, fer, apropiar-se i exercir des del comú els espais socials que constituïm i que ens constitueixen; indica la vinculació íntima i irreductible entre vida i política, entre espai i diferència, entre l'art de no ser governat d'una manera i l'exploració d'uns límits que tanquen i que obren alhora. En efecte, més enllà d'això, fer-ne una definició és més aviat una impossibilitat, i aquí rau el desafiament d'un pensament polític espacialitzat. En l'"escenari global" emergeixen i es poden assenyalar arreu contratopografies polítiques, desafiaments a formes de domini, d'opressió o d'exclusió que no responen, en efecte, a *una* forma, i que no corresponen a *un* front polític suposadament privilegiat. Les contratopografies polítiques es diuen en plural i no són definibles anticipadament: són el límit que permanentment impugna els mapes de saber i poder dels ordres que s'imposen, i, alhora, el límit que obre a altres ordres i "imaginacions geogràfiques" irreductibles. Així, el caire polític no rau només en la impugnació o desplaçament. Com a producció de llocs impliquen una dimensió constructiva en un espai diferencial complex que posa a prova, justament, posicions i experiències de politització sense garanties. De la mateixa manera que "els marges" exercits políticament per aquells que els ocupen desborden la figuració de marginalitat que es fa des de centres de poder diversos, les contratopografies polítiques que s'exerceixen en diferents escales i nivells contra les formes de l'ordre desborden, al seu torn, la figuració d'*Un Altre Ordre Possible* que avui és poc menys que inconcebible. Efectivament, no són l'Altre o el desordre, sinó l'exercici polític de la diferència, de diferències que no es resolen. Allò polític no es construeix amb les mateixos materials que l'ordre de La Política, i pensar políticament és també pensar aquesta esquerra. Allò polític obre permanentment, mentre que La Política és una reiteració de clausures i exclusions. Així, com pensar més enllà de l'obertura? El problema de l'organització política avui passa per aquesta qüestió. Com articular allò polític i La Política? En tot cas, aquesta problemàtica depassa els límits d'aquest treball, el qual se centra en l'anàlisi crítica de les formes del conformisme i la despolitització en època global. Així, hem arribat al punt – i no gaire més enllà, tot i que no és poca cosa– d'haver disposat els

elements per pensar contra el conformisme, justament perquè podem pensar-lo en termes polítics. Uns termes que el situen com un fenomen que, en el nostre present, oculta o esborra una exterioritat que es presenta com inquietant o amenaçadora, i que, al mateix temps, indica una incapacitat i una impotència envers la producció de llocs comuns fora dels escenaris naturalitzats que transitem, usem i habitem. Pensar una ciutat de llocs, la copertinença entre espai i diferència, o què es prendre una posició i exercir altres topografies polítiques són qüestions que no poden depassar el seu àmbit de propostes per pensar amb altres. Impliquen una confrontació personal amb un problema, haver posat en joc tesis i elaboracions conceptuals, però no per concloure. L'experiència d'un pensament polític és un pensament d'allò comú i, per tant, un pensar (en) comú. I el grau zero d'aquest pensar no pot ser sinó un grau de temptativa. Fernand Deligny deia que «una *tentativa* no es ni un laboratorio ni un diván, es el galimatías, es el espejismo. Es un nosotros “prematureo”, lo cual no significa, *a priori*, que sea precursor»⁴⁹⁹.

Pensar en comú és un desafiament a la nostra disposició a l'autotransformació: arribem aquí al primer pas per a la desconformació. El mateix que implica dir i pensar el(s) propi(s) conformisme(s).

⁴⁹⁹ F. Deligny (1976), “Carta a Louis Althusser”, en S. Álvarez (comp.), *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*, Barcelona: Macba, 2009, p. 102. Deligny (1913-1996) era educador, escriptor, poeta i cineasta. De la seva experiència treballant amb nens i adolescents autistes i psicòtics van sorgir textos i imatges que desafien les normes tàcites i conformadores de l'educació i la civilitat del seu context cultural i sociohistòric; que desafien també a les determinacions d'un llenguatge verbal que diu i prescriu *la normalitat*. Per això va dirigir la seva atenció també a imaginar, veure, traçar i produir espais *altres* que no definien aquells nois com a anormalitats.

CONCLUSIONS

En un treball que, com aquest, es presenta més aviat com una cartografia de problemes i com a exercici d'una raó topològica, no té gaire sentit dir que s'ha arribat al final d'un itinerari que, en canvi, sembla requerir l'ordre lineal d'escriptura i lectura. El *mètode* no remet aquí a un *odos*, a un camí amb inici i final, sinó al desplegament d'una constel·lació –una construcció– conceptual per tal d'indicar i confrontar problemes sobre els terrenys i materialitats de la vida social. He insistit, en aquest sentit, en el fet que el propòsit del treball no és el d'arribar a una definició de conformisme o, si més no, una caracterització teòrica acurada per a un presumpte “tractament” pràctic del problema, sinó confrontar-s'hi com a *factum*, en una pla afí a allò que Foucault havia proposat en el seu moment: fer una ontologia de nosaltres mateixos, pensar a l'alçada del nostre present. Per tant, més que apuntar a un final i a uns resultats, un exercici de conclusió aquí no pot sinó apuntar a una mirada sinòptica sobre els plantejaments, hipòtesis i conclusions parcials que ja han estat proposades al llarg dels capítols. D'altra banda, els eixos hipotètics centrals es condensen en bona mesura en el breu intermedi situat entre les seves dues parts principals, pel propi plantejament metodològic i, al meu parer, per claredat expositiva. Així, aquest darrer exercici sinòptic ha de servir, d'una banda, per tramar en una nova i breu exposició les principals tesis que travessen aquest treball després d'haver-lo recorregut, i alhora, per incorporar, alguns elements nous per a una reflexió final.

“No es que el món sigui injust o estigui malament. És que tu no ho fas prou bé...”. En el primer capítol reproduïa aquestes paraules caçades al vol en una terrassa d'un bar, etzibades per un home d'empresa a un jove que havia de començar a treballar amb ell. Uns minuts abans, l'home li havia aconsellat ser inconformista en aquest nou món al qual estava a punt d'accedir. Tot i que les nocions comunes que tenim de conformisme i inconformisme no s'esgoten en els elements implicats en aquestes paraules, les expressen en bona mesura. Hi ha un món canviant i complex, en moviment permanent, regit per dinàmiques inexorables, i hi ha els individus que miren d'adaptar-s'hi en un cos social travessat per relacions d'influència, normes, formes de socialització, hàbits... En aquest marc de comprensió, podem preguntar-nos qui és conformista i qui és inconformista. Aquell que s'adapta a un entorn turbulent, és inconformista? O ho és qui no s'hi adapta? Cal anar a paràmetres més fins: en quines circumstàncies personals i

socials es dóna el procés? En quina posició social d'influència es troba l'individu en qüestió? Quines implicacions de projecció o exclusió social pot comportar el procés de (in)adaptació? I quins efectes tindrà sobre l'ordre social i el seu cos normatiu? Etc. Quan el conformisme no es limita a actituds de resignació o fatalisme, es fa certament difícil aportar mesures objectives sobre què ho és o no ho és, o quin valor social negatiu-positiu cal donar-li. Quan exploràvem les nocions de conformisme que poblen el sentit comú en el nostre context, vèiem que aquests termes es corresponen amb una construcció teòrica dels modes de conformitat per part de la sociologia primer i, després –i molt especialment–, per part de la psicologia social. Una construcció que ha bastit genèricament allò que sabem del conformisme. Així, hi ha un saber compartit que concep el conformisme com el producte de relacions d'influència social i de conformitat dels individus respecte d'altres individus, grups o institucions en un cos social complex i regit per normes explícites, implícites i tàcites. En el moment en què es fornia el cos de sabers de la psicologia social, el biaix funcionalista predominant havia fet de l'entorn una variable poc important, reproduïble en bona mesura en experiments “de laboratori”. Sobretot la crítica marxista interna a la psicologia social, havia posat en entredit aquesta neutralitat atorgada a l'entorn, o “cos social” genèric. Les condicions materials d'existència, les ideologies i les relacions de poder s'incorporaven als estudis sobre els modes de conformitat, emfasitzant la tensió entre consciència –individual, de classe– i ideologia, però sense soscavar la base psicològica que explica el conformisme com una relació entre un subjecte –individual o col·lectiu– i la realitat social; una relació que es resol, a la fi, en modes d'actitud.

Aleshores, no deixa de ser rellevant que un filòsof perifèric, no acadèmic, emigrat des del vell continent cap als EUA en temps de nazisme i amb afinitats cap a un pensament marxista, digués poc abans d'iniciar-se els anys seixanta que «en el conformismo la figura del conformista no juega ningún papel decisivo. Ningún papel decisivo ya. La imagen del mundo conforme, al menos la del “proceso de conformación”, yerra con la expresión ‘conformista’.» Anders, aquell filòsof, es preguntava aleshores: «¿Què significa esto?»⁵⁰⁰ El desplaçament sobre la noció de conformisme que proposa aquest treball de tesi prové, en bona mesura, d'haver recollit l'ànim d'aquella pregunta, amb la intuïció de partida que, efectivament, l'actitud (in)conformista hi compta ben poc, des d'un cert punt de vista. Un punt de vista entès com una posició de pensament que vol posar al centre la qüestió de la despolitització, de la indiferència cap a allò polític, d'un

⁵⁰⁰ G. Anders (1958), “La obsolescencia del conformismo”, en (id.), *La obsolescencia del hombre*, ed. cit., p. 197.

“conformisme” que, en efecte, desborda el pla de la voluntat o de la consciència. Un vessant d’aquest desbordament l’indica Anders amb una expressió prou significativa: «Lo que se “experimenta”, no se experimenta»⁵⁰¹, és a dir, que el quid del conformisme rau en el fet que els processos de conformació són inaparents, imperceptibles. O en altres paraules, allò que en el pla social “s’experimenta” com a soroll de fons en la quotidianitat, o bé com a natural i/o inexorable, no dóna lloc a “experiència”. Les tesis d’Anders apunten a una filosofia de la tècnica en un moment –aquelles dècades de mitjans de segle de superdesenvolupisme i de guerra freda–, en què calia pensar-la, com ho havien fet Heidegger o Benjamin, entre d’altres. Per això assenjala no un *qui* conformador, sinó un *què* constituït per un univers d’aparells, màquines i instruments de subministrament –inclosos els mitjans de comunicació i la publicitat– en una societat fordista de consum.

Aquí no hem seguit el fil d’una filosofia de la tècnica. Es pot acompanyar Anders allà fins on ho permet aquell context fordista per quedar-nos especialment amb les inquisitives obertures que efectua i que avui encara són pertinents. Aquell *què* conformador no indicava un entorn magmàtic, *informe*, sinó un ordre o un complex d’ordres, de *formes*. En una o altra mesura, Anders seguia així les passes d’aquells autors que, situats a una o altra banda del canvi de segle XIX al XX, s’enfrontaven a dinàmiques i processos sociohistòrics que havien fet créixer allò que Simmel anomena “formes objectives de l’esperit” molt per damunt d’allò que un individu pot abastar en una societat urbana de creixent complexitat en els desenvolupaments del capitalisme industrial. En el segon capítol he pres recursos –altres obertures– d’alguns d’aquests autors, especialment de Simmel i Lukács, per tal d’acotar una noció de forma que, justament per constituir el lexema de ‘conformisme’, permet obrir-lo des del seu centrament en la relació *individu – cos social* i en els efectes de la conformitat cap a les formes de l’exterioritat. D’entrada, això permet problematitzar aquestes formes, obrir-les en tant que, havent emergit en contextos geohistòrics, són relatives, contingents, dinàmiques, inacabades, enlloc de concebre-les com a unitats acabades o ja donades en cada estat històric –formes d’organització social, sistemes socioeconòmics, cultures, formes urbanes, etc.– o fins i tot essencialitzades, com la forma d’un subjecte enfrontat al món.

Fins aquest punt he fet referència als plantejaments que ocupen els dos primers capítols, seguint l’ordre del pla d’exposició finalment realitzat. I ho he fet per què crec que és una bona manera d’obrir la qüestió del conformisme, de fer entenedora

⁵⁰¹ Ibid., p. 203.

l'aproximació al problema. Però ja ho he dit: un pla d'exposició segueix un itinerari requerit per la linealitat de l'escriptura i lectura d'un text, però un pla conceptual i de construcció d'hipòtesis és més aviat de caire topològic. I en aquest pla, el centre de gravetat d'aquest treball de tesi és ocupat per la qüestió de l'espai. És així que es pot dir que el tercer capítol tensa allò que en el pla d'exposició és anterior i posterior⁵⁰².

He volgut constatar, en primer lloc, una “desconsideració” cap a l'espai en el nostre context històric i cultural en sentit ampli, tant en el pla epistemològic com en el pla de la praxi i de les dinàmiques de la vida social. Una desconsideració que Merleau-Ponty posava i pensava en un nivell existencial, en tant que l'espai és una dimensió ontològica i, per tant, constitutiva de l'ésser, que la raó occidental moderna ha arribat a objectivar, a posar al davant del subjecte en una *Vorstellung* que el desespacialitza. Aquesta desconsideració existencial de l'espai és recollida per Lefebvre per donar-hi un gir materialista que, en el seu moment, he considerat afí tant als propòsits d'aquest treball com a una posició teòrica que subscriu alguns dels plantejaments i obertures efectuades per aquest pensador francès. Per al marxisme heterodox de Lefebvre, no es tracta només d'analitzar la producció *en* l'espai, sinó de problematitzar la producció *de* l'espai. La tesi és que les formes del capitalisme requereixen la producció dels seus espais per tal de reproduir-se, de desenvolupar-se. Una tesi que fa peu en aquella cèlebre fórmula marxiana de “l'aniquilació de l'espai pel temps” per explorar les seves profundes implicacions. Des d'aquest punt de vista, les preguntes que obre aquest gir tenen efectes que desborden l'ús d'epistemologies heretades, marxistes o no, especialment quan es constata que el capitalisme és la més gran forma productora de formes. En altres paraules, no només articula la vida social en funció de les formes de producció i consum, sinó que produeix i conforma els espais socials en què els individus condueixen la seva vida, on aprenen a mirar el món, a relacionar-se a moure's; on *conformen* el seu tracte amb el món, és a dir, la seva experiència. I ho fa alhora que, en la pròpia dinàmica, s'esborren les traces genealògiques d'aquesta producció. Els espais socials de la quotidianitat, especialment en la forma urbana, apareixen doncs com a escenaris naturalitzats, paisatges construïts. Anders s'havia preguntat quin sentit podia tenir pensar l'espai i el temps en una societat sotmesa als processos i ritmes d'una vida que es consumeix en el consum. Espai i temps són constitutius de l'experiència: quina

⁵⁰² De fet, al meu parer, construir o encaixar un pla d'exposició amb un pla conceptual-hipotètic és una de les tasques més complicades en l'elaboració d'una tesi i, per extensió, d'un treball teòric. D'entrada, perquè de vegades l'ordre d'exposició tendeix a “trair” el pla teòric, o a “conformar-lo” en un sentit que de vegades se'ns escapa; però també perquè la cosa no es resol en l'aplicació d'una metodologia disponible, sinó que sembla qüestionar permanentment la pròpia posició teòrica i metodològica.

experiència queda quan espais i temps esdevenen escenaris disponibles i ritmes pautats?

En tot cas, el gir lefebvrià cobra una rellevància central per a l'*spatial turn*, un conjunt no homogeni de posicions teòriques que han promogut des de fa unes dècades, com hem vist, un desplaçament en les formes d'abordar la realitat social i, al seu torn, en les pròpies formes de pensar-la i de fer teoria social. En el pla conceptual i de les hipòtesis posades en joc, aquest treball de tesi ha significat anar més enllà de la recepció d'una "moda" teòrica –risc sempre latent en l'exercici acadèmic– per tal de confrontar-se, més aviat, amb un conjunt d'eines i recursos conceptuals que conflueixen en el que he anat expressant com a *pensament espacialitzat*. Crec que les implicacions d'aquesta confrontació justifiquen l'extensió i energies dedicades al gir espacial. Hi ha, en efecte, un treball de (re)construcció i (re)elaboració conceptual, en aquest sentit. Un element clau en la recerca ha estat, justament, posar en tensió un cert nucli teòric i autorial de l'*spatial turn* des de posicions del pensament de gènere i postcolonial que, al meu parer, el tensen, el ressituen i el sostenen sobre les bases que Edward Soja –un autor *nuclear* d'aquest *turn*– anomena *radical openness* i *disorder of difference* constitutives del *thirdspace*, és a dir, de l'*espai diferencial* irreductible de l'existència social. Un valor atorgat a l'*spatial turn* és que, tot i haver esclatat en primera instància en el camp de sabers d'una geografia que es pensava a ella mateixa, ha transgredit transdisciplinàriament els límits heretats dels camps de saber per fornir allò que presumiblement podem pensar pròpiament com un *canvi epistèmic*. L'atenció recurrent i prou generalitzada en aquest àmbit a un pensador que usa justament aquests termes, Foucault, es constata com el rescat d'un pensador espacial que, com Lefebvre, fa de l'espai dimensió constitutiva i explicativa de les formes de la vida social i de les seves transformacions en cada context geohistòric, amb les seves configuracions epistèmiques –disposicions efectives dels sabers– i de relacions de poder. Un rescat dut a terme en textos que repensen, sí, les "imaginacions geogràfiques", però en relació oberta amb una història, una sociologia i, en conjunt, unes ciències socials que s'espacialitzen per abordar el present des de posicions teòriques que són també, en una o altra mesura, polítiques.

Des d'aquest nucli conceptual he articulat, doncs, les tesis majors que, com a eixos, travessen el treball. Postular com a tesi la constitució espacial del conformisme –com feia en la frontissa entre les dues parts del treball– compromet, de fet, aquestes altres tesis, premisses i plantejaments que volen donar compte del conformisme, ja no com a

qüestió psicosocial, sinó política, en el sentit que el conformisme és assenyalat com l'altra cara de la despolització de l'existència. La desespacialització d'allò polític que subratlla així el conformisme al llarg del treball, es produeix quan l'espai diferencial que ens constitueix com a existències es concebut, percebut i viscut com un suport o contenidor neutre i passiu de la vida social, i, com he mostrat en el capítol quart, això té un índex geohistòric ineluctable per tal d'entendre la conformació d'això que entenem en sentit ampli com "la nostra tradició sociocultural". En la confluència efectiva entre modernitat i capitalisme es traven històricament les formes de concebre l'espai com a espai de la representació, és a dir, com a pla, plànol, suport, extensió, escenari i/o entorn, amb les formes d'exercir la planificació i ordenament dels espais socials en funció de lògiques capitalistes i colonials. Es produeix i reproduïx aleshores això que he anat expressant com a *palimpsest espacial*: l'espai-suport que habilita l'espacialització de les *diferents representacions* –entre elles, la trama urbana– esborra, tot sobreescrivint-lo, l'espai mateix i, amb ell, les *diferències* que el constitueixen. O dit d'una altra manera: les diferències es mostren com a diferents representacions en els escenaris de la vida social, com a diferències homologables en un pla, a la fi negociables, gestionables. Amb el palimpsest espacial es produeix l'abstracció i separació de dos termes que *ex-sistencialment* es coimpliquen i co-constitueixen: espai i diferència.

En els contextos urbans conformats per aquesta confluència entre modernitat i capitalisme, doncs, la producció de l'espai esdevé una qüestió formalment tècnica: planificació, construcció, ordenament, gestió i administració de la trama urbana i del seu espai públic. D'altra banda, la política és expulsada de l'espai, neutralitzada, quan li són atorgades espacialitats pròpies, és a dir, formes de l'espai produït, escenaris on es concep com a *normalitat* el fet que és *on ha de transcórrer* La Política en els seus diversos modes.

Allò que queda problematitzat, en tot cas, és l'«ex-» de l'exterioritat que travessa i constitueix l'*ex-sistència* i les formes d'*ex-periència*. Espai diferencial, del *co-munus*, tercer espai, exterioritat conjurada, havíem vist, per un logos geohistòric que esborra o expulsa la diferència. La segona part d'aquest treball s'inicia reprenent i centrant un dels seus eixos tètics i que modula diferentment el palimpsest espacial: la preeminència ontoepistemològica del temps sobre l'espai, la qual es abordada històricament per tal d'assenyalar els processos genèrics de neutralització política dels espais de saber i poder. El logos modern s'ha avingut històricament amb la distinció entre un temps/interioritat que permet ordenar i un espai/exterioritat que cal dominar.

Començar la part dedicada a l'època global parlant de "co-herències" modernes respon a l'ànim d'evitar presentismes, d'evitar caure en la confusió entre allò que Lyotard mostrava com el final dels grans relats moderns i un hiatus, un tall net entre modernitat i postmodernitat que ens situaria en un temps i un espai nous que s'adiuen amb allò que proclamen els discursos de la globalitat. Discursos que es mostren força efectius, com hem vist, com a dispositius de conformació. En aquest treball se subscriu la idea d'un canvi d'epocalitat, en el sentit que parlem d'una sèrie de transformacions en les configuracions en els modes de dir, fer, pensar i pensar-nos en relació al nostre context, i que es corresponen amb canvis en les condicions materials d'existència, amb un pas de les formes del capitalisme fordista a les formes del capitalisme de l'acumulació flexible – si adoptem l'expressió de Harvey– o capitalisme global. De la mateixa manera que acceptem que aquest pas en les formes del capitalisme no és un tall amb el capitalisme, més enllà de constatar transformacions, sí, per què caldria suposar talls en l'àmbit de les formes culturals i socials? O esmolant críticament la pregunta, a qui o a què serveix postular que "això que hi ha" és nou, una altra cosa? D'altra banda, he insistit en la no identificació entre capitalisme i economia per apuntar –de la mà d'autors diversos com Harvey, De Certeau, Boltanski i Chiapello, entre d'altres– que el primer ha esdevingut històricament una forma de vida que tendeix a travessar tots els àmbits de l'existència.

Així, des d'aquestes premisses he centrat l'atenció en els factors que, com a efectes i implicacions de processos històrics, han configurat el terreny en el qual han emergit les formes de la vida social en època global. De fet, perquè això ens ha permès confrontar-nos des d'una posició crítica i genealògica a les formes de conformisme en el nostre context present. Aquests factors s'articulen al voltant d'un procés modern de privatització de l'existència, de "desaparició de l'entre" que és a la base de la desespacialització d'allò polític, i que aquí ha estat articulat en termes d'*immunització* del procés de la vida. Una vida progressivament *privada* dels espais d'experiència, en favor d'un conduir-se en els escenaris proliferants que ofereix una vida urbana saturada d'imatges, signes, mercaderies, opcions. Immunització vol dir, doncs, privació d'allò comú, de la producció d'espais comuns, de *llocs* que permeten confrontar els escenaris disposats i disponibles de la vida social com a això que són: escenaris que es poden desocupar, desmuntar, per bastir altres espais de coexistència social, altres ordres, altres formes d'ordenar.

Des d'aquestes "(co)herències modernes", he sostingut la tesi que la preeminència del temps no ha caigut amb l'adveniment de l'època global. Els discursos de la globalitat

estan farcits de metàfores espacials, com si l'eternitzada actualitat del nostre present, fet d'instants i instantaneïtats, de processos volàtils que duen a altres processos, hagués desgastat i acabat amb el temps mateix en favor d'un espai global de fluxos i nodes. El Progrés de la Història sembla haver-se esvaït per sempre, però justament per fer de l'actualitat del temps present la dimensió ontològica de vides privades que es gestionen com a allò a *emprendre* permanentment, com a projectes empresarials que cal gestionar i actualitzar per tal d'evitar una o altra forma de desconnexió. L'espai ha estat, efectivament, metaforitzat en "l'escenari global". De fet, la idea d'escenari global ha servit per encetar el capítol cinquè, on he tractat pròpiament les formes del capitalisme global, en el sentit de mostrar els processos d'espacialització i discursius implicats i amb efectes profundament conformadors.

La dubtosa virtut de l'escenari global és que s'autoposa com a tal. En altres paraules, els discursos de la globalitat són performatius en tant que fan allò que diuen, i en tant que es presenten com a descriptors neutrals d'una realitat inexorable. La realitat global apareix, així, com un escenari d'escenaris on un camp d'oportunitats pot esdevenir un camp de mines –figuradament i literal–, i a la inversa. En tot cas, allò rellevant és que, efectivament, aquest entorn de riscos és mostrat en la seva inexorabilitat. El conformisme en època global es produeix fonamentalment en l'articulació entre aquesta dimensió d'inexorabilitat d'"això que hi ha", i una dimensió de privatització de l'existència que en el nostre context ha cobrat noves formes. He anomenat 'gran conformació' al revers del procés històric conegut com *la gran transformació*, pel qual, al voltant dels anys setanta del segle passat, es produeix la pèrdua de centralitat de la classe obrera com a subjecte polític, procés paral·lel a la despotenciació d'un model de crítica social. La tesi ha estat que, a través d'una sèrie de processos econòmics, socials i culturals, les formes del capitalisme global es naturalitzen en tant que es des-limiten, en tant que perden la seva confrontabilitat com a *forma*. Es produeix aleshores la introjecció en els individus del que Laval i Dardot anomenen, com vèiem, 'norma d'existència capitalista'. En el mateix sentit, la forma *empresa* es dissol culturalment en l'entorn social amb el desbordament de discursos i pràctiques articulats a l'entorn de nocions com flexibilitat, risc, iniciativa, empenedoria. Un *ethos* empresarial així desbordat disposa, d'una banda, noves formes de subjectivitat en base a idees de jo-marca i de vida-projecte-empresa; impregna, d'altra banda, els discursos i pràctiques de noves formes de governança d'institucions i estats en un entorn de risc i de competència generalitzada. D'una o altra manera, el capitalisme esdevé el paisatge de la vida social, però lluny de la idea d'un paisatge estàtic i modelable, i molt més a prop de la idea

d'entorn "turbulent": «la turbulència és la nova normalitat» és aquella sentència dels gurus del management global, Kotler i Caslione, que he pres com a referència paradigmàtica en el seu moment. Així doncs, la mobilització global, tal com la caracteritza López Petit, és aleshores la dinàmica que empeny permanentment als individus a emprendre i gestionar les seves vides *privades* i que, alhora, els manté en aquest estat de *privació* i de precarietat existencial. En aquestes condicions queda ocult, doncs, el caire conformat i conformador de les espacialitats produïdes pel capitalisme global.

En aquest sentit, es produeixen espais de conformació que no es mostren com a tals, sinó com a escenaris disponibles, físics o virtuals, fragmentaris o de connexió, efímers o estables; escenaris naturalitzats o paisatges construïts on discorre una vida social que és un procés de processos inabastable, i que configuren, a la fi, els espais on els individus aprenen *per defecte* a fer experiència del món. Així, com he defensat en el capítol sisè, en època global la ciutat és l'espacialitat privilegiada per a la producció dels ordres conformadors de la globalitat. La pròpia ciutat és el terreny material on es creuen les problemàtiques que aborden els plantejaments i hipòtesis que han bastit aquest treball; justament perquè la *forma* urbana configura els espais quotidians de la vida social i, per tant, és on es condensen sobretot –tot i no esgotar-s'hi– processos, espais i discursos de conformació. Com hem vist, la ciutat global, la qual és també ciutat-marca, ciutat de projectes, ciutat escenari i/o, presumiblement en un futur que "ja és aquí", Smart City, és la forma urbana reeixida en aquest context. Forma que es presenta com a objecte i com a subjecte. És *objecte* de gestió i administració que justifica, així, el vessant tècnic de la producció i ordenament dels seus espais, "neutrals" i políticament neutralitzats. I alhora és *subjecte* dels projectes que, en cada actualització, encarnen la imatge que situa i "diferencia" la ciutat en un món global, justificant així el vessant social i cultural d'aquella producció i ordenament dels espais; subjecte que es diu a si mateix i que diu com ha de ser, doncs, el seu espai públic. He abordat, aleshores, les nocions de ciutadania i figura del ciutadà com a dispositius d'ordre abans que com a figures d'emancipació i transformació. A la transformació s'hi oposen processos de conformació i modes de conformisme quan els espais socials urbans són concebuts efectivament com a espais on conduir-se, transitar, mirar, opinar, optar, més que no pas espais d'experiència, d'*ex-posició*, per a la *trans-forma*-ció.

Així doncs, on ens col·loca pensar (contra) un conformisme plantejat en aquests termes? Si, d'una banda, els discursos de la globalitat fan de l'escenari global un entorn

“turbulent” i inexorable on sembla concórrer sempre un element irreductible d’arbitrarietat sobre les vides *privades* i permanentment mobilitzades dels individus; si, d’altra banda, els espais de la vida social i quotidiana semblen ocluir-se en el usos i pràctiques dels escenaris disponibles; si, en definitiva, estem parlant de forts *processos de conformació* que semblen fer-se difusos o esborrar-se sota *formes* normalitzades o naturalitzades en la seva inexorabilitat, aleshores, com pensar contra el conformisme? Essent coherent amb les tesis plantejades, potser caldria preguntar “des d’on?”. No per indicar un a fora lliure de conformitats, ja hi he insistit, però sí intersticis, esquerdes que són espais. Espais comuns –d’un comú construït políticament fora dels ordres de La Política– que, grans o petits, resisteixen a l’oclusió i exerceixen políticament la seva diferència. Espais on la producció política de llocs no remet a una identitat prèvia, a contractes, a consensos d’aparença universal o a escenaris ideals de diàleg, sinó a la confrontació de diferències en un espai comú no predeterminat i que no exclou conflictes i antagonismes. Espais en els quals la desocupació d’un ordre preeminent obre a la producció comuna d’altres ordres i, al seu torn, a la confrontació crítica i política amb aquell ordre. Tot i el potencial conformador en els modes de conduir una vida privada per part de discursos i formes preeminents en el nostre present global; tot i la capacitat d’aquests per cloure actualitzacions del món que semblen fer-lo inabastable i intransformables els seus productes i formes; tot i promoure i fer efectiva una desespacialització de l’àmbit d’allò polític i dels modes compartits de fer, dir i pensar; tot i això, *hi ha* l’espai diferencial, *hi ha* espai i diferència. En el darrer capítol he assajat, des d’aquesta constatació, obertures que, efectivament, es diuen i es pensen en mode espacial, des de l’exercici d’un pensament que es vol espacialitzat.

En aquest sentit, tot el treball està travessat per la voluntat de repensar i reelaborar les nocions d’espai i de lloc, d’obrir-les a una condició política que els és constitutiva i que els ha estat expropiada per ordres de pensament i d’acció –en bona mesura heretats de la modernitat– que presenten l’escenari global en termes d’una *a-spatial globalisation*, com mostra Massey. Sense la consideració espacial que requereix, el conformisme sembla disposar sempre –si li cal, és a dir, si algú en parla– d’un mecanisme anàleg al que alguns acusats d’un delictes sostenen per evadir-se de la causa oberta contra ells: el conformisme es troba sempre ja *alibi*, en un altre lloc, no-aquí, *des-plaçat*, ocult en la pròpia praxi. Ho suggeria Anders, en aquelles consideracions intempestives que, en el seu moment, va dedicar al conformisme⁵⁰³. Com intempestiva pot semblar l’afirmació que el conformisme és aquí i «es produeix sense terror» –emprant l’expressió del mateix

⁵⁰³ G. Anders, *La obsolescència...*, op. cit., p. 171.

Anders, ja esmentada en més d'una ocasió—. A la fi, l'objectiu d'aquesta tesi no ha estat bastir una filosofia o una teoria política, ni de bon tros, sinó pensar (contra) el conformisme en els termes que el situen en el terreny d'una desespacialització d'allò polític.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV. (2007), *Producta 50*, Barcelona: Centre d'Arts Santa Mònica - Yproductions.

AGNÉ, H. (2006). A dogma of democratic theory and globalization: Why politics need not include everyone it affects. *European Journal of International Relations*, n. 12, pp. 433-458. [En línia]. Sage Publ. [Consulta: gen. 2011]:
<<http://ejt.sagepub.com/content/12/3/433.short>>

AGNEW, J. A., LIVINGSTONE, D. N. (eds.) (2011), *Geographical Knowledge*, London: SAGE.

ALBET, A., BENACH N. (2010), *Edward W. Soja. La perspectiva postmoderna de un geógrafo radical*, Barcelona: Icària.

—, (2012), *Doreen Massey. Un sentido global del lugar*, Barcelona: Icaria.

ÁLVAREZ, S. (comp.) (2009), *Fernand Deligny. Permitir, trazar, ver*, Barcelona: Macba.

ANZALDÚA, G. (1987), *Borderlands / La Frontera. The new mestiza*, San Francisco: Aunt Lute.

ANDERS, G. (1956, 1980), *La obsolescencia del hombre*, vols. I i II, València: Pre-textos, 2011.

—, *Filosofía de la situación* (ed. a càrrec de C. de Vicente), Madrid: Catarata, 2007.

APPADURAI, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture*, n. 2, pp. 1-25.

ARENDT, H. (1958), *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1993.

—, (1961), *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona: Península, 1996.

—, (1963), *Eichmann en Jerusalem. Un estudio acerca de la banalidad del mal*, Barcelona: Lumen, 2003.

—, *Ensayos de comprensión: 1930-1954*, Madrid: Caparrós, 2005.

—, *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós, 1995.

ARISTÒTIL, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 2011.

ARONSON, E. (1972), *El animal social. Introducción a la psicología social*, Madrid: Alianza, 1981.

ARONSON, P., CONRADO, H. (eds.) (1999), *La Teoría Social de Anthony Giddens*, Buenos Aires: Eudeba.

- ASCH, S. (1951), "Effects of group Pressure upon the modification and distortion of judgement", en Guetzkow, M.H. (ed.), *Groups, Leadership and Men*, Pittsburgh: Carnegie, pp. 117-190.
- AUGÉ, M. (1992), *Los no-lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1993.
- BARCELONA, P. (1987), *El individualismo propietario*, Madrid: Trotta, 1996.
- , (1990), *Postmodernidad y comunidad*, Madrid: Trotta, 1999.
- , (2000), "Manifiesto per la política futura", en (Id.), *Quale politica per il terzo millenio*, Bari: Dedalo.
- , (2005), "La teoría de sistemas y el paradigma de la sociedad moderna", en G. Portilla (coord.), *Mutaciones de Leviatán*, Madrid: UNIA-Akal, pp. 11-55.
- BAUMAN, Z. (1998), *La globalización. Consecuencias humanas*, México DF: FCE, 2010.
- , (2000), *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2002.
- BHABHA, H. (1994), *The location of culture*, London: Routledge.
- BECK, U. (1997), *¿Qué es la globalización?*, Barcelona: Paidós, 1998.
- BELL HOOKS (1990), *Yearning. Race, gender and cultural politics*, Boston (MA): South End Press.
- BELVEDERE, C. (1991). Ontología y Política en la obra de Merleau-Ponty. *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, n. 18 [en línea]. Madrid. [Consulta: juny 2009]: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/belvedere.pdf>>
- BENJAMIN, W. (1927-1940), *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2009.
- , (1928), *Dirección única*, Madrid: Alfaguara, 1987.
- , *Discursos interrumpidos I*, Madrid: Taurus, 1973.
- , *Iluminaciones II. Poesía y capitalismo*, Madrid: Taurus, 1998.
- , *Iluminaciones IV. Para una crítica de la violencia*, Madrid: Taurus, 1998.
- , *L'obra d'art a l'època de la seva reproductibilitat tècnica: tres estudis de sociología de l'art*, Ed. 62, Barcelona, 1983.
- BENKO, G., STROHMAYER, U. (eds.) (1997), *Space and Social Theory. Interpreting Modernity and Postmodernity*, Oxford: Blackwell Publ.
- BENVENISTE, E. (1966), *Problemas de lingüística general*, México DF: Siglo XXI, 1971.
- BERARDI, F. (2003), *La fábrica de la infelicidad*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- BERESÑAK, F. (2008). La diferencia y el sujeto político. *La Trama de la Comunicación*, (Univ. Nacional de Rosario), vol. 13, pp. 347-357. [En línea]. Rosario, Argentina [Consulta: set. 2012]: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323927063022>>

- BERGER, J. (1972), *Modos de ver*, Barcelona: Gustavo Gili, 2005.
 —, (1972), *The look of Things*, New York: The Viking Press, 1974.
- BERGSON, H. (1889), *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Salamanca: Sígueme, 1999,
 —, (1896), *Materia y memoria*, Madrid: Libr. Victoriano Suárez, 1900.
 —, (1907), *La evolución creadora*, en (Id.), *Obras escogidas*, México: Aguilar, 1963.
- BERMAN, M. (1982), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1989.
- BESTARD, J., CONTRERAS, J. (1987), *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcelona: Barcanova, 1987
- BOLTANSKI, L., CHIAPELLO, E. (1999), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid: Akal, 2002.
- BORDETAS, I. (2012) *Nosotros somos los que hemos hecho esta ciudad*. Tesis doctoral. Univ. Autònoma Barcelona. Dpt. Ha. Moderna i Contemporània. [En línia]. [Consulta: oct. 2013]: <<http://www.tdx.cat/handle/10803/96186>>
- BOURDIEU, P. (1980), *El sentido práctico*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
 —, (1997), *Capital cultural, escuela y espacio social*, México DF: Siglo XXI.
- BUTLER, J (1990), *El género en disputa*, Barcelona: Paidós, 2007.
 —, (2002), “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”, en AA.VV., *Producción cultural y prácticas instituyentes*, Madrid: Traficantes de sueños, 2008.
- BUTTNER, A. (1976). Grasping de Dynamism of Lifeworld. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 66, No. 2, pp. 277-292.
- CACCIARI, M. (2004), *La ciudad*, Barcelona: Gustavo Gili, 2009.
- CALLINICOS, A. (1985). Anthony Giddens: A Contemporary Critique. *Theory and Society*, vol. 14, n. 2, pp. 133-166.
- CAPEL, H. (2003). Redes, chabolas y rascacielos. Las transformaciones físicas y la planificación en las áreas metropolitanas. *Mediterráneo económico*, n. 3, , pp. 199-238.
 —, (2005). *El modelo Barcelona: un examen crítico*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
 —, (2006). De nuevo el modelo Barcelona y el debate sobre el urbanismo barcelonés. *Biblio 3W Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* (Univ. de Barcelona), vol. XI, n. 629. [En línia]. [Consulta: feb. 2009]: <<http://www.ub.es/geocrit/b3w-629.htm>>
 —, (2007). El debate sobre la construcción de la ciudad y el llamado "Modelo Barcelona". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XI (233), pp. 1-67.

- , (2013). Crisis de los modelos urbanos. Una mirada al futuro. *Mercator*, Fortaleza, v. 12 (2), pp. 7-27.
- CARTER, P. (1987), *The Road to Botany Bay: An Essay in Spatial History*, London: Faber and Faber.
- CASTAÑEDA, F., DURÁN, V., HOYOS, L.E. (eds.) (2007), *Kant: vigencia de la filosofía crítica*, Bogotá: Siglo del Hombre.
- CASTELLS, A. (1993), *Les col·lectivitzacions a Barcelona (1936-1939)*, Barcelona: Hacer.
- CASTELLS, M. (1972), *La cuestión urbana*, Madrid: Siglo XXI, 2004.
- , (1989), *La ciudad informacional. Tecnologías de la información, reestructuración económica y el proceso urbano-regional*, Madrid: Alianza, 1995.
- , (1996), *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. I, Madrid: Alianza, 1997.
- CASTORIADIS, C. (1975), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 2013.
- CASTRO NOGUEIRA, L. (1991), *Tiempos modernos*, Granada: La General.
- , (1997), *La risa del espacio*, Madrid: Tecnos, 1997.
- , (1998). El espacio/tiempo social: fragmentos de ontología política. *Archipiélago*, n. 34-35, pp. 40-46.
- , y DE OSSORNO, M.H. (1986), *Ensayo general para un ballet anarquista*, Madrid: Ed. Libertarias.
- CERTEAU, M. de (1980), *La invención de lo cotidiano*, vol. I, México DF: Univ. Iberoamericana / Instituto Tecnol. Estudios Sup. Occidente, 2000.
- CHAPLIN, Ch. S. (1938). Rhythm: A Story of Men in Macabre Movement. *Script Magazine*. [En línea]. [Consulta: set. 2012]:
<<http://www.cartoonresearch.com/gerstein/chaplin/rhythm.html>> .
- CHOAY, F. (2009). El reino de lo urbano y la muerte de la ciudad. *Andamios. Revista de investigación social*, vol. 6, n. 12, pp. 157-187.
- CIALDINI, R.B., TROST, M.R. (1998), "Social influence: social norms, conformity, and compliance", en Gilbert, D.T., Fiske, S.T., Lindzey, G. (eds.), *The Handbook of Social Psychology*, vol. 2, Boston: McGraw-Hill, pp.151-192.
- CLAVAL, P. (1974), *Evolución de la Geografía Humana*, Barcelona: Oikos-Tau.
- , (2002). El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio. *Boletín de la A.G.E.*, n. 34, pp. 21-39.
- CLEMENT, G. (2004), *Manifiesto del Tercer Paisaje*, Barcelona: Gustavo Gili, 2006.

- COLLIN, F., *Praxis de la diferencia* (ed. a càrrec de M. Segarra), Barcelona: Icària, 2006.
- COMTE, A. (1844), *Discurs sobre l'esperit positiu*, Barcelona: Laia, 1982.
- COSGROVE, D. (2004). Landscape and Landschaft (Lecture delivered at the "Spatial Turn in History" Symposium, German Historical Institute, February 19, 2004). *GHI Bulletin*, n. 35, pp. 57-71.
- COTTINO, P. (2003), *La ciudad imprevista. El disentimiento en el uso del espacio urbano*, Barcelona: Bellaterra, 2005.
- CRANG, M., THRIFT, N. (eds.) (2000), *Thinking Space*, London: Routledge.
- CRUZ, M. (ed.) (2011), *Las personas del verbo (filosófico)*, Barcelona: Herder.
- CULLEN, G. (1961), *El paisaje urbano*, Barcelona: Blume, 1978 .
- DAGOGNET, F. (1977), *Une épistémologie de l'espace concret*, Paris: Librairie Philosophique J.Vrin.
- DAL LAGO, A. (1999), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano: Feltrinelli.
- , (2005). La guerra-mondo. *Conflitti globale*, n.1, pp. 11-31.
- DALMAU, M., MIRO, I. (2010), *Les cooperatives obreres de Sants (1870-1939)*, Barcelona: La Ciutat Invisible.
- DAVIS, M. (1992), *Control urbano: la ecología del miedo*, Bcn: Virus, 2001.
- DEAR, M.J., FLUSTY, S. (eds.) (2002), *The spaces of postmodernity. Readings in Human Geography*, Oxford: Blackwell.
- DEBORD, G. (1967), *La sociedad del espectáculo*, Buenos Aires: La Marca, 1995.
- DELEUZE, G. (1968), *Diferencia y repetición*, Madrid: Júcar, 1988.
- , (1990), *Conversaciones: 1972-1990*, Valencia: Pre-textos, 1995.
- , GUATTARI, F. (1980), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- DELGADO, M. (1999), *El Animal público: hacia una antropología de los espacios urbanos*, Barcelona: Anagrama.
- , (2005), *Elogi del vianant. Del 'model Barcelona' a la Barcelona real*. Barcelona: Edicions de 1984.
- , (2011), *El espacio público como ideología*, Madrid: Catarata.
- DEMIRTAS, N. (2009), *Social spacialization in a turkish squatter settlement*, Frankfurt am Main: Peter Lang.

- DERRIDA, J. (1972), *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 1998.
- , (1993), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, 1995.
- , (2002), “Globalization, Peace, and Cosmopolitanism”, en E. Rottenberg (ed.), *Negotiations: Interventions and Interviews 1971–2001*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 371–386.
- DE STEFANI, P. (2009). Reflexiones sobre los conceptos de espacio y lugar en la arquitectura del siglo XX. *Revista electrónica DU&P. Diseño urbano y paisaje*, n. 16 [en línea]. Univ. Central de Chile, Santiago de Chile. [Consulta: gen. 2010]: <http://www.ucentral.cl/du&p/pdf/16_espacio_lugar.pdf>
- DEUTSCH, M., GERARD, H.B. (1955). A study of normative and informational social influences upon individual judgment. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51 (3), pp. 629-636.
- DEUTSCHE, R. (1996), *Evictions. Art and Spatial Politics*, Cambridge (Mass.): The MIT Press.
- DU GAY, P. (2003), “Organización de la identidad: gobierno empresarial y gestión pública”, en Hall, S. y Du Gay, P., *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires: Amorrortu.
- DURKHEIM, E. (1893), *La división del trabajo social*, Madrid: Akal, 1995.
- , (1897), *El suicidio*, Madrid: Akal, 1976.
- , (1898? 1903?), *La educación moral*, Buenos Aires: Schapire Ed, (1973).
- EALHAM, Ch. (2005), *La lucha por Barcelona: clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Madrid: Alianza.
- EDNEY, M.H. (1997), *Mapping an Empire. The Geographical Construction of British India, 1765-1843*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- ELDEN, S. (2005). Interview with Kostas Axelos: Mondialisation without the world. *Radical Philosophy*, n. 130, pp. 25-28.
- , CRAMPTON, J.W. (eds.), *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Aldershot: Ashgate, 2007.
- ELIAS, N. (1984), *Sobre el tiempo*, México DF: FCE, 1989.
- FREY, J.P. (2000). Paul-Henry Chombart de Lauwe : la sociologie urbaine française entre morphologies et structures. *Espaces et sociétés* (L’Harmattan), n. 103, pp. 27-56.
- ESPAI EN BLANC (2004), “Barcelona 2004: el fascismo postmoderno”, en AA.VV., *La otra cara del ‘Fòrum de les Cultures S.A.’*, Barcelona: Bellaterra.
- , (coord.) (2008), *Luchas autónomas en los años setenta*, Madrid: Traficantes de Sueños.

- ESPOSITO, R. (1998), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- , (2002), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- , (2007), *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- ETHINGTON, P.J. (2007). Placing the Past: 'Groundwork' for a Spatial Theory of History. *Rethinking History*, vol. 11, n. 4, pp. 465-493.
- FEATHERSTONE, M., LASH, S., ROBERTSON, R. (eds.) (1992), *Global Modernities*, London: Sage.
- FERNÁNDEZ, Miquel (2012a). Asaltar el Raval. Control de población y producción de plusvalías en el barrio barcelonés. *URBS. Revista de Estudios Urbanos y Ciencias Sociales*, 2(1), pp. 51-68.
- , (2012b). La invención del espacio público como territorio para la excepción. El caso del Barri Xino de Barcelona. *Revista Crítica Penal y Poder*. 2012, n. 3, pp. 21-35.
- FERNÁNDEZ, Manu (2014). La desil·lusió de les 'smart cities'. Està passant, però no en la manera en què ens ho van explicar. *Papers*, n. 57, pp. 71-79.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (1995), *La barbarie. De ellos y de los nuestros*, Barcelona: Paidós.
- FESTINGER, L. (1950). Informal social communication. *Psychological Review*, n. 57 (5), pp. 271-282.
- FINNEGAN, D. A. (2008). The Spatial Turn: Geographical Approaches in the History of Science. *Journal of the History of Biology*, n. 41, pp. 369–388.
- FOLCH, M. (1994). La polèmica feminista i postmodernista al voltant de David Harvey: un assaig crític. *Documents d'anàlisi geogràfica* (Universitat Autònoma de Barcelona), n. 24, pp. 59-73.
- FOSTER, H. (ed.) (1988), *Vision and Visuality*, Seattle WA: Bay Press.
- FOUCAULT, M. (1963), *El nacimiento de la clínica*, Madrid: Siglo XXI, 1987.
- , (1966), *Las palabras y las cosas*, Madrid: S. XXI, 1999.
- , (1975), *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- , (1976, 1984), *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Madrid: Siglo XXI, 2005.
- , (1978). ¿Qué es la crítica? Crítica y Aufklärung. *Daimon. Revista de Filosofía*, n. 11, 2005, pp. 5-25.
- , *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France, 1975-76*, Madrid: Akal, 2003.
- , *Obras esenciales*, vols. I, II i III, Barcelona: Paidós, 1999.
- FOURQUET, F., MOURARD, L. (1973), *Los equipamientos del poder. Ciudades, territorios y equipamientos colectivos*, Barcelona: Gustavo Gili, 1978.

- FRASER, N. (1990). Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. *Social Text*, n. 25/26, pp. 56-80.
- FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona: Planeta de Agostini, 1994.
- , (1992), *The End of the History and the Last Man*, New York: The Free Press.
- FUMAGALLI, A. , LUCARELLI, S., MARAZZI, C., NEGRI, A., VERCELLONE, C. (2009), *La gran crisis de la economía global. Mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- GADAMER, G. (1960), *Verdad y método*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.
- GALFIONE, M. V. (2009). La inasible experiencia de la modernidad. Ensayo e ironía de F. Schlegel a G. Lukács. *Tópicos* (revista electrònica), n.17 [en línea]. Santa Fe, Argentina. [Consulta: agost 2011]:
<http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1666-485X2009000100003&lng=es&nrm=iso>
- GALLI, C. (2001), *Espacios políticos. La edad moderna i la edad global*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- GARCÉS, M. (2013), *Un mundo común*, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- GARCÍA CALVO, A. (1992). El tiempo del cálculo en el cálculo. *Archipiélago*, n. 10-11, pp. 107-126.
- GERGEN, K.J. (1998). La Psicología Social como Historia. *Revista Anthropos*, n. 177, pp. 39-48.
- GIDDENS, A. (1984), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Madrid: Amorrortu, 2006.
- , BECK, U., LASH, S. (1997), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid: Alianza.
- GIL-VILLEGAS, F. (1997). El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel. *Estudios Sociológicos*, vol. 15, n. 43, pp. 3-46.
- GIL-WHITE, F. (2005). How Conformism Creates Ethnicity Creates Conformism (and why this matters to lots of things). *The Monist*, n. 88 (2), pp. 189-237.
- GIROLA, L. (2005), *Anomia e individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Barcelona: Anthropos.
- GLACKEN, C.J. (1967), *Huellas en la playa de Rodas*, Barcelona: Ed. Serbal, 1996.

- GÓMEZ-PEÑA, G. (1993), "The border is... (A Manifesto)", en (Id.), *Warrior for Gringostroika: Essays, Performance Texts, and Poetry*, St Paul MN: Graywolf Press.
- GONEWARDENA, K., KIPFER, S., MILGROM, R., SCHMID, Ch. (eds.) (2008), *Space, difference, everyday life. Reading Henri Lefebvre*, London: Routledge.
- GONZÁLEZ, A., CALVO, F., MARCHÁN FIZ, S. (eds.) (2009), *Escritos de arte de vanguardia, 1900/1945*, Madrid: Akal.
- GRÀCIA, D. (2007), "Sobre la noción de experiencia estética en Humberto Maturana", en Calvera, A., Zimmermann, Y. (eds.), *De lo bello de las cosas. Materiales para una estética del diseño*, Barcelona: Gustavo Gili, PP. 203-222.
- , (2012), "Los órdenes del espacio y los espacios del Orden. Tentativas para pensar desde el maíz". Article i text de la conferència realitzada al seminari *Naciendo del Maíz*. Facultad de Humanidades y la Facultad de Artes de la Universidad Autónoma de Morelos. Casa de la Ciencia, Cuernavaca, Mèxic, febrer-març de 2012. Actes pendents de publicació. Text disponible en línia: https://www.academia.edu/9383157/Los_%C3%B3rdenes_del_espacio_y_los_espacios_del_Orden
- GREGORY, D. (1994), *Geographical Imaginations*, Oxford: Blackwell.
- , Urry, J. (1985), *Social Relations and Spatial Structures*, Basingtoke [etc.]: Macmillan.
- HABERMAS, J. (1981), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 2001.
- , (1985), *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Katz, 2008.
- HANSON, S., LAWSON, V., MCDOWELL, L., NAGAR, R. (2002). Locating Globalization: Feminist (Re)readings of the Subjects and Spaces of Globalization. *Economic Geography*, 78 (3), pp. 257-284.
- HARAWAY, D. (1991), *Simios, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra, 1995.
- HARDT, M., NEGRI, A. (2000), *Imperio*, Barcelona: Paidós, 2002.
- HARLEY, J.B., *La nueva naturaleza de los mapas*, México DF: FCE, 2005.
- HARTSHORNE, R. (1939). The Nature of Geography: A Critical Survey of Current Thought in the Light of the Past . *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 29, n. 3, pp. 173-412.
- HARVEY, D. (1989), *La condición de la postmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- , (2000), *Spaces of Hope*, Berkeley & LA: Univ. of California Press.
- , (2001), *Espacios del capital*, Madrid: Akal, 2007.
- , (2010), *The enigma of capital and the crises of Capitalism*, London: Profile Books.
- , (2012), *Ciudades rebeldes*, Madrid: Akal, 2013.

- , SMITH, N. (2005), *Capital financiero, propiedad inmobiliaria y cultura*, Bellaterra: Ed. Univ. Autònoma de Barcelona.
- HEGEL, G.W. F. (1817-1830), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza, 2005.
- , (1821), *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Buenos Aires: Siglo Veinte, 1987.
- , *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid : Istmo, 2005.
- HEIDEGGER, M. (1957), *Identidad y diferencia* , Barcelona: Anthropos, 1988.
- HOBBS, Th. (1642), *El Ciudadano*, Madrid: Debate - CSIC, 1993.
- , (1651), *Leviatán*, Madrid: Editora Nacional, 1983 .
- HOGAN, P. C. (2005), Dissenting Identities, or the radical conformist's guide to non-conformism. *The Monist*, n. 88 (2), pp. 270-291.
- HOWE, L., CARON, J.L., CLICK, B. (eds.) (2013), *Refocusing Chaplin: a screen icon through critical lenses*, Lanham (Maryland): Scarecrow Press.
- HUICI, C., MORALES, J.F. (2004), *Psicología de grupos I. Estructura y procesos*, Madrid: UNED.
- HUNTINGTON, S. (1996), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós, 1997.
- IBÁÑEZ GRACIA, T. (ed.) (2004), *Introducción a la Psicología Social*, Barcelona: UOC Editorial.
- ILLAS, E. (2012), *Thinking Barcelona. Ideologies of a global city*, Liverpool: Liverpool Univ. Press.
- IMBERT, G. (2011), *La sociedad informe*, Barcelona: Icària.
- JACOBS, J. (1961), *La economía de las ciudades*, Barcelona: Península, 1975.
- JAMESON, F. (1984), *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995.
- JAY, M., *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva* (ed. a càrrec de E. Sabrovsky), Santiago (Chile): Univ. Diego Portales, 2003.
- JORDANA, E., GRÀCIA, D. (2011), "La universidad en el impasse: ¿qué le corresponde a la filosofía?". Text de la intervenció en el *I Congreso sobre el impacto del Plan Bolonia y la innovación docente en los estudios de Filosofía*. Universitat de Barcelona, 14 y 15 de desembre de 2009. (Actes del congrés no publicades). Disponible en línia: http://www.academia.edu/5005623/La_universidad_en_el_impasse_Qu%C3%A9_le_corresponde_a_la_filosof%C3%ADa

- JOSEPH, I. (1984), *El transeúnte y el espacio urbano. Sobre la dispersión y el espacio urbano*, Bcn: Gedisa, 1988.
- KALB, D. (2005). From flows to violence: Politics and knowledge in the debates on globalization and empire. *Anthropological Theory*, n. 5 (2), pp. 176-204. [En línea]. Sage Publ. [Consulta: gen. 2008]:
<<http://ant.sagepub.com/cgi/content/abstract/5/2/176>>
- KANT, I (1781), *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara, 1997.
- , (1784), “Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?”, en Erhard, J.B. et al., *¿Qué es ilustración?*, Madrid: Tecnos, 1988.
- , (1784), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Madrid: Tecnos, 1994.
- KELLEY, H.H., SHAPIRO, M.M. (1954). An experiment on conformity to group norms where conformity is detrimental to group achievement. *American Sociological Review*, 19 (6), pp. 667-677.
- KERN, S. (1983), *The culture of time and space: 1880-1918*, Cambridge (MA): Harvard Univ. Press.
- KIDD, J.S., CAMPBELL, D. (1955). Conformity to groups as a function of group success. *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, 51 (3), pp. 390-393.
- KOOLHAS, R. (1997), *La ciudad genérica*, Barcelona: Gustavo Gili, 2008.
- KOSELLECK, R. (2000), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pre-textos, 2003.
- KOTLER, P., CASLIONE, J. A. (2009), *Chaotics: the business of managing and marketing in the age of turbulence*, New York: Amacom Books.
- KOYRÉ, A. (1957), *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: S. XXI, 1999.
- LABASSE, J. (1966), *La organización del espacio*, Madrid: Instituto de Estudios de Admin. Local, 1973.
- LACOSTA, R. (1859), *Paralelo entre el proyecto de ensanche de Barcelona de D. Antonio Rovira y Trias y el proyecto de Ildefonso Cerdá*, Barcelona: Impr. Luis Tasso.
- LARREA, C., TATJER, M. (eds.) (2010), *Barraques: la Barcelona informal del segle XX*, Barcelona: Museu d'Història de Barcelona.
- LAVAL, Ch., DARDOT, P. (2009), *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*, Barcelona: Gedisa, 2013.

- LAW, J., HETHERINGTON, K. (2002), "Materialities, Spatialities, Globalities", en Dear, M.J., Flusty, S., *The spaces of postmodernity. Readings in Human Geography*, Oxford: Blackwell,.
- LEFEBVRE, H. (1970), *La revolución urbana*, Madrid: Alianza, 1980.
- , (1972), *Espacio y política. El derecho a la ciudad, II*, Barcelona: Península, 1976.
- , (1972), *La pensée marxiste et la ville*, Tournai: Casterman.
- , (1973), *La survie du capitalisme*, Paris: Anthropos.
- , (1974), *La production de l'espace*, Paris: Anthropos, 2000.
- , *Critique de la vie quotidienne*, 3 vols., Paris: L'Arche, 1958, 1961, 1981.
- LESLIE, E. (2000), *Walter Benjamin. Overpowering Conformism*, London: Pluto Press.
- LEVINAS, E. (1961), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 2012.
- , (1974), *De otro modo que ser*, Salamanca: Sígueme, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1955), *Tristes trópicos*, Barcelona: Paidós, 1988.
- LEWIS, R., MILLS, S. (eds.) (2003), *Feminist Postcolonial Theory*, Edimburgh: Edimburgh Univ. Press.
- LEYVA, E., MIRÓ, I., URBANO, X. (2007), *De la protesta al contrapoder. Nous protagonismes socials en la Barcelona metropolitana*, Barcelona: Virus.
- LI, V. (2007). Elliptical Interruptions: or, Why Derrida Prefers Mondialisation to Globalization. *The New Centennial Review*, vol. 7, n. 2, pp. 141-154.
- LIVINGSTONE, D.N. (1995). The spaces of knowledge: contributions towards a historical geography of science. *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 13, pp. 5-34.
- LÓPEZ PETIT, S. (1993). Las travesuras de la diferencia. *Archipiélago*, n. 13, p. 99-106.
- , (2002). La vida como acto de sabotaje. *Archipiélago*, n. 53, pp 31-35.
- , (2003), *El infinito y la nada*, Barcelona: edicions Bellaterra.
- , (2003), *El Estado-guerra*, Hondarribia: Hiru.
- , (2009), *La movilización global*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- , (2011). ¿Y si dejamos de ser ciudadanos? *Espai en Blanc*. [En línia]. Barcelona. [Consulta: jul. 2011]: <<http://espaienblanc.net/Y-si-dejamos-de-ser-ciudadanos.html>>
- LOW, S.M.(2002) , *Theorizing the city. The new urban anthropology*, N. Jersey: Ritgers Univ. Press.
- LÖWY, M. (2001), *Walter Benjamin. Aviso de incendio*, Buenos Aires: FCE, 2005.
- LUKÁCS, G. (1911), *L'ànima i les formes*, Barcelona: Edicions 62, 1984.

- , (1923), *Historia y consciencia de clase*, Barcelona: Grijalbo, 1975.
- LYON, D. (1994), *Postmodernidad*, Madrid: Alianza, 2000.
- LYOTARD, J.F. (1979), *La condición posmoderna*, Barcelona: Gedisa, 1987.
- , (1983), *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1988.
- MAMIANI, M. (1980), *Teorie dello spazio da Descartes a Newton*, Milano: Franco Angeli.
- MALPAS, J. (1999), *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- , (2012). Putting space in place: philosophical topography and relational geography. *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 30, pp. 226-242.
- MARCUSE, P. (1995), “No caos sino muros. El postmodernismo y la ciudad compartimentada”, en Martín, A. (coord.), *Lo urbano en 20 autores contemporáneos*, Barcelona: UPC - Servei de Publicacions, 2004.
- MARRERO, I. (2008). La producción del espacio público. Fundamentos teóricos y metodológicos para una etnografía de lo urbano. *(Con)textos. Revista d'antropologia i investigació social* (Univ. de Barcelona), n.1, pp. 74-90.
- MARTÍN-BARÓ, I. (1983), *Acción e ideología. Psicología social desde centroamérica*, vol. 1, San Salvador: UCA Editores, 1985.
- , (1989), *Sistema, grupo y poder. Psicología social desde centroamérica* (vol. 2), San Salvador: UCA Editores, 2004.
- MARX, K. (1844), *Manuscritos económico-filosóficos*, Barcelona: Grijalbo, 1975.
- , (1847), *Miseria de la filosofía*, México DF: Siglo XXI, 1987.
- , (1857-58), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Madrid: S. XXI, 2007, vol. 2.
- , (1859), *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Siglo XXI, 2008.
- , (1867), *El capital I*, Barcelona: Edicions 62, 1983.
- , *El capital. Libro I. Capítulo VI inédito*, México DF: Siglo XXI, 2009.
- MASSEY, D. (1984), *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, London: Macmillan.
- , (1994), *Space, Place and Gender*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- , (2005), *For Space*, London: Sage, 2008.
- , ALLEN, J. (1984), *Geography matters!*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- , ALLEN, J., SARRE, Ph. (eds.) (1999), *Human Geography Today*, London: Polity Press.
- MATURANA, H., VARELA, F.J. (1980), *Autopoiesis and cognition*, Reidel Publ. Co., Holland.
- McDOWELL, L. (1999), *Género, identidad y lugar*, Madrid: Cátedra, 2000.

- , NAGAR, R., LAWSON, V., HANSON, S. (2002). Locating Globalization: Feminist (Re)readings of the Subjects and Spaces of Globalization. *Economic Geography*, Clark University, vol.78, n. 3, pp. 257-284.
- MCKENZIE, E. (1994), *Privatopia*, New Haven: Yale Univ. Press.
- MENDIOLA, I., (ed.) (2009), *Rastros y rostros de la biopolítica*, Barcelona: Anthropos.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.
- , (1964), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona: Seix Barral, 1970.
- , (1964), *El ojo y el espíritu*, Barcelona: Paidós, 1986.
- , *El mundo de la percepción. Siete conferencias* (ed. a càrrec de S. Ménasé), Buenos Aires: FCE, 2002.
- MERRIFIELD, A. (1993). Place and Space: A Lefebvrian Reconciliation. *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, vol. 18, n. 4, pp. 516-531.
- MERTON, R. K. (1938). Social Structure and Anomie. *American Sociological Review*, vol. 3, n. 5, pp. 672-682.
- , (1949, revisat el 1957), *Teoría y estructura sociales*, México DF: Fondo de Cultura Económica, 1970.
- , (1959). Social Conformity, Deviation and Opportunity Structures. *American Sociological Review*, vol. 24 (2), pp. 177-189.
- MEZZADRA, S. (2005), *Derecho de fuga*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- MIGNOLO, W. de (2000), *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid: Akal. 2003.
- MILGRAM, S. (1974), *Obedience to Authority: An Experimental View*. New York: Harper and Row.
- MINH-HA, Trinh T. (1991), *When the moon waxes red: representation, gender and cultural politics*, New York: Routledge.
- , (1989), *Woman, Native, Other. Writing on Postcoloniality and Feminism*, Bloomington: Indiana Univ. Press.
- MIRES, F. (1999). La sociedad de redes (o las redes de la sociedad). *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 67, pp. 4-9.
- MONTERO, M. (1991). Concientización, conversión y desideologización en el trabajo psicosocial comunitario. *Boletín Avepsa* (Asoc. Venezolana de Psicol. Social), XIV, 1, pp. 3-12.
- MORO, S. (2006), *Ellos y nosotros*, Barcelona: Blume.

- MOUFFE, Ch. (1995). Post-Marxism: democracy and identity. *Environment and Planning D: Society and Space*, n. 13, pp. 259-265.
- MUMFORD, L. (1934), *Técnica y civilización*, Madrid: Alianza, 1992.
—, (1961), *La ciudad en la historia*, Buenos Aires: Infinito, 1979.
- MUSITU, G., HERRERO, J., CANTERA, L., MONTENEGRO, M. (2004), *Introducción a la Psicología Comunitaria*. Barcelona: Ed. UOC.
- MUSTO, M. (2010). Difusión y recepción de los Grundrisse en el mundo. *Herramienta web*, n. 7 [en línea]. Buenos Aires. [Consulta: feb 2012]:
<<http://www.herramienta.com.ar/print/herramienta-web-7/difusion-y-recepcion-de-los-grundrisse-en-el-mundo>>
- NANCY, J.L. (2002), *La comunidad enfrentada*, Buenos Aires: La Cebra, 2007.
- NIETZSCHE, F. (1874), *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* (Segunda Consideración Intempestiva), Buenos Aires: Edaf, 2000.
- OAKES, T. (1997). Place and the Paradox of Modernity. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 87, n. 3, pp. 509-531.
- OHMAE, K., (2005), *El próximo escenario global. Desafíos y oportunidades en un mundo sin fronteras*, Barcelona: Granica.
- OSLENDER, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Vol. VI, n. 115 [en línea]. Barcelona. [Consulta: feb. 2007]:
<<http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-115.htm>>
- PÁEZ, D., VALENCIA, J., MORALES, J.F., SARABIA, B. (1992), *Teoría y método en psicología social*, Barcelona: Anthropos.
- PALLASMAA, J. (1996), *Los ojos de la piel* (1996), Barcelona: Gustavo Gili, 2014.
- PARDO, J.L. (1991), *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
—, (1992), *Las formas de la exterioridad*, Valencia: Pre-textos.
- PARKINSON, G.H.R., (ed.) (1972), *Georg Lukács. El hombre, su obra, sus ideas*, Barcelona: Grijalbo.
- PARSONS, T. (1937), *La estructura de la acción social* (2 vols.), Madrid: Guadarrama, 1968
—, (1951), *El sistema social*, Madrid: Revista de Occidente, 1966. ´
- PECK, J., TICKELL, A. (2002). Neoliberalizing Space. *Antipode* 34 (3), pp. 380-404

- PEREC, G. (1974), *Especies de espacios*, Barcelona: Montesinos, 2001.
- PÉREZ, R.A., MASSONI, S. (2009), *Hacia una Teoría General de la Estrategia. El cambio de paradigma en el comportamiento humano, la sociedad y las instituciones*, Barcelona: Ariel.
- PIAZZINI, C. E. (2011), "Para las geografías del tiempo. Buscando los espacios de la historia". En Guerra C., Pérez, M. y Tapia, C. (eds), *El Territorio como "demo": demo(a)grafías, demo(a)cracias y epidemias*, Sevilla: UNIA.
- PRATT, M. B., *Rebellion. Essays 1980-1991*, Ithaca, New York: Firebrand Books, 1991.
- PRED, A. (1977). The Choreography of Existence: Comments on Hägerstrand's Time-Geography and Its Usefulness. *Economic Geography* (Clark University), vol. 53, n. 2, pp. 207-221.
- , (1984). Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 74, n. 2, pp. 279-297.
- PRESTON, A. (2005). Conformism in Analytic Philosophy: on shaping philosophical boundaries and prejudices. *The Monist*, n. 88 (2), pp. 292-319.
- RANCIÈRE, J. (1995), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- , (2006). Entrevista a Jaques Rancière. Universalizar las capacidades de cualquiera. *Archipiélago*, n. 73-74, pp. 70-79.
- RENDELL, J., PENNER, B., BORDEN, I. (eds) (2000), *Gender Space Architecture*, London: Routledge.
- Revista de Espai en Blanc*, n. 1-2: "Vida y política". Barcelona: EB i ed. Bellaterra, 2006.
- , n. 3-4: "La sociedad terapéutica". Barcelona: EB i ed. Bellaterra, 2007.
- RIU, F. (1981), *Usos y abusos de la alienación*, Caracas: Monte Ávila.
- ROBINSON, W.I. (2007), *Una teoría sobre el capitalismo global*, Bogotá: Desde Abajo.
- ROITMAN, M. (2003), *El pensamiento sistémico. Los orígenes del social-conformismo*, México DF: Siglo XXI, 2004.
- ROSE, G. (1990). Book reviews. *Journal of Historical Geography*, 11 (1), pp. 118-121.
- ROWAN, J. (2010), *Emprendizajes en cultura*, Madrid: Traficantes de sueños.
- RUTHERFORD, J. (ed.) (1990), *Identity. Community, culture, difference*, London: Lawrence & Wishart.

- SAID, E. W. (1978), *Orientalismo*, Madrid: Debate, 2002.
- SÁNCHEZ VIDAL, A. (2002), *Psicología Social Aplicada*, Madrid: Prentice Hall.
- SANTOS, L. (2003). Las nociones de paisaje y sus implicaciones en la ordenación. *Ciudades*, n. 7, pp. 41-68.
- SANTOS, M. (1978), *Por una geografía nueva*, Madrid: Espasa-Calpe, 1990.
—, (1996), *De la totalidad al lugar*, Barcelona: Oikos-Tau.
- SASSEN, S. (1991), *La ciudad global: Nueva York, Londres, Tokio*, Buenos Aires: Eudeba, 1999.
—, *Contra geografías de la globalización*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2003.
- SCHAEFFER, P. (1953), *Excepcionalismo en geografía*, Barcelona: Ed. de la Univ. de Barcelona, 1988.
- SCHLÖGEL, K. (2003), *En el espacio leemos el tiempo. Sobre Historia de la civilización y Geopolítica*, Madrid: Siruela, 2007.
- SEARLE, J. R. (1995), *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1997.
- SELIGMAN, M. E. P. (1975). *Helplessness: On depression, development, and death*, San Francisco: W. H. Freeman.
- SENNETT, R. (1994), *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid: Alianza, 2010.
—, (1998), *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona: Anagrama, 2006.
- SERRES, M. (1994), *Atlas*, Madrid: Cátedra, 1995.
- SEVILLA, A. (2010). Territorio, "enclosure acts" y cambio social en la transición del feudalismo al capitalismo: hacia el origen de la planificación. *Ciudades*, n. 10, pp. 165-181.
- SHEPPARD, E. (2002). The Spaces and Times of Globalization: Place, Scale, Networks, and Positionality. *Economic Geography*, vol. 78, n. 3, pp. 307-330.
- SHERIF, M. (1936), *The psychology of social norms*, New York: Harper.
- SIMMEL, G. (1900), *Filosofía del dinero*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
—, (1908), *Sociología. Investigacions sobre les formes de la socialització I*, Barcelona: Edicions 62, 1988.
—, (1917), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona: Gedisa, 2002.
—, *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península, 2001.
—, *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona: Península, 1988.

- SMITH, N. (1984), *La producción de la naturaleza. La producción del espacio*, México: Sistema Univ. Abierta, UNAM, 2006.
- , (1996), *La nueva frontera urbana. Ciudad revanchista y gentrificación*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.
- SOJA, E. (1989), *Postmodern Geographies*, London: Verso, 2003.
- , (1996), *Thirdspace*, Malden: Blackwell.
- , (2000), *Postmetrópolis. Estudios críticos sobre las ciudades y las regiones*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- SORKIN, M. (ed.) (1990), *Variaciones sobre un parque temático. La nueva ciudad americana y el fin del espacio público*, Barcelona: Gustavo Gili, 2004.
- SPIVAK, G. C. (1999), *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid: Akal, 2010.
- , (1988), *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.
- STOKER, P. (2012). The Future of Resilience Planning: Resiliency is not Enough. University of Utah, Salt Lake City, Utah. Text no publicat. Cortesia de l'autor.
- TATARKIEWICZ, W. (1975), *Historia de seis ideas*, Madrid: Tecnos, 2001.
- TERKENLY, Th. S. (2005). New landscape spatialities: the changing scales of function and symbolism. *Landscape and Urban Planning*, n. 70, pp. 165-176.
- TEVERSON, A., UPSTONE, S. (eds.) (2011), *Postcolonial Spaces*, London: Palgrave.
- THOMPSON, E.P. (1967). Time, work-discipline and industrial capitalism. *Past and Present*, 38 (1), pp. 56-97.
- THRIFT, N. (1996), *Spatial Formations*, London: Sage.
- , PRED, A. (1981). Time-geography: a new beginning. *Progress in Human Geography*, vol. 5, n. 2, pp. 277-286.
- THUROW, L.C. (1996), *El futuro del capitalismo*, Barcelona: Ariel.
- TODOROV, T. (1965), *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*, Madrid: Siglo XXI, 1978.
- TOULMIN, S. (1990), *Cosmópolis: el trasfondo de la modernidad*, Barcelona: Península, 2001.
- TUAN, Yi-Fu (1976). Humanistic Geography. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 66, n. 2, pp. 266-276.
- TURRÓ, S. (1985), *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona: Anthropos.

- UNIÓ TEMPORAL d'ESCRIBES (2004), *Barcelona, marca registrada. Un model per desarmar*, Barcelona: Virus.
- URRY, J. (1995), *Consuming Places*, New York: Routledge.
- VAN DIJK, T. A. (1998), *Ideologia. Una aproximación multidisciplinaria*, Barcelona: Gedisa, 1999
- VATTIMO, G. (1980), *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1986.
- VICENTE, C. de (2010), *Günther Anders, fragmentos de mundo*, Madrid: La oveja roja.
- VILLAREJO, H. (2008). Espacios públicos gobernados privadamente. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, n. 101, pp. 101-116.
- VIRILIO, P. (1980), *Estética de la desaparición*, Barcelona: Anagrama, 1998.
- WARF, B., ARIAS, S. (eds.) (2009), *The spatial turn. Interdisciplinary perspectives*, London: Routledge.
- WEBER, M. (1905), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid: Istmo, 1998.
- , (1921), *Ensayos sobre sociología de la religión I*, Madrid: Taurus, 1983.
- WIESE, L. Von. (1964), "La filosofía de los pronombres personales". *Revista de estudios políticos*, n. 134, , pp. 5-10.
- WITHERS Ch. W. J. (2009). Place and the "Spatial Turn" in Geography and in History. *Journal of the History of Ideas* (University of Pennsylvania Press), vol. 70, n. 4, pp. 637-658.

Aquesta tesi proposa i elabora una aproximació al fenomen del conformisme en època global. En primer lloc, es proposa un desplaçament respecte dels camps en els quals la qüestió ha estat normalment tractada: els de la sociologia i la psicologia social. D'una banda, ha estat en aquests on el fenomen del conformisme social ha estat vinculat a les nocions de conformitat i influència social, per tal d'explicar-lo –en modes i des de corrents diverses– com una relació entre un subjecte –individual o col·lectiu– i la realitat social; una relació que es resol, a la fi, en modes d'actitud. D'altra banda, ha estat des d'aquests camps que s'ha bastit la idea que, en el nostre context sociohistòric i cultural, generalment compartim sobre què és ser conformista o inconformista.

En la primera part de la tesi aquest desplaçament s'implica amb la construcció d'una constel·lació conceptual que vincula constitutivament les nocions de forma –lexema de 'conformisme'– i de processos de conformació, amb les d'allò polític i de (des)polització, i amb les d'espai i espacialitat. En efecte, el desplaçament des de l'actitud del (in)conformista cap a les formes i processos de conformació que tenen lloc en cada context geohistòric, obre la via a assenyalar com a constitutives dels fenòmens de conformisme les seves dimensions política i espacial. La noció cabdal de 'producció de l'espai' aportada per Henri Lefebvre en el seu moment, posava de relleu el fet que els espais que habitem, usem i concebem no són pas suports neutres sobre els quals es desenvolupa la vida social. Juntament amb Michel Foucault i altres pensadors/es rellevants situats al voltant o propers al que en ciències socials es coneix com *spatial turn*, s'assenyala, d'una banda, el caire estratègic i polític implicat de la producció d'espacialitats (formes de l'espai), d'altra banda, l'ocultació d'aquest caire sota les formes i dinàmiques del capitalisme i, finalment, els efectes conformadors que això té sobre els individus, especialment en les formes de vida social i urbana preeminentes en el nostre context global.

Des d'aquí, la segona part de la tesi consisteix a desplegar els elements que han de servir per indicar i confrontar-se amb processos i espais de conformació en l'època global, tot tenint en compte, des d'una mirada històrica i genealògica, herències modernes, especialment quant a concepcions, usos i pràctiques espacials i, al seu torn, quant a la preeminència moderna i tardomoderna del temps –en termes de progrés i emancipació, o bé d'actualitat– sobre un espai dominable i gestionable. Entren en joc, aleshores, factors que s'articulen al voltant d'un procés modern de privatització de l'existència, de "desaparició de l'entre" que és a la base de la desespacialització d'allò polític, i que s'impliquen amb processos d'*immunització* del procés de la vida, d'una banda, i de progressiva naturalització de les formes del capitalisme postfordista en l'entorn global, de l'altra. Així, una anàlisi crítica dels discursos de la globalitat permet mostrar la ciutat com a espacialitat privilegiada per als processos de conformació, com a escenari preeminent per a una vida progressivament *privada* dels espais d'experiència, en favor d'un conduir-se en els escenaris proliferants que ofereix una vida urbana saturada d'imatges, signes, mercaderies, opcions.

Al final de la tesi es proposa pensar espais de politització en aquest entorn global i urbà.

Esta tesis propone y elabora una aproximación al fenómeno del conformismo en época global. En primer lugar, se propone un desplazamiento respecto de los campos en lo que normalmente ha sido tratada la cuestión: la sociología y la psicología social. Por un lado, ha sido en ellos donde el fenómeno del conformismo social ha sido vinculado a las nociones de conformidad y influencia social, para explicarlo –en modos y desde corrientes diversas– como una relación entre un sujeto –individual o colectivo– y la realidad social; relación que se resuelve, al fin, en modos de actitud. Por otro lado, ha sido en estos campos donde se ha configurado la idea que, en nuestro contexto geohistórico, compartimos generalmente sobre qué es ser conformista o inconformista.

En la primera parte de la tesis, tal desplazamiento se implica con la construcción de una constelación conceptual que vincula constitutivamente las nociones de forma –lexema de ‘conformismo’– y de procesos de conformación, con los de lo político y de (des)politización, y con los de espacio y espacialidad. En efecto, el desplazamiento desde la actitud del (in)conformista hacia las formas y procesos de conformación que tienen lugar en cada contexto geohistórico, abre la vía para señalar como constitutivas del conformismo sus dimensiones política y espacial. La noción capital de *producción del espacio*, aportada en su momento por Henri Lefebvre, ponía de relieve el hecho de que los espacios que habitamos, usamos y concebimos no son de ningún modo el soporte neutro sobre el que se desarrolla la vida social. Junto con Michel Foucault y otros pensadores/as relevantes situados alrededor de lo que en ciencias sociales se conoce como *spatial turn*, se señala, por un lado, el carácter estratégico y político implicado en la producción de espacialidades (formas del espacio), por otro lado, la ocultación de este carácter bajo las formas y dinámicas del capitalismo y, finalmente, los efectos conformadores que todo ello tiene sobre los individuos, especialmente en las formas de vida social urbana preeminentes en nuestro contexto global.

Desde aquí, la segunda parte de la tesis consiste en el despliegue de los elementos que deben servir para indicar y confrontar procesos y espacios de conformación en la época global, teniendo en cuenta, desde una óptica histórica y genealógica, herencias modernas, especialmente en cuanto a concepciones, usos y prácticas espaciales y, a su vez, en cuanto a la preeminencia moderna y tardomoderna del tiempo –en términos de progreso y emancipación, o bien de actualidad– sobre un espacio dominable y gestionable. Se ponen en juego, entonces, factores que se articulan alrededor de un proceso moderno de privatización de la existencia, de “desaparición del entre” que está en la base de la desespacialización de lo político, y que se implican con procesos de *inmunización* del proceso de la vida, por un lado, y de progresiva naturalización de las formas del capitalismo postfordista en el entorno global, por otro lado. Así, un análisis crítico de los discursos de la globalidad permite mostrar la ciudad como espacialidad privilegiada para los procesos de conformación, como escenario preeminente para una vida progresivamente *privada* de los espacios de experiencia, a favor de un conducirse en los proliferantes escenarios que ofrece una vida urbana saturada de imágenes, signos, mercancías, opciones.

Al final de la tesis se propone pensar espacios de politización en este entorno global y urbano.

This thesis aims to tackle the phenomena of conformism in the global era. Specifically, a shift is made from those theoretical fields that normally have addressed the issue, such as sociology and, above all, social psychology.

Thus, the first part consists of the construction of a conceptual constellation that links the notions of form –lexeme of ‘conformism’– and conformation processes with notions of politics and (de)politicization, and, in turn, with the notions of space and spacialization. Those political and spatial dimensions that constitute conformism are then highlighted in order to discuss the effects of the strategic and political character of the *production of space*, especially when they are concealed, as Henri Lefebvre put it. Lefebvre, Foucault and other thinkers –especially those who, in one way or another, are involved in the so-called *spatial turn* from different theoretical fields– stand out the fact that the spaces we inhabit, use and conceive are by no means neutral medium on which social life develops. There are, however, important conforming effects when those urban *scenes* and *landscapes* show themselves as neutral/natural, as occurs under dynamics and processes of capitalism.

From here, the second part of the thesis consists of the deployment of the elements that should serve to indicate and confront processes and spaces of conformation in the global era. It implies, firstly, a historical perspective to highlight certain modern inheritances, especially regarding the division and opposition between time and space, geographic and urban forms of spatialization, and all within the modern framework of a progressive privatization of existence. From this ground, it can be argued the progressive naturalization of forms of the capitalism in the global *environment*, with the support of the discourses of globalization. In fact, they allow us to show the global city as the privileged place for new or renewed phenomena of conformism and depoliticization.

Finally, this thesis aims to think and consider spaces of politicization in this global and urban context.