

# etnologia

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA

DOSSIER

## Identitats i reivindicacions nacionals en un món global

**Les vinyetes  
filatèliques turístiques:  
el cas de Camprodon**

**Reivindicació política  
en una festa popular  
La Mucada de Mallorca**

## REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA

Número 45. 2020

### Edició

Generalitat de Catalunya. Departament de Cultura  
Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural  
(DGCPAC)

### Director

Xavier Roigé Ventura (Universitat de Barcelona)

### Adjunta a direcció

Camila del Màrmol Cartañá (Universitat de Barcelona)

### Coordinadora del dossier

Montserrat Clua i Fainé (Universitat Autònoma de Barcelona)

### Consell de redacció

Roger Costa Solé (DGCPAC), Rafel Folch Monclús (DGCPAC)

### Coordinació editorial

Cristina Farran Morenilla (DGCPAC), Verònica Guarch Llop (DGCPAC)

### Comitè editorial

Jordi Abella Pons (Ecomuseu de les valls d'Àneu), Oriol Beltran Costa (Universitat de Barcelona), Eliseu Carbonell Camós (Universitat de Girona), Dolors Comas d'Argemir i Cendra (Universitat Rovira i Virgili), Raquel Ferrero Gandia (Museu Valencià d'Etnologia), Jaume Guiscafré Danús (Universitat de les Illes Balears), Maite Hernández Sahagún (Ínclita Cultura i Terra Enllà), Saida Palou Rubio (Universitat de Girona), Isidre Pinyol Cerro (Centre d'Estudis de les Garrigues), Montserrat Solà Rivera (Parc Natural de la Serra del Montsant), Montse Ventura Oller (Universitat Autònoma de Barcelona)

### Comitè assessor científic

Sabrina Doyon, Universitè Laval (Canadà); Nina Kammerer, Brandeis University (USA); Gloria Artís, Museo Nacional de las Culturas del Mundo (Mèxic); Ismael Vaccaro, McGill University (Canadà); Marc Jacobs, FARO - Vlaams Steunpunt voor Cultureel Erfgoed, Vrije Universiteit Brussel (Bèlgica); Ahmed Skounti, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine (Marroc); Edmon Castell Ginover, Universidad Nacional de Colombia (Colòmbia); Iñaki Arrieta Urtizberea, Universidad del País Vasco; Juan Agudo, Universidad de Sevilla; Jaume Franquesa, University at Buffalo (USA); Mónica Beatriz Lacarrieu, Universidad de Buenos Aires (Argentina); Eduardo Restrepo, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colòmbia).

### Correcció i traducció

STAR Servicios Lingüísticos [www.star-spain.com](http://www.star-spain.com)

### Realització editorial i disseny gràfic

Entitat Autònoma del Diari Oficial i de Publicacions de la Generalitat de Catalunya

### Fotografia de la coberta

Pixabay.com

### Contacte

Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural  
Plaça de Salvador Seguí, 1-9  
08001 Barcelona  
Telèfon 933 162 720  
[rec@gencat.cat](mailto:rec@gencat.cat)  
<http://cultura.gencat.cat/rec>

### Periodicitat

Anual

La *Revista d'Etnologia de Catalunya* és una publicació periòdica d'accés obert de difusió de les iniciatives, les realitzacions, les teories i les experiències dels investigadors i dels col·lectius d'estudiosos del camp de l'etnologia i l'antropologia. El primer número de la revista va aparèixer el juliol de 1992 i s'ha publicat de manera ininterrompuda fins avui. Des del juny de 2010 s'inicia la segona època de publicació de la revista, en la qual s'inscriu aquest número.

Aquesta revista ofereix l'accés obert, gratuït i immediat a tots els seus articles a través de RACO (<https://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia>). L'ús dels continguts està subjecte a una llicència de Reconeixement – No Comercial – Sense Obra Derivada (by-nc-nd) de Creative Commons. Se'n permet la reproducció, distribució i comunicació pública sempre que no sigui per a usos lucratiu i no es modifiqui el contingut de l'obra. Per veure una còpia de la llicència, visiteu <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.ca>.

La revista utilitza l'Open Journal Systems 2.3.7.0, un programari de codi obert per a la gestió i la publicació de revistes.

Les opinions expressades en els diferents treballs que es publiquen són exclusives dels seus autors. En cap cas no implica necessàriament que la revista o el mateix Departament de Cultura les comparteixin.

Dipòsit legal: B-46.605-2010

ISSN electrònic: 2014-6310

ISSN paper: 1132-6581



## Maria Àngels Blasco i Rovira

Directora general de Cultura Popular  
i Associacionisme Cultural



**E**l volum número 45, de la *Revista d'etnologia de Catalunya* (REC), ja és una realitat. Com a moltes altres iniciatives culturals, socials i econòmiques, el seu calendari de publicació ha patit pels efectes de la crisi sanitària causada per la COVID19. No hi ha cap dubte que el sector cultural en general, però molt especialment el de la cultura popular, han patit de valent durant el darrer any. Però des del Departament de Cultura tenim una confiança absoluta en les persones que, des de finals del segle XVIII, han fet que l'associacionisme cultural mantingui el seu paper d'eina de transformació social i de país i, per tant, d'eina de llibertat; amb un sentit de resiliència que va superar dictadures i que ara sabem que també superarà la pandèmia.

El dossier central de la revista porta per títol *Identitats i reivindicacions nacionals en un món global*, i ha estat coordinat per la Montserrat Clua, professora d'antropologia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Amb el creixement i consolidació dels estats-nació al llarg dels segles passats, les reivindicacions nacionals locals es van arribar a considerar com una realitat residual i en vies de desaparició en un món cada cop més connectat i globalitzat. Però aquesta REC ens explica que no ha estat així. I que les identitats nacionals, i la seva concreció en projectes polítics amb un desig d'una major o menor autonomia respecte d'un estat central, han estat presents en l'esdevenir de moltes societats al llarg de la història recent. El fet que moltes d'aquestes reivindicacions hagin estat més o menys sufocades o soterrades per les estructures estatals no impedeix, ni de lluny, remarcar l'evidència de que ens trobem davant d'una realitat d'actualitat gairebé mundial: la relació conflictiva que es dona entre els estats i les identitats polítiques que no s'ajusten o bé divergeixen, pels motius que siguin, de la identitat central i dominant de caire estatal.

El present dossier aborda totes aquestes qüestions amb aportacions teòriques, analítiques i etnogràfiques d'alt nivell. Alguns dels seus articles ens fan propostes perquè reflexionem sobre idees, i realitats, com els nacionalismes, la modernitat, la globalització i el desafiament que afronta el planeta davant del canvi climàtic. Hi trobareu també aportacions de caire més analític i que ens aproximem a alguns dels aspectes viscuts a Catalunya aquests darrers anys en relació a la reivindicació de l'exercici de l'autodeterminació nacional per part d'una part molt important de la societat catalana. A més, el dossier ens transportarà fins a altres realitats territorials i polítiques: al País Basc, a Portugal, a la zona dels Balcans, a la Casamance (Senegal), i a les terres del poble Aimara, dins la gran regió andina. Tot plegat en un volum de la REC que es va començar a gestar molt abans

de la situació política i social viscuda els darrers anys a Catalunya, i que manté intacte el seu rigor científic i la seva voluntat de servei. I que us convida a la reflexió des del coneixement i el rigor, i no pas des de la polèmica. Us animem a aventurar-vos en la seva lectura i aprofitar l'oportunitat de conèixer més a fons un dels reptes socials globals més destacats del nostre futur més immediat: l'encaix de la diferència (nacional, social i política, però també econòmica) dins un món accelerat i globalitzat que té en l'homogeneïtzació l'eina eficaç per aconseguir els seus objectius.

La revista inclou també les seccions "Miscel·lània" i "Recerques etnològiques", que contenen articles de temàtica diversa. La primera inclou l'interessant cas de les vinyetes filatèliques de Camprodon (Ripollès) i la seva relació amb el procés d'aparició del turisme modern; i també un article sobre l'evolució d'una idea que, al llarg de les darreres dècades, ha estat més o menys present en l'agenda de la política patrimonial catalana: la creació d'un museu nacional d'etnologia. A més, hi trobareu un article sobre la participació del Museu Etnològic i de Cultures del Món de Barcelona en el projecte europeu SWICH, i un text molt suggeridor que aprofundeix en els processos de reproducció i de substitució lingüístiques vinculades a les relacions de gènere.

La secció "Recerques etnològiques" la conforma un primer article en el què, partint de l'anàlisi de la festa de la Mucada de Mallorca, l'autor tracta el que ell anomena *neofestes*, o festes de nova creació, i que a partir de l'ús flexible de la tradició proposen nous models de celebració popular. Acompanyen a aquest text un article que exposa un estudi de cas sobre un dels darrers pastors de la comarca de la Ribera Alta (València), i un darrer que planteja l'evolució de la devoció popular a partir de les representacions en taulells o rajoles populars de la figura de sant Antoni Abat, també a València.

Finalment, a la secció "Crònica" s'apleguen informacions i ressenyes diverses, com ara la primera Viquimarató sobre Música i Dansa Populars. Una iniciativa organitzada per la nostra Direcció General, l'Amical Wikimedia, l'Escola Superior de Música de Catalunya i el Museu de la Música, i que es va portar a terme a finals de 2020. La secció també recull una crònica sobre l'Espai Far de Vilanova i la Geltrú; una crònica sobre el primer Congrés Català d'Antropologia, realitzat a Tarragona a inicis de l'any 2020; i una ressenya, a mode de memorial, dedicada a David Graeber, destacat antropòleg i activista anarquista traspassat recentment de manera sobtada. Finalment, la REC conté la ressenya bibliogràfica del llibre *De bona casa, bona brasa. La casa i l'espai domèstic rural al Berguedà*, el número 30 de la col·lecció "Temes d'Etnologia de Catalunya", inclosa en el catàleg editorial de la nostra direcció general.

Molt bona lectura. ■

# Sumari

NÚM. 45 – DESEMBRE 2020

## PRESENTACIÓ

- 3 **Maria Àngels Blasco i Rovira**  
Directora general de Cultura  
Popular i Associacionisme  
Cultural

## DOSSIER

- 10 **Presentació**  
**Identitats i reivindicacions**  
**nacionals en un món global**  
MONTSERRAT CLUA I FAINÉ  
Universitat Autònoma de Barcelona
- 18 **Sobreescaïment ideològic**  
Obertura i tancament, por i  
fàstic al món del segle XXI  
THOMAS HYLLAND ERIKSEN  
Universitat d'Oslo
- 29 **Nació i nacionalisme**  
**al segle XXI**  
Malalts amb salut de ferro  
JORGE CAGIAO CONDE  
Universitat de Tours
- 45 **Mantenir l'*antropos* al**  
**panorama: nacionalisme,**  
**canvi climàtic i antropocè**  
DANIELE CONVERSI  
Universitat del País Basc
- 65 **Identitat-continuitat-territori**  
**en l'arqueologia prehistòrica**  
**sèrbia de la segona meitat**  
**del segle XX**  
IGOR BOGDANOVIĆ  
Universitat Autònoma de Barcelona

- 81 **Sobre la nació aimara**  
DOMENICO BRANCA  
Acadèmia Austríaca de Ciències
- 92 **Casamance: entre el sol**  
**de la diversitat i l'ombra**  
**de la política**  
JORDI TOMÀS GUILERA  
CEI-IUL (Centro de Estudos  
Internacionais, Instituto  
Universitário de Lisboa).  
GESA-UdL (Grup d'Estudi  
de les Societats Africanes,  
Universitat de Lleida).
- 105 **Paisatges emocionals**  
**i identitats polaritzades**  
**a la Catalunya del Procés**  
JOSEP MARTÍ  
IMF-CSIC, Barcelona

## FOCUS

- 122 **Dues antropologies**  
**i les *malles* de l'imperi**  
**(notes de treball)**  
ANTÓNIO MEDEIROS  
Instituto Universitário de Lisboa –  
Universitat de Lisboa
- 132 **Política i imaginació:**  
**els reptes del sobiranisme**  
**basc actual**  
Una anàlisi antropològica  
en clau etnogràfica  
JULIETA GAZTAÑAGA  
Universitat de Buenos Aires i  
Consell Nacional d'Investigacions  
Científiques i Tècniques  
(CONICET), Argentina.
- 148 **Un relat etnogràfic**  
**de l'1-0: agència sobirana**  
**i solidaritat al barri**  
PANOS ACHNIOTIS  
Universitat de Manchester

## MISCEL·LÀNIA

- 162 **Les vinyetes filatèliques**  
**turístiques, un element**  
**publicitari gairebé**  
**desconegut: el cas de**  
**Camprodon**  
ESTER NOGUER-JUNCÀ  
Departament d'Economia.  
Universitat de Girona  
JOSEP SAURET I PONT  
Pavelló de la República -  
Universitat de Barcelona
- 174 **El projecte europeu SWICH**  
**(2014-2018) en el Museu**  
**Etnològic i de Cultures del**  
**Món (Barcelona)**  
SALVADOR GARCÍA ARNILLAS  
Museu Etnològic  
i de Cultures del Món  
LLUÍS RAMONEDA AIGÜADÉ  
Museu Etnològic  
i de Cultures del Món
- 186 **Gènere i substitució**  
**lingüística**  
Hipòtesis i etnografies  
JOAN A. ARGENTER  
Càtedra UNESCO de Diversitat  
Lingüística i Cultural,  
Institut d'Estudis Catalans
- 201 **El Museu Nacional**  
**d'Etnologia de Catalunya**  
**Relat, propostes i estat de**  
**qüestió (1980-2019)**  
F. XAVIER MENÉNDEZ  
I PABLO  
Oficina de Patrimoni Cultural  
de la Diputació de Barcelona

## RECERQUES

- 220 L'ocàs de l'activitat pastorívola**  
Els últims hereus d'una cultura mil·lenària  
FRANCISCO JAVIER AZNAR SALA  
Universitat Catòlica de València  
JOSEP MENA ÁLVAREZ  
Fotògraf freelance professional
- 232 Reivindicació política, subversió de la tradició i construcció identitària en una festa popular en una festa popular**  
El cas de la Mucada  
MARCEL PICH I ESTEVE  
Músic, poeta i antropòleg
- 244 Les devocions populars en la tauelleria valenciana: el cas de sant Antoni Abat**  
BEATRIU NAVARRO I BUENAVENTURA  
Historiadora autònoma  
JOSEP LLUÍS CEBRIÁN I MOLINA  
Historiador autònom

## CRÒNICA

- 256 La celebració del I Congrés Català d'Antropologia a Tarragona**  
SAIDA PALOU RUBIO  
Investigadora a l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural
- 258 Un objecte, una història. Recull de memòria oral a l'Espai Far de Vilanova i la Geltrú**  
MAR SÁNCHEZ  
Espai Far
- 262 David Graeber. In memoriam**  
ALBERTO LÓPEZ BARGADOS  
Grup de Recerca Sobre Exclusió i Control Socials – Universitat de Barcelona
- 265 Ressenya del llibre De bona casa, bona brasa**  
La casa i l'espai domèstic rural al Berguedà  
OLGA MUÑOZ FRIGOLA, ARQUITECTA  
Directora de GRETA, Grup de Recuperació i Estudi de la Tradició Arquitectònica
- 268 La Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural coorganitza la primera Viquimarató de Música i Dansa Popular**  
MARCOS YÁÑEZ NAVARRO  
Centre de Documentació de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme

# Table of contents

No. 45 – DECEMBER 2020

## PRESENTATION

- 3 **Maria Àngels Blasco i Rovira**  
General Director of Popular Culture and Cultural Associationism

## DOSSIER

- 10 **Presentation National Identities and Claims in a Global World**  
MONTSE CLUA FAINÉ  
Autonomous University of Barcelona
- 18 **Ideological overheating**  
Openness and closure, fear and loathing in the 21st century world  
THOMAS HYLLAND ERIKSEN  
University of Oslo
- 29 **Nation and nationalism in the 21<sup>st</sup> century**  
Ill with an iron constitution  
JORGE CAGIAO CONDE  
University of Tours
- 45 **Keeping the anthropos in the picture: Nationalism, climate change and the Anthropocene**  
DANIEL CONVERSI  
University of the Basque Country
- 65 **Identity-continuity-territory in Serbian prehistoric archaeology from the second half of the 20<sup>th</sup> century**  
IGOR BOGDANOVIC  
Autonomous University of Barcelona

- 81 **On the Aymara nation**  
DOMENICO BRANCA  
Austrian Academy of Sciences

- 92 **Casamance: Between the sun of diversity and the shadow of politics**  
JORDI TOMÀS GUILERA  
University Institute of Lisbon  
Study Group of African Societies - University of Lleida

- 105 **Emotional landscapes and polarised identities in the Catalonia of the *procés***  
JOSEP MARTÍ  
Milà i Fontanals Institution – Spanish National Research Council

## FOCUS

- 122 **Two anthropologies and the web of the empire [working notes]**  
ANTÓNIO MEDEIROS  
University of Lisbon
- 132 **Politics and imagination: The challenges of Basque pro-sovereignty today**  
An anthropological analysis with an ethnographic approach  
JULIETA GAZTAÑAGA  
University of Buenos Aires  
Consell Nacional d'Investigacions Científiques i Tècniques (CONICET), Argentina.
- 148 **An ethnographic account of 1 October 2017: Sovereign agency and solidarity in the neighbourhood**  
PANOS ACHNIOTIS  
University of Manchester

## MISCELLANEA

- 162 **Philatelic tourist illustrations, a virtually unknown form of advertising: The case of Camprodon**  
ESTER NOGUER  
University of Girona  
JOSEP SAURET  
University of Barcelona
- 174 **The European SWICH project [2014-2018] at the Ethnology Museum and Museum of World Cultures [Barcelona]**  
SALVADOR GARCIA  
Ethnology Museum and World Cultures  
LLUÍS RAMONEDA:  
Ethnology Museum and World Cultures
- 186 **Gender and language shift. Hypothesis and ethnographies**  
JOAN A. ARGENTER  
UNESCO Chair of Linguistic and Cultural Diversity – Institute of Catalan Studies
- 201 **The National Ethnology Museum of Catalonia. Story, proposals and current status [1980-2019]**  
XAVIER MENÉNDEZ  
Provincial Council of Barcelona  
Cultural Heritage Office - Diputació de Barcelona

## RESEARCH

- 220 The wane of pastoral activity: The last heirs of a millennia-old tradition**  
 XAVIER AZNAR  
 Catholic University of Valencia  
 JOSEP MENA  
 Photographer and Freelance
- 232 Political protest, subversion of tradition and identity construction at a popular festival.**  
 The case of the Mucada of Mallorca  
 MARCEL PICH  
 Musician, poet and anthropologist
- 244 Popular devotions on Valencian tiles: The case of Saint Anthony the Great**  
 BEATRIU NAVARRO  
 Independent historian  
 JOSEP LLUÍS CEBRIÁN  
 Independent historian

## CHRONICLE

- 256 First Catalan Anthropology Conference – January 2020 – URV-Tarragona-**  
 SAIDA PALOU RUBIO  
 Researcher - Catalan Institute for Cultural Heritage Research
- 258 *An object, a history.* Compilation of oral memory in the Lighthouse Space in Vilanova i la Geltrú**  
 MAR SÁNCHEZ  
 Lighthouse Space
- 262 *In memoriam.* David Graeber**  
 ALBERTO LÓPEZ BARGADOS  
 University of Barcelona
- 265 Book review of Ethnology Topics of Catalonia, 30**  
*A chip off the old block.*  
 The house and rural domestic space in Berguedà  
 OLGA MUÑOZ  
 Architect - Head of Architectural Tradition Recovery and Study Group
- 268 The General Management of Popular and Cultural Associationism co-organize the First Wikimarathon of Folk Music and Dance**  
 MARCOS YÁNEZ  
 Documentation Centre - General Management of Popular and Cultural Associationism



100

# Manuel Cobeles

100 anys del seu naixement



Generalitat  
de Catalunya

més informació:

[cultura.gencat.cat/commemoracions](http://cultura.gencat.cat/commemoracions)



# Dossier

## IDENTITATS I REIVINDICACIONS NACIONALS EN UN MÓN GLOBAL

10

### Presentació

MONTERRAT CLUA I FAINÉ

18

### Sobreescalfament ideològic

THOMAS HYLLAND ERIKSEN

29

### Nació i nacionalisme al segle XXI

JORGE CAGIAO CONDE

45

### Mantenir l'antropos al panorama: nacionalisme, canvi climàtic i antropocè

DANIELE CONVERSI

65

### Identitat-continuïtat-territori en l'arqueologia prehistòrica sèrbia de la segona meitat del segle XX

IGOR BOGDANOVIĆ

81

### Sobre la nació aimara

DOMENICO BRANCA

92

### Casamance: entre el sol de la diversitat i l'ombra de la política

JORDI TOMÀS GUILERA

105

### Paisatges emocionals i identitats polaritzades a la Catalunya del Procés

JOSEP MARTÍ

122

### Dues antropologies i les malles de l'imperi (notes de treball)

ANTÓNIO MEDEIROS

132

### Política i imaginació: els reptes del sobiranisme basc actual

JULIETA GAZTAÑAGA

148

### Un relat etnogràfic de l'1-O: agència sobirana i solidaritat al barri

PANOS ACHNIOTIS

## Presentació

Montserrat Clua i Fainé<sup>1</sup>

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

# IDENTITATS I REIVINDICACIONS NACIONALS EN UN MÓN GLOBAL

Quan es va pensar aquest número de la *Revista d'etnologia de Catalunya* era la tardor del 2019 i a Catalunya vivíem moments en què la qüestió nacional estava present, de manera extraordinàriament visible i viscuda, en tots els àmbits de la vida social: en el debat polític, en l'entorn mediàtic i, molt especialment, en l'ocupació de l'espai públic. Un exemple que ho il·lustra, encara que pugui semblar anecdòtic, és la situació que va viure un dels autors que han col·laborat en aquest número monogràfic. L'article que presentem aquí de Thomas Hylland Eriksen forma part d'una conferència que va impartir a la Universitat Autònoma de Barcelona el mateix dia d'octubre en què es va fer pública la sentència del Tribunal Suprem contra els líders independentistes actualment empresonats. Eriksen va tenir el temps just per anar a l'aeroport per agafar el vol de tornada abans que quedés ocupat pels manifestants que protestaven contra la sentència. Uns successos que van tornar a posar el conflicte polític català en primer pla internacional i que van formar part d'una sèrie d'accions de contestació que van ocupar l'espai públic durant aquell octubre, però que se sumaven a una sèrie llarga d'actes de reivindicació nacional que el país vivia des de feia més d'una dècada i que van tenir el seu moment culminant la tardor del 2017. Va ser en aquell moment que es va plantejar la necessitat de preparar un número monogràfic de la revista dedicat a les identitats nacionals i a la seva reivindicació en el món contemporani.

En el procés d'elaboració del número, a l'inici de l'any 2020, però, un nou fenomen ha canviat totalment la nostra realitat i ho ha fet d'una manera mundial. L'esclat de la pandèmia causada per la SARS-CoV-2 ha posat l'emergència sanitària i els seus efectes socials i econòmics en primer pla, i ha ressituat les prioritats polítiques i personals. Això també ha tingut conseqüències directes en l'elaboració d'aquest número de la revista. Tots coneixem els efectes que la pandèmia i les

mesures per evitar-la han tingut en els àmbits personals i laborals, i el món acadèmic no n'ha quedat al marge. Encara no podem calibrar els efectes que la COVID-19 ha tingut en la producció científica, però tot sembla indicar que no només ha dificultat i ha alentit la recerca (quan s'ha pogut continuar fent), sinó que també ha augmentat les desigualtats de posició (precària o consolidada) i de gènere ja existents dintre del sistema. En el cas concret de l'exemplar que teniu entre les mans, ha significat haver de treballar amb uns altres ritmes i que, malauradament, no tots els autors que inicialment estava previst que hi participessin finalment ho hagin pogut fer.

Ara bé, malgrat que la crisi generada per la COVID-19 hagi fet desaparèixer les reivindicacions nacionals de la primera plana informativa, seria un error considerar que la qüestió nacional ha deixat de ser important. Precisament el que guia aquest monogràfic és la constatació que els conflictes nacionals són inherents en el món contemporani i continuaran presents, de manera més explícita o més soterrada, en la realitat a curt i a llarg termini. Mentre el sistema geopolític mundial estigui estructurat a través d'una ordenació internacional per estats nació legitimats per un principi nacionalista (Kedourie, 1985), els conflictes nacionals continuaran existint, perquè aquest principi polític no només fonamenta els casos de nacionalismes habitualment més reconeixibles o, com denomina Billig, *calents* (els de les nacions sense estat o dels nacionalismes d'extrema dreta), sinó que també forma part de la quotidianitat dels estats nació consolidats, a través de l'anomenat nacionalisme *banal* o *quotidià* (Billig, 2003; Fox i Miller-Idriss, 2008).

Només tenint en compte aquest fet, doncs, podem entendre aquesta persistència de la nació per crear comunitats abstractes fortes, en contra del que molts teòrics de la globalització van predir a finals del segle xx, quan auguraven la fi de l'estat nació i del nacionalisme en pro del cosmopolitisme. Especialment a Europa, amb el procés d'integració en la UE (Pagden, 2002). Unes previsions que s'han vist contradites tant localment, com evidencien els resultats de les darreres

eleccions al Parlament de Catalunya el febrer del 2021 (amb la persistència del vot independentista i l'entrada de Vox), com internacionalment. Amb fenòmens com el Brexit a la Gran Bretanya o l'ascens de figures que promouen un nacionalisme estatal, com ara Orbán a Hongria, Trump als EUA i Bolsonaro al Brasil. O bé, retornant al problema global de la pandèmia que estem vivint, amb l'anomenat *nacionalisme de vacunes*, en què la prioritització dels interessos nacionals i les desigualtats econòmiques entre estats estan dificultant una gestió global i equitativa de les mesures sanitàries per intentar evitar l'expansió de la malaltia i reduir el nombre d'afectats i de morts.

La comprensió de les expressions locals de la identitat nacional requereix, per tant, una mirada àmplia i interdisciplinària que les situï en un marc més global i que permeti entendre el seu pes en el conjunt dels problemes generals del planeta. Aquesta mirada és la que aplica Thomas Hylland Eriksen, que situa la política de les identitats com un dels assumptes més importants als quals s'enfronta el món i, per tant, també l'antropologia. Eriksen, un dels principals referents en els estudis antropològics sobre el nacionalisme, ofereix la seva interpretació sobre les causes de la presència de la política identitària els darrers anys en detriment de les lluites polítiques que s'havien fet abans. La proposta



Mural que recull les dates dels processos electorals dels darrers anys relacionats amb les demandes d'autodeterminació a Catalunya. 2021. RAFEL FOLCH MONCLÚS

d'Eriksen és que aquest canvi d'enfocament s'explica, en gran mesura, amb el que anomena un *sobreescaïment* general del món, un concepte que posa el focus tant en el canvi accelerat general que estem vivint a tot el planeta com, sobretot, en la posada en relleu de les tensions, els conflictes i les friccions que en deriven. La interpretació de l'autor és que la sobreacceleració que la globalització imposa —amb diferents velocitats, dimensions i conseqüències— pot posar en qüestió les percepcions prèvies que les persones tenen sobre si mateixes, sobre la seva identitat i sobre el seu lloc al món. Fet que converteix la identitat social en un bé escàs que, amb freqüència, genera reaccions defensives. Ho exemplifica amb el sotrac que va significar per a la societat noruega l'atemptat terrorista del 2011, el qual il·lustra la forma que van adquirir, en un moment i en un lloc determinats, les contradiccions fonamentals del sistema, com també les diferents maneres de respondre-hi.

Tal com destaca Eriksen, en un món que canvia a gran velocitat, amb una connectivitat i una mobilitat que augmenten ràpidament, juntament amb l'auge de reivindicacions polítiques identitàries i dels nacionalismes, un dels problemes més greus als quals s'enfronta la humanitat són els desafiaments mediambientals creixents. Precisament sobre la relació entre el canvi climàtic i el nacionalisme tracta el text de Daniele Conversi, que denuncia el fet que aquesta relació no s'hagi pres en consideració en els estudis del nacionalisme fins ara. Malgrat que s'ha observat que els problemes generats per l'emergència climàtica han causat un replegament en el “nosaltres” nacional i un desig de recuperar el control d'un territori amb fronteres cada vegada més poroses i disputades.

Conversi planteja el rol que l'antropologia pot tenir, conjuntament amb les altres ciències socials, a l'hora de comprendre com el nacionalisme esdevé un dels principals obstacles per lluitar contra la crisi ecològica actual. Recuperant l'argument de Liah Greenfeld (2001) que vincula el nacionalisme amb el sorgiment del capitalisme i la idea de creixement econòmic de la modernitat occidental, Conversi contraposa un nacionalisme extractiu que anomena *de recursos* (que exigeix la sobirania nacional en l'explotació dels recursos dins de les fronteres de l'estat) a un nacionalisme *verd* (que troba en algunes nacions sense estat regionals a Europa). Davant d'aquests dos nacionalismes, proposa una idea de *cosmopolitanisme de supervivència* per poder fer front als dilemes generats per l'acció humana al planeta. Per Conversi l'antropologia, amb el seu coneixement intercultural i etnogràfic sobre el terreny, està especialment ben situada per fer dialogar el coneixement occidental basat en el mètode científic amb les epistemologies i ontologies indígenes i

el coneixement ecològic tradicional. El repte és trobar un llenguatge comú entre les diferents disciplines implicades en què totes tinguin veu i se sentin representades.

Fer una aproximació que transcendeixi la doble frontera (nacional i disciplinària) del nacionalisme metodològic que han patit les obres científiques socials (Wimmer i Glick Schiller, 2002) és un dels objectius d'aquest número, en què s'han incorporat articles d'autors procedents d'altres disciplines. Com ara el text de Jorge Cagiao, que parteix de les bases ideològiques de la doctrina nacionalista per mostrar la capacitat del nacionalisme d'ocultar-se en plena vista en les societats democràtiques. L'argument de Cagiao és que el pensament democràtic contemporani es basa precisament en la normalització, en la societat occidental, dels conceptes de *sobirania* i *nació*, així com de l'ús polític que es fa de la distinció entre *nacionalisme* i *patriotisme*. És des d'aquesta perspectiva que no sorprèn el “ressorgiment” pretès del nacionalisme i de les identitats nacionals en el context postmodern de societats suposadament *líquides* de Bauman. La proposta de Cagiao és que no es tracta d'un desajustament anòmal del sistema, sinó que el reforç de l'argument nacional en els contextos democràtics actuals s'explica pel seu arrelament profund en les nostres societats i, per tant, demostra més la seva força que la seva debilitat. L'autor aplica la seva interpretació a la resposta que ha donat l'Estat espanyol a les demandes independentistes catalanes en els darrers anys. I mostra com els esdeveniments succeïts s'expliquen tant per les accions que s'han dut a terme des de l'anomenat *procés* català com per la gestió que l'Estat ha fet del conflicte, partint de la negació del seu propi nacionalisme espanyol.

Situant-nos específicament en el cas català, adquireix importància el rol de l'antropologia i de l'etnografia per cartografiar, teoritzar i narrar com s'experimenta la nació a la pràctica. Els teòrics del nacionalisme remarquen com la comunitat imaginada és intensament viscuda i expressada a través de les vivències quotidianes, de les emocions experimentades corporalment i expressades en símbols personals i/o col·lectius exhibits a l'espai públic. Així ho podem veure en els articles de Martí i Achiotis, que ens ofereixen una doble mirada a la forma que ha adoptat el nacionalisme català independentista d'aquests darrers anys.

Josep Martí fa una anàlisi —des d'una interpretació post-humanista— dels elements simbòlics del conflicte polític exhibits als carrers i que des de fa un temps s'han convertit en omnipresents en el paisatge de pobles i ciutats de Catalunya. Banderes, pancartes i llaços grocs formen part de la nostra quotidianitat, però simbologia de caire espanyolista —que



Pancarta de reivindicació política al centre de la ciutat de Bilbo. Agost de 2018. RAFEL FOLCH MONCLÚS

potser ha aparegut més tard i amb menys intensitat que la independentista— també ha anat ocupant l'espai públic. La proposta de Martí és que la força d'aquests elements vinculats amb identitats nacionals i projectes polítics va molt més enllà del valor simbòlic i representatiu que se'ls atorga. S'analitzen no només com a formes a través de les quals els carrers parlen, sinó també, i sobretot, com a vehicles de transmissió d'afectes i sentiments viscuts individualment i col·lectivament, que construeixen, així, el que l'autor denomina un paisatge emocional de gran intensitat, en què es vinculen el cos, la ment i el medi. El color groc, per exemple, no només es converteix en una metàfora de la voluntat d'alliberament dels presos polítics, sinó que també aporta tensió emocional, que és imprescindible per entendre l'activisme que hi ha darrera de les accions que s'han dut a terme per expressar-se al carrer, ja sigui en mobilitzacions dels propis cossos o a través de diferents utensilis. Martí fa una etnografia d'una carretera del Maresme durant el setembre del 2019 per mostrar com els objectes i les pintades que hi apareixen dialoguen entre si: es posen, es treuen, es dibuixen, es contesten, es repinten o s'esborren. D'aquesta manera, mostra com l'espai públic s'utilitza per transmetre missatges, però, també, com aquests missatges responen a un augment en la tensió emocional i,

al seu torn, el provoquen. Es constitueixen, així, en elements dinàmics actius en el desenvolupament del conflicte. La seva omnipresència a l'espai públic i la seva capacitat afectiva afecten emocionalment l'observador, que segons la seva ideologia els trobarà reconfortants, irritants o indignants.

L'article de Martí mostra com un dels elements que caracteritza la simbologia del conflicte és la seva expressió condensada en sigles, ja sigui de dates assenyalades dins el procés independentista (com l'1-O) o d'accions polítiques concretes (l'article 155). Aquesta mateixa simbolització dels moments "històrics" i la seva elevada càrrega emocional corporalitzada apareix en l'etnografia que va fer Panos Achniotis amb un Comitè de Defensa de la República (CDR) de la ciutat de Barcelona. A partir d'observar el funcionament de les assemblees i d'entrevistes fetes amb membres del CDR l'octubre del 2018, Achniotis mostra l'efecte que va tenir la celebració del referèndum de l'1 d'octubre del 2017 en aquells que van participar en la seva organització i realització. El relat dels participants parla d'una experiència d'organització autogestionada que acaba construint una comunitat encarnada més enllà de la visió de la comunitat imaginada que té cadascun dels seus participants. Interessat

a observar la participació política i la democràcia directa a través del concepte de *sobirania* i l'ús del referèndum, l'autor mostra com s'acaben produint macroprocessos polítics a través de la seva materialització en accions compartides a nivell micro. D'aquesta manera, les assemblees del barri produeixen pràctiques i imaginaris concrets d'emancipació. El text mostra com l'experiència de solidaritat compartida, del temps passat als col·legis amb persones fins llavors desconegudes, també esdevé una vivència íntima personal i col·lectivament com a barri. Viscut en un context de perillositat i d'inacció pública clara dels responsables polítics convocants (que van deixar la logística del referèndum en mans de la societat civil organitzada), el procés electoral es va convertir en una experiència emocional d'alta intensitat i va generar, entre els participants del CDR, uns sentiments de fort lligam emocional que van perdurar més enllà de la celebració del referèndum. És d'aquesta manera com l'1-O adquireix un significat social que sobrepasa la seva finalitat.

Si es vol entendre el cas català, com passa amb tots els nacionalismes, cal anar més enllà de la seva expressió singular i analitzar com es construeix i com es desenvolupa en interacció amb altres nacionalismes. Ja sigui amb el nacionalisme espanyol contra el qual lluita, ja sigui emmirallant-se amb altres nacionalismes contraris a l'Estat, dins d'Espanya o en altres països, amb els quals s'ha desenvolupat històricament un diàleg mutu, en què els uns i els altres s'han pres mútuament de referència segons el moment. El text de Julieta Gaztañaga planteja aquesta situació en el cas de l'independentisme basc. L'autora analitza els canvis que es poden observar en els darrers anys en les estratègies discursives i pràctiques dins del moviment abertzale després de la desaparició de la violència d'ETA. Un moviment que ha construït un camí propi, resultat de les experiències històriques específiques del País Basc, però, també, del diàleg i l'observació d'allò que els seus membres anomenen *models d'oportunitats democràtiques pacífiques*, com ara l'experiència escocesa, la quebequesa i el procés català. L'autora etnografia el moviment *Gure Esku Dago* i assenyala com aquest ha tingut vincles amb interlocutors importants del procés independentista català (com ara Òmnium Cultural, l'Assemblea Nacional Catalana i la CUP). D'altra banda, mostra com ha replicat algunes de les seves formes de lluita política i simbòlica i s'ha allunyat de les formulacions basades en la identitat per posar l'accent en el plantejament del “dret a decidir”, de manera que s'ha remarcat el fonament bàsic de la centralitat de l'acció política.

Els resultats de l'etnografia mostren una transformació de les pràctiques discursives (incorporant-hi idearis com

l'ecologista i el feminista), però, també, del repertori en les mobilitzacions populars. Fet que ha generat pràctiques polítiques noves i imaginatives respecte a les dutes a terme anteriorment en un context de violència, especialment a través de l'autoorganització assembleària. Un fenomen que també trobàvem en els CDR d'Achniotis, però que l'autora argumenta que està passant globalment amb la crisi del neoliberalisme i els diferents moviments que qüestionen la representativitat política dins les democràcies avançades. I, de nou, la vivència de les emocions i la seva experimentació corporal agafen protagonisme, ja sigui amb la realització de cadenes humanes que creuen fronteres, físicament i simbòlicament, o bé en la consciència de l'expressió de les emocions polítiques en els rostres i en les actituds.

Però més enllà dels nacionalismes presents a l'Estat espanyol o dels casos independentistes més coneguts en el context català (principalment escocesos, flamencs o quebequesos), l'etnografia permet conèixer altres realitats que ens són més allunyades geogràficament. Alguns d'aquests casos no són conflictes històricament nous, però estan en un nivell de confrontació política de baixa intensitat o en un espai perifèric que no els situa en un lloc destacat en la geopolítica global. Almenys fins que no es produeixi algun fet mediàtic que els faci prendre protagonisme i aleshores el món es “sorprengui” descobrint un conflicte “inesperat” que ocuparà les primeres planes de les notícies durant uns dies. Aquest pot ser el cas de les demandes independentistes a Casamance, al sud de Senegal, que explica Jordi Tomàs en el seu article. L'autor fa un exercici de síntesi històrica dels diferents moments i girs d'un dels conflictes políticomilitars més llargs del continent africà; un recorregut de més de 40 anys, des de la descolonització fins arribar a la situació actual de “ni pau ni guerra”. El text s'aproxima al procés des de diferents òptiques, mostra els diferents matisos i dimensions que pot tenir la identitat casamancesa més enllà del conflicte, i revela la seva elasticitat i capacitat de resposta. Però sempre en confrontació amb l'Estat senegalès i el que s'entén que representa en cada moment politicohistòric.

L'anàlisi de Tomàs evidencia la necessitat (tant teòricament com política) de comprendre els reptes del nacionalisme d'estat a l'hora de gestionar territoris amb una alta diversitat cultural, lingüística i religiosa, en què estructures tradicionals com el parentiu o la religió tenen un paper essencial a l'hora de construir les identitats. La mirada històrica revela el paper que governs, forces militars i també acadèmics han tingut en la disputa pel relat i la legitimitat. Justament posar el focus en els diferents actors que participen en la creació d'una narrativa de la nació és el que fa l'article de Domenico



Pintada en referència a la consulta del 9 de novembre de 2014. MONTSE CLUA

Branca. En aquest cas ens transportem al Perú per conèixer com es viu i se sent la nació aimara a la zona de Puno. El nacionalisme aimara apareix com una variant de les diverses construccions i reivindicacions etnicoidentitàries que s'han viscut en el territori llatinoamericà des de fa dècades i que la globalització ha accentuat. En el cas del Perú, les demandes aimares han entrat a formar part important del debat polític del segle XXI, a partir d'unes reclamacions d'autogovern i control del territori (més en termes d'autonomia que no pas d'independència) que responen a una presa de consciència i una por al fet que la identitat aimara desaparegui. Aquesta identitat s'ha construït i reconstruït al llarg del temps, i ara s'expressa en una idea de "nació aimara" que Branca dissectiona en els seus múltiples sentits. L'autor proposa distingir entre la "nació narrada" per la intel·lectualitat (que construeix l'adscripció identitària a partir de materials ideològics) de la "nació viscuda" en les formes de vida quotidianes. Argumenta que és important saber qui narra i des d'on ho fa. I per això distingeix entre tres tipus d'actors socials implicats: els *intel·lectuals* aimara, que produeixen i difonen la narrativa sobre la nació; els homes i dones que viuen una autoidentificació aimara conscient i que fan d'*intermediaris* en difondre aquesta narrativa; i, finalment, una *ciutadania* heterogènia que, més que pensar la nació, viu la seva identitat aimara a través de la seva vida diària.

De nou, doncs, l'etnografia estableix la importància de l'experiència en la construcció de la nació sentida i constata les interrelacions transnacionals entre els diferents moviments nacionalistes. Els activistes amb els quals parla Branca coneixen i usen les normatives i els tractats internacionals en la seva lluita política, i molts d'ells fan referència a l'exemple espanyol com a model per a la seva idea d'autonomia territorial dins l'estat.

Finalment, però no menys important, cal tenir en compte el paper que les ciències socials han tingut en l'aparició d'un discurs nacionalista i en la creació de la comunitat imaginada (Anderson, 2005). Possiblement la història ha estat la disciplina que ha analitzat més clarament el seu rol en la construcció del mite de la nació en el passat, però també en el present. I dins de les ciències històriques, les ideologies nacionalistes han utilitzat l'arqueologia, atesa la seva capacitat per establir la correlació entre *identitat* i *territori* a través de la idea de *continuitat històrica*. Precisament sobre aquest paper de l'arqueologia en la definició de grups ètnics del passat i els límits de l'objectivitat científica gira el text d'Igor Bogdanovic. L'autor pren com a exemple de cas l'arqueologia prehistòrica sèrbia de la segona meitat del segle XX per reflexionar sobre quina influència pot haver tingut en el discurs nacionalista dels anys noranta que va portar a la

guerra i a la desaparició de l'antiga Iugoslàvia. La preservació, la recerca i la preocupació pel passat no era un fenomen nou a Sèrbia. Ara bé, en un context bèl·lic en què la identitat etniconacional va esdevenir l'eix central al voltant del qual giraven la resta de fenòmens, la història i l'arqueologia es van convertir en fonts de legitimitat per als diferents nacionalismes en pugna. I van demostrar l'arrelament territorial del poble propi com al més antic respecte als altres grups contra els quals es lluitava. Bogdanovic argumenta que l'arqueologia acadèmica sèrbia va tenir un rol marginal en la identificació ètnica creixent d'aquell període en la regió, i més aviat en va quedar al marge. La seva responsabilitat estaria més aviat en els seus silencis, ja que l'entorn afavoria donar veu als discursos pseudoarqueològics que reforçaven els ideals patriòtics per sobre dels arguments científicament fonamentats. Com diu l'autor, la interpretació del passat que ofereix l'arqueologia prehistòrica no va despertar gaire interès en la societat sèrbia, tot i que el passat que investiga sí que va despertar passions: una lliçó històrica que convé no oblidar.

D'altra banda, l'article d'António Medeiros també ens parla de la importància de la història en els processos de creació i fonamentació d'identitats nacionals, però en aquest cas aplicat a la història de la nostra pròpia disciplina. L'article mostra les relacions i les diferències que hi ha hagut entre dues antropologies de la península Ibèrica molt properes, la gallega i la portuguesa, enteses totes dues com el que Stocking anomenava un tipus d'antropologia “de construcció de la nació”. El relat mostra els contactes entre antropòlegs d'una i altra banda de la frontera, iniciats ja a finals dels anys vint i que van ser significatius fins a finals de la dècada dels anys seixanta del segle xx. Especialment els contactes a Porto dels intel·lectuals galleguistes de l'antic *Seminario de Estudios Gallegos* (SEG) i, particularment, de Vicente Risco. El text de Medeiros mostra la importància de la presència de la colonització en l'anàlisi

de les antropologies ibèriques del segle xx, que esdevé la principal diferència en el desenvolupament de les dues. L'imperialisme era clarament visible i present a Portugal fins ben bé la caiguda de la dictadura l'any 1974. I encara té una presència important en l'antropologia portuguesa actual que, afegint-se a la tendència general descolonial que es produeix en la disciplina a Europa, estudia aquest passat no tan llunyà a través dels arxius. Sense colònies i sense institucionalització acadèmica abans dels anys vuitanta del segle passat, diu Medeiros, les qüestions plantejades als antropòlegs “clàssics” del SEG i a l'antropologia gallega van ser unes altres ben diferents i aquí divergeixen els camins antropològics de construcció de la nació. La diferència entre les dues tradicions antropològiques galaicoportugueses es va fer ben visible en la mort el gener del 2020 de l'antropòleg portuguès de referència Benjamin Pereira, a la memòria del qual es dedica l'article.

En definitiva, doncs, el número que teniu a les mans pretén oferir una mirada etnogràfica, històrica, comparativa i interdisciplinària de les identitats nacionals, per poder entendre millor un fenomen que ens afecta localment, però també, com hem vist, planetàriament. Perquè, recordant les paraules de Clifford Geertz escrites fa gairebé 50 anys:

*“El nacionalisme fou una força motriu en alguns dels canvis més creatius de la història i sens dubte ho seguirà essent en molts canvis venidors. Sembla millor, doncs, dedicar menys temps a blasmar-lo —que és més o menys com maleir els vents— i dedicar més temps a tractar d'establir per què el nacionalisme pren les formes que pren i com podria impedir-se que esquinçi les societats, alhora que crea i esquinça tota l'estructura de la civilització moderna.”* (Geertz, 1973: 217).

Veient els aires que corren pel món actualment, esperem que els articles que us oferim aquí ajudin a comprendre millor el nostre present i donin eines per afrontar amb coneixement el futur que entre tots construïm. ■

## BIBLIOGRAFIA

**Anderson, B.** (2005) *Comunitats imaginades: reflexions sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*, València: Ed. Afers.

**Kedourie, E.** (1985) *Nacionalismo*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

**Billig, M.** (2003) *Nacionalisme banal*, València: Afers-Universitat de València.

**Fox, J.**; Miller-Idriss, C. (2008) “Everyday nationhood”, *Ethnicities*, 8, 4, p. 536-563.

**Greenfeld, L.** (1999) *Nacionalisme i modernitat*, València: Afers-Universitat de València.

**Geertz, C.** (2003) *La interpretació de las culturas*, Barcelona: Gedisa.

**Padgen, A.** (coord.) (2002) *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge: Cambridge University Press.

**Wimmer, A.**; Glick Schiller, N. (2002) “Methodological Nationalism and Beyond. Nation-state building, migration and the social sciences”. *Global networks*, 2 (4): 1470-2266.

## NOTES

1

ORCID iD:  
<https://orcid.org/0000-0002-2784-281X>



# Baixar a Barcelona

*La ciutat i la comunitat recreada a Sarrià*



Aquesta obra tracta de la pervivència i la recreació d'una identitat viscuda, la sarrianenca, construïda bàsicament enfront d'una altra identitat (o, més aviat, identificació), la barcelonina, i de tot un seguit d'actuacions per part del govern d'aquesta ciutat que s'estenen fins al present, però que tenen l'annexió de Sant Vicenç de Sarrià –l'últim dels municipis del Pla que fou agregat a Barcelona– com a fet històric cabdal. L'expressió baixar a Barcelona, emprada per bona part del veïnat de Sarrià, dona compte d'aquesta diferenciació i contraposició.

Mitjançant la recerca etnogràfica i etnohistòrica, l'obra s'endinsa en els significats que una part dels veïns i de les veïnes (els autoreferenciats com de tota la vida) atorguen a elements com ara la vila, el barri o la comunitat, representacions que serveixen per reflexionar teòricament sobre aquestes categories clàssiques de les ciències socials i sobre la polièdrica realitat urbana barcelonina.

Així mateix, recull l'etnografia d'aquesta comunitat i estil de vida sarrianencs recreats –en part, fins al present– amb elements concrets com ara determinats referents espacials, xarxes socials i veïnals, i institucions i personatges públics. I tot plegat, reservant un important espai per a la història (o, més aviat, memòria col·lectiva), tant per a la més llunyana, que inclou l'annexió a Barcelona, com per a la més recent i viscuda, situada en el temps biogràfic de la Guerra Civil, la postguerra i la dictadura franquista, que transcorren paral·lelament a la consolidació urbana de la Gran Barcelona.

Aquesta monografia és el resultat d'un treball d'investigació realitzat entre els anys 2010 i 2013 pel Col·lectiu per a la Recerca Social i Autònoma (COPSAT), en el marc del programa de l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC), que duu a terme el Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.

## **Novetat editorial**

**A la venda a les llibreries  
i a la Llibreria en línia  
de la Generalitat  
de Catalunya**



**Temas d'etnologia de Catalunya,  
núm. 31**



### Thomas Hylland Eriksen

UNIVERSITAT D'OSLO

Professor d'Antropologia Social a la Universitat d'Oslo i autor de nombrosos llibres, tant acadèmics com no acadèmics. La seva recerca s'ha centrat principalment en les respostes a la globalització i les percepcions locals d'aquesta, i ha publicat àmpliament sobre l'etnicitat i les dinàmiques de la cultura i la identitat, el nacionalisme i les polítiques de la identitat, el cosmopolitisme, la globalització i, més recentment, sobre el clima i l'antropocè.

Els seus darrers llibres en anglès són *Boomtown: Runaway Globalisation on the Queensland Coast* (2018) i

*Ethnic Groups and Boundaries Today: The Legacy of Fifty Years* (2019), coeditat amb M. Jakoubek.

# Sobreescalfament ideològic

## Obertura i tancament, por i fàstic al món del segle XXI

**I**dentitat i modernitat; globalització, cultura i identitat; identitats canviant al món (post)modern; criollització cultural i polítiques d'identitat; ambivalència i fonamentalisme; identitat, gènere i poder; interseccionalitat; identitat social, identitat cultural, identitat de gènere, identitat ètnica, identitat sexual, identitat nacional, identitat de classe, identitat regional, identitat lingüística, hibridació d'identitats i essencialització de la hibriditat. Durant

un temps, als anys noranta del segle passat, just en el moment en què van començar el període actual de canvis accelerats i la globalització del neoliberalisme, el concepte d'identitat semblava omnipresent. Amb el temps s'ha esvaït una mica com a terme clau en les ciències socials, cosa que cal lamentar, ja que vivim en una època en què és necessària una recerca molt centrada en la identificació social. De fet, la necessitat del terme d'identitat pot ser encara més urgent ara que al segle passat, ateses les transforma-

El món canvia a gran velocitat, amb una connectivitat i mobilitat en augment, amb ràpides transformacions econòmiques i socials, i amb fronteres cada vegada més poroses i disputades. Tot plegat, vivim en una mena de *sobreescalfament global*, tant a nivell ideològic com a nivell ambiental. PIXABAY.COM



cions d'alta velocitat que hem presenciat en un ampli espectre d'àmbits arreu del món en els darrers anys (Eriksen, 2016). En un món que canvia a gran velocitat, amb una connectivitat i mobilitat en ràpid augment, amb desafiaments mediambientals creixents, amb ràpides transformacions econòmiques, enormes inversions en infraestructures i l'auge de nacionalismes sovint violents o d'altres formes de polítiques identitàries que indiquen un replegament i el desig de recuperar el control d'un territori amb fronteres cada vegada més poroses i disputades, les formes de pertinença a llocs, grups, partits o comunitats que abans eren dominants s'estan posant en qüestió i defensant de maneres que encara només s'entenen parcialment.

### Sobreescalfament i identitat social

A vista d'ocell, és difícil negar que a principis del segle XXI ens trobem en un període inusualment agitat i turbulent de la història de la humanitat. Sembla que es produeixen canvis ràpids arreu. Des de la inversió estrangera directa i el nombre de connexions a Internet fins a l'ús energètic global, la urbanització al sud del món i l'augment de les taxes de migració, les transformacions ràpides afec-

ten la vida social de múltiples maneres i, en alguns aspectes, han accelerat considerablement el seu ritme des de la dècada de 1990. Les dramàtiques alteracions del medi ambient, les transformacions econòmiques i les reordenacions socials estan a l'ordre del dia a tantes parts del món i a tantes àrees, que potser no sigui una exageració dir que vivim en una situació global de sobreescalfament (Eriksen, 2016, 2018; vegeu també: Spooner, 2015).

De fet, el terme *sobreescalfament* serviria com a metàfora (o metonímia) útil per descriure la fase actual de globalització. El concepte crida l'atenció tant sobre el canvi accelerat com sobre les tensions, conflictes i friccions que en deriven, alhora que, de manera implícita, assenyala la necessitat d'examinar, mitjançant la negació dialèctica, una desacceleració o refredament. Al cap i a la fi, el prefix *sobre* suggereix un excés; el món és massa ple, massa ràpid, massa desigual, massa calent, i això no és un bon auguri per al futur. En termes generals, quan les coses es posen de sobte en moviment, creen fricció; quan les coses es freguen entre elles, es genera calor als intersticis. Aquesta escalfor pot abrusar a

**Paraules clau:** Globalització, ideologia, sobreescalfament, crispació, nacionalisme, escala

**Palabras clave:** Globalización, ideología, sobrecalentamiento, crispación, nacionalismo, escala

**Keywords:** Globalisation, ideology, overheating, nationalism, scale

En les darreres dècades, hi ha hagut un canvi perceptible de la política de classes a les polítiques d'identitat, i no només al món de l'Atlàntic Nord, de Trump a Orban, del Brexit a Salvini o d'Escòcia a Catalunya. La política actual de l'Índia es defineix en gran mesura per l'*hindutva*, el nacionalisme hindú, com a centre de gravetat; la retòrica política xinesa contemporània glorifica la història i els èxits actuals de la gran nació xinesa; a les societats africanes, les nocions d'*autoctonisme* (primers en arribar) han esdevingut significatives per reivindicar drets de maneres desconegudes fa unes dècades, i es poden distingir tendències similars a l'Amèrica Llatina. En aquest article exposo que la desestabilització de la política i el canvi d'enfocament responen a un canvi accelerat ("sobreescalfament") i a la distància creixent entre la ciutadania i els encarregats de prendre decisions, distància que provoca un sentiment generalitzat d'alienació, impotència i ressentiment.

*Ha aparecido a lo largo de las últimas décadas un cambio imperceptible de la política de clases a las políticas de identidad, i no solamente en la zona del Atlántico Norte, de Trump a Orban, del Brexit a Salvini, o de Escocia a Cataluña. La política actual de la India se define en gran medida por el Hindutva, el nacionalismo hindú, como centro de gravedad; la retórica política en la China contemporánea glorifica la historia y los logros actuales de la gran nación china; en las sociedades africanas, las nociones de autoctonismo (primeros en llegar) se han convertido en significativas para reivindicar derechos de unas maneras desconocidas hace unas décadas, y se pueden distinguir tendencias similares en América Latina. En este artículo expongo que la desestabilización de la política y el cambio de enfoque responden a un cambio acelerado ("sobreescalfamiento"), y a la distancia creciente entre la ciudadanía y los encargados de tomar decisiones, distancia que provoca un sentimiento generalizado de alienación, impotencia y resentimiento.*

There has been a perceptible shift from class politics to identity politics in the last few decades, and this is not just the case in the North Atlantic world from Trump to Orban, from Brexit to Salvini, from Scotland to Catalonia. Current Indian politics are to a great extent defined through *hindutva*, Hindu nationalism, as a centre of gravity; contemporary Chinese political rhetoric glorifies the history and current achievements of the great Chinese nation; in African societies, notions of autochthony – first-comers – have become significant for rights claims in ways that were unknown a few decades ago, and similar tendencies can be discerned in Latin America as well. I argue that the destabilisation of politics and the change in focus result from accelerated change – 'overheating' – and growing gaps between communities and decision-making, leading to a widespread feeling of alienation, powerlessness and resentment.

aquells a qui agafa per sorpresa i provocar-los apatia, però també pot desencadenar altres transformacions, les trajectòries de les quals potser no són clares al principi. Quan l'aigua arriba al punt d'ebullició, es transforma en una substància diferent. De manera similar, actualment ens podem trobar en una “vora sistèmica” (“systemic edge”, Sassen, 2014), ja que les formes econòmiques, socials i culturals de globalització s'estan expandint a territoris cada vegada més nous i sovint capgiren els fonaments de la vida habitual del qui es troben arrossegats pels remolins del canvi. Aquests processos no són inequívocament negatius o positius per als afectats, ja que allò que alguns poden percebre com una crisi pot representar oportunitats positives per a d'altres, i el potencial que es produeixin moments transformadors espontanis sempre està present. Fins i tot el canvi climàtic és de vegades benvingut, per exemple, a les regions fredes on l'agricultura es torna més atractiva i rendible, o àdhuc més al nord, on la fusió del casquet glacial de l'Àrtic crea oportunitats estimulants per a les companyies petrolíferes i pot conduir a l'obertura de noves rutes marítimes.

El sobreescalfament consisteix en una sèrie de conseqüències involuntàries i interrelacionades desencadenades per la desregulació neoliberal mundial i pels avenços tecnològics que fan que la comunicació per mitjans electrònics sigui instantània i el transport per avió o vaixells portacontenidors econòmic, i dues de les seves implicacions són l'augment del consum energètic i l'*ethos* consumista que alimenta els desitjos d'una població mundial en creixement.

Els canvis en les circumstàncies econòmiques, socials i ambientals sovint es perceben localment com a exògens, pel fet que grans segments de les societats afectades no n'han estat els iniciadors; és més, tot i que alguns actors locals clau acostumen a col·laborar en provocar-los i se'n beneficien, un bon nombre de persones solen tenir la sensació que ningú amb poder els n'ha demanat l'opinió. Aquests canvis ràpids en el teixit social poden posar en qüestió les percepcions prèvies que

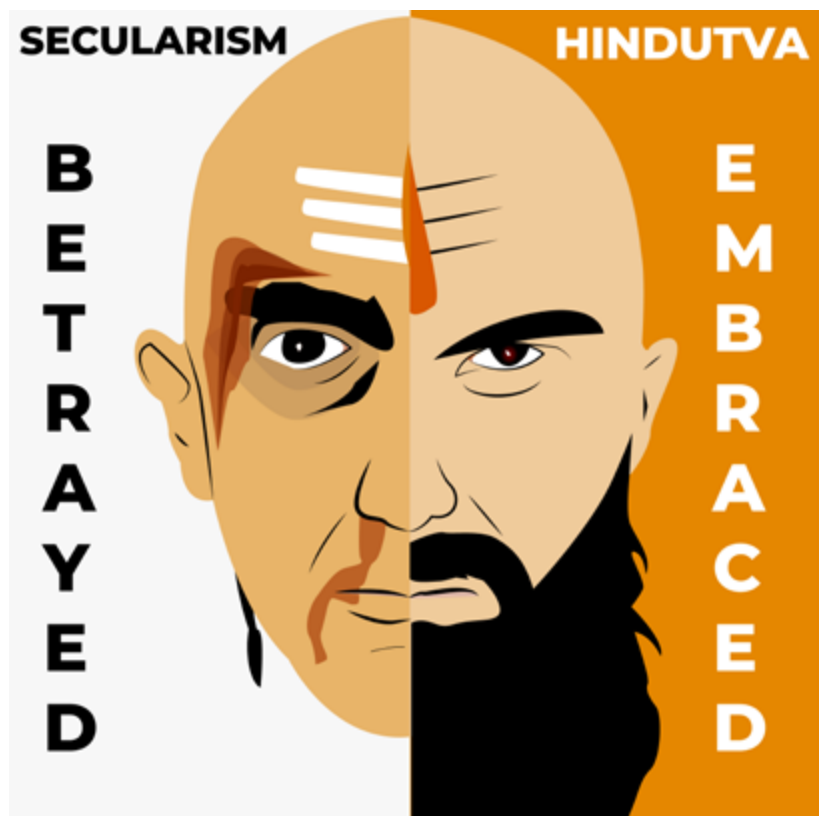
les persones tenen sobre elles mateixes, la seva pertinença social, qui són i cap a on van, i, amb freqüència, poden generar reaccions defensives. Fer que les identitats socials i culturals siguin sostenibles en un món on el canvi és imprevisible, sovint exogen i amb conseqüències no desitjades, és comparable a reconstruir un vaixell al mar: requereix flexibilitat i improvisació, o formes noves d'establir límits. Altres poden descobrir que estan tan compromesos amb el canvi que és l'estancament, més que no pas el canvi, allò que impugna la seva manera d'entendre's, o poden abordar les transformacions que els envolten amb descurança i un sentit fonamental d'indiferència.

Algunes preguntes que les persones acostumen a fer-se en una situació de canvi ràpid són: “Com puc ser qui vull ser quan hi ha tants canvis?”; “Quina és la meva/nostra essència?”; “Quines són les forces que amenacen la nostra capacitat de seguir sent qui creiem que hauríem de ser?” i “Quins tipus de canvis adoptem i quins percebem com una amenaça?”. La tasca de traçar una línia que connecti el passat amb el futur a través del present, d'una manera convincent i significativa, és fàcil quan els esdeveniments són una mera repetició, però difícil quan no hi ha cap guió clar que relacioni el passat amb el futur, cap història de continuïtat ni de desenvolupament dirigit que aconseguixi convèncer l'opinió general.

Tot i que la pertinença espacial i un cert grau d'estabilitat podien donar-se per descomptat i durant molt de temps van ser un assumpte de poca importància per a la majoria de la humanitat (no calia parar-hi atenció perquè semblaven una obvietat), avui en dia s'ha estès el sentiment que una identitat social segura ha esdevingut un recurs escàs (Eriksen, 2010). La mobilitat, la barreja, la comunicació electrònica, la desestabilització dels rols de gènere i els canvis econòmics ràpids han tallat llaços que abans es percebien com a estables i indiscutibles, cosa que ha provocat una explosió de treballs identitaris creatius i autoconscients. N'hi ha que celebren la nova llibertat generada per la modernitat accelerada, mentre

que d'altres lamenten l'ostensible pèrdua d'estabilitat i tradició; de fet, moltes (si no la majoria) de les tensions ideològiques actuals es poden descriure mitjançant la contradicció entre arrelament i tradició d'una banda i elecció i llibertat individuals de l'altra, o, en el llenguatge periodístic, com a nacionalisme front a cosmopolitisme, lleialtats ètniques front a individualisme o conservadorisme religiós front a reformisme. En un llibre molt debatut, l'intel·lectual anglès David Goodhart (2017) planteja un contrast entre *anywheres* (persones que es consideren de "qualsevol lloc") i *somewheres* (persones que es consideren d'"algun lloc") per il·lustrar la profunda divisió entre la població britànica, que coincideix amb la classe, però n'és independent, i que és més profunda que la ideologia, ja que el seu fonament rau en la comprensió que les persones tenen de qui són.

En les darreres dècades s'ha produït un canvi perceptible de la política de classes a la política d'identitat, i no només al món de l'Atlàntic Nord: de Trump a Orban, del Brexit a Salvini, del moviment independentista escocès a Catalunya. A diferència del que va succeir a les dècades de la postguerra, la política índia actual té l'*hindutva*, el nacionalisme hindú, com a centre de gravetat; la retòrica política xinesa contemporània no aprofundeix en les virtuts del comunisme tant com glorifica la història i els èxits actuals de la gran nació xinesa; a les societats africanes, les conceptualitzacions de l'*autoctonia* –en referència a "els qui van venir primer"– han esdevingut importants per reivindicar drets de maneres desconegudes fins fa poc, i es poden distingir tendències similars a l'Amèrica del Sud (Eriksen i Schober, 2016). La nostàlgia polititzada i l'afany per construir murs, físics i virtuals, contra les impureses i les contaminacions del món exterior, s'enfronten a l'entusiasme per l'obertura, el lliure comerç i els intercanvis culturals, de vegades alineats amb els valors cosmopolites i les formes inclusives d'humanisme mitjançant les quals els drets dels migrants i les minories culturals es defensen per motius universalistes. Dit d'una altra manera, persones de societats molt diferents plantegen



preguntes sorprenentment similars sobre qui són i què comporta. En entorns que canvien ràpidament, les respostes estan plenes de controvèrsia i sovint enfronten l'ambivalència i els dubtes amb el replegament i la reafirmació de les fronteres.

L'enfocament del sobreescalfament representa una perspectiva sobre la identitat que té com a objectiu dur la teorització prèvia un pas més enllà. Les identitats socials canviant, múltiples, disputades i inestables que mantenen la promesa de constituir la base d'un sentit significatiu de pertinença es prenen com a punt de partida, no com a conclusió, i s'observen a través de la lent del canvi accelerat. És com si la modernitat hagués canviat a una marxa superior a finals del segle xx (Eriksen, 2016). Els desenvolupaments que van comportar canvis ràpids en les dècades de la postguerra (migració, urbanització, turisme i tecnologies de la comunicació) han continuat canviant, encara més ràpidament, des de principis de la dècada de 1990. Per tant, cal adaptar-se a les noves circumstàncies, i hi ha diverses opcions per fer-ho. Per utilitzar la famosa tricotomia d'Alfred Hirschman

Cartell de per què l'*hindutva* substitueix el laïcisme a l'Índia.  
2020. JIM CARTER (CC BY-SA 4.0).

de possibles estratègies a les organitzacions (Hirschman, 1971): haurien d'optar per *abandonar* (replegar-se en allò segur), *alçar la veu* (oposar resistència i protestar) o *restar en silenci* (adaptar-se als poders existents)? O potser caldria optar per un còctel pragmàtic que barregés els tres escenaris i promoguéss canvis incòmodes i inconsistents entre situacions? D'altra banda, com es pot recompondre un món que sembla haver quedat reduït a miques, ja sigui a causa del desenvolupament industrial, de la degradació del medi ambient, dels fluxos migratoris o de l'expansió del capital financer, per tal que sembli segur i amb significat? Com es pot crear una continuïtat amb el passat d'una manera convincent quan el canvi s'està produint a una velocitat impressionant? I de quina manera influeixen les crisis globals en les formes de pertinença i el sentit del jo? Aquestes són algunes de les preguntes que hem de formular per donar sentit al vaivé d'obertura i tancament, als dilemes identitaris i als conflictes sovint acalorats entre les formacions identitàries del nostre temps. La sensació de no ser presos seriosament pels poders, juntament amb els canvis que es produeixen sense preguntar-nos-en l'opinió, batega al cor de la ressentida política identitària típica del present.

### La gran divisió

Quan la situació és de sobreescalfament, apareix una tensió entre acotament i obertura. Molts intel·lectuals han formulat teories que neguen l'essencialisme, tot emfatitzant el caràcter flexible i fluid de la identificació humana (per bé que, de vegades, sembla que pocs d'ells escolten què passa fora del seminari). Una expressió eloqüent d'aquesta posició es pot trobar en una observació feta per Zygmunt Bauman (1996: 18): Si el problema de la identitat *moderna* rau en com construir una identitat i mantenir-la sòlida i estable, el problema de la identitat *post-moderna* resideix, principalment, en evitar la fixació i mantenir obertes les opcions". És possible que en societats amb un marcat esperit individualista i una actitud positiva envers el canvi les classes mitjanes s'inclinin

per mantenir obertes les opcions de canvi i mobilitat, si es presenta una oportunitat atractiva.

I pot haver-hi raons sòlides per avalar la posició de Bauman, però resulta insuficient com a guia per a la recerca empírica. Malgrat la globalització i la universalització d'algunes de les categories de la modernitat, continuen existint diferències i fronteres. Ara bé, en un context de sobreescalfament, mantenir intactes les fronteres requereix un treball dur i, com s'ha suggerit, és una qüestió empírica establir fins a quin punt és desitjable mantenir distincions estrictes.

Qualsevol societat complexa ofereix un nombre gairebé infinit de criteris possibles per delimitar comunitats subjectives on el terme "nosaltres" té significat: Nosaltres, els partidaris del Partit Laborista. Nosaltres, els treballadors que ens desplacem per anar a la feina. Nosaltres, les lesbianes. Nosaltres, els músics de jazz. Nosaltres, els cristians. Nosaltres, els redactors. Nosaltres, les dones. Nosaltres, els transgènere. Independentment de les múltiples concepcions possibles d'aquest "nosaltres" (*we-hood*), continua havent-hi una qüestió subjacent, i es fa molt rellevant en societats molt diferenciades, a saber: quina base simbòlica existeix per a una identitat subjectiva compartida que englobi a un conjunt de persones que es poden identificar com a col·lectiu. Malgrat les dècades de crítiques al nacionalisme metodològic que han patit les obres científiques socials (vegeu Tilly, 1984; Wimmer i Glick Schiller, 2002), la nació encara té, a moltes parts del món, una capacitat duradora de crear comunitats abstractes fortes, en contra del que molts teòrics de la globalització van predir a finals del segle passat. Tenen els seus detractors i continua havent-hi persones o grups "resistents a l'entropia" que no en formaran part encara que comparteixen el mateix territori (Gellner, 1983), però les identitats nacionals i/o ètniques segueixen sent resistents i fortes a la majoria de regions del món. Com ja s'ha suggerit, les lluites polítiques i les polèmiques que divideixen moltes poblacions europees

en l'actualitat no giren principalment al voltant de l'existència de la nació com a tal, sinó de com s'hauria de delimitar simbòlicament i demogràficament, qui s'ha d'incloure i en quines condicions. La nació (o grup ètnic) ha de compartir ara el camp de pertinença amb altres comunitats simbòliques diverses, moltes d'elles canviants, inestables i transnacionals, algunes complementàries i d'altres competidores. Ara bé, les identitats socials no es poden manipular a voluntat ni tampoc es poden comprendre plenament aplicant la teoria de l'elecció racional. Són "imaginades, però no imaginàries", tal com diu Jenkins (2002) de manera succinta, no menys reals pel fet d'estar construïdes socialment.

Si, com va dir una vegada J.D.Y. Peel, el present "realment no és res més que la frontissa entre el passat i el futur" (Peel, 1989: 200), la delimitació del passat i la seva substància continuen essent extremadament importants, fins i tot en un estat d'amnèsia estructural accelerada.

El recentment desaparegut Paul Connerton (1940-2019), el treball del qual al voltant de la memòria social (1989) va tenir una forta influència en l'antropologia de la dècada de 1990, descriuria dues dècades més tard un món que es desvinculava de la seva memòria col·lectiva a gran velocitat. A *How Modernity Forgets* (Connerton, 2009), l'autor descriu diverses maneres en què les societats modernes esborren el seu passat, amb un enfocament particular en l'anomenada renovació urbana. Distingint entre monuments i llocs de la memòria, Connerton no tem pel futur dels monuments (ni pel seu passat), sinó per la continuïtat de trobades a llocs quotidians amb els quals la gent té vinculades les seves experiències corporals tangibles i que estan amenaçats, almenys en ciutats que es poden permetre el luxe de desfer-se del seu passat de maneres eficients i poc cerimonials.

L'argument de Connerton té mèrit. El desenvolupament provocat per la migració pot causar sentiments similars de no pertinença, i aquest fenomen no es circumscriu a la vida

urbana. Les transformacions ràpides dels entorns rurals també poden generar problemes de reproducció de la identitat; si l'afecte personal i col·lectiu té a veure amb un paisatge, el fet que l'entorn deixi de ser reconeixible comportarà patiment. Aquests canvis, que influeixen en les col·lectivitats, poden estar estimulats per inversions econòmiques (Connerton segurament tenia present la renovació urbana de l'est de Londres quan va formular el seu pensament), però també poden adoptar la forma d'una devastació ecològica motivada per interessos econòmics.

La perspectiva en gran part durkheimiana de Connerton és potent, però incompleta: planteja el canvi accelerat com inequívocament negatiu i no té en compte la variació interna.

El sobreescalfament mai és l'única alternativa. Sempre va acompanyat de remolins i basses, d'estancament i retrocessos, alguns de voluntaris i d'altres d'obligats. Mitjançant la migració, el pas d'una vida ràpida a una de lenta pot resultar insuportable, i a cada societat el canvi es produeix a un ritme diferent.

A més, treballs recents en antropologia social han demostrat que una sensació d'acceleració temporal provocada per transformacions econòmiques i socials sense precedents de fet pot conduir a tot el contrari del que temia Connerton: és a dir, a una apreciació conscient del passat en forma de nostàlgia o política identitària conservadora.

Per descomptat, el sentit de la temporalitat varia molt en les vides individuals. Mitjançant la seva famosa conceptualització de les disjuncions, Appadurai (1990) demostra que les persones porten vides multiescalars i multitemporals mitjançant la participació en "paisatges" de diferent magnitud. La temporalitat, emperò, també pot variar dins dels mons culturals i socials. Alguns fenòmens canvien ràpidament mentre que d'altres semblen lents o fins i tot estables. Just després de la Primera Guerra Mundial, el sociòleg William Ogburn va proposar el

terme *desfasament cultural* (Ogburn, 1922) per descriure una situació en què les idees i els conceptes relatius al món no avancen al mateix ritme que els canvis al món físic. En aquest tipus de situacions, les disjuncions són sistèmiques i els mapes no es poden adaptar al territori. Una ideologia de creixement econòmic pot ser disfuncional en un món amb greus problemes ecològics, i una ideologia de cohesió cultural a nivell nacional pot no ser adequada en una població d'una diversitat creixent. L'ús dels telèfons intel·ligents ha esclatat arreu del món des de la seva aparició l'any 2007, però moltes persones encara van a l'església, a la mesquita, a la sinagoga o al temple més o menys com han fet els seus avantpassats durant segles. Com a resposta als problemes plantejats per Connerton, molts troben oasis de continuïtat, però, en una situació de sobreescalfament, han de buscar-los de manera activa.

Va ser en aquest context que Steven Vertovec (2007) va proposar el terme *superdiversitat* per designar un nou patró social on la mobilitat dels migrants i els corrents culturals s'han accelerat i han canviat de naturalesa. A diferència del que succeïa abans, quan la gent venia de pocs llocs i anava a alguns llocs, Vertovec ha argumentat que ara ve de molts llocs i va a molts llocs. Sovint, l'estatus legal dels nous migrants és ambigu i no sempre és fàcil classificar una persona com a estudiant, turista, migrant laboral o refugiat. Alguns treballadors estacionals romanen a un lloc, mentre que alguns immigrants permanents continuen avançant. El nombre de llengües que es parlen a Londres en l'actualitat supera amb escreix les 300, però fins i tot a Oslo, amb només 700.000 habitants, es parlen prop de 200 llengües. Ara bé, el concepte de superdiversitat de Vertovec no es refereix només a l'augment de la variació ètnica i lingüística. La "diversificació de la diversitat" que descriu també indica una situació en què no es pot donar per descomptat la identitat de les persones ni quins motius defineixen la seva identitat social. Tal com revela Susanne Wessendorf (2015) en un estudi sobre Hackney, al nord de Londres,

la superdiversitat d'aquesta zona sovint (tot i que no sempre) comporta la creació d'escenaris públics canviants i focus d'identificació de grups que no es basen en orígens ètnics o religiosos, sinó en activitats o interessos compartits. Si aquest tipus d'identificació fluida és o no suficient per crear un sentiment de pertinença és una qüestió empírica que mereix un plantejament seriós.

### La dimensió existencial

La identitat és polifacètica. Es pot conceptualitzar com a pertinença social i un "nosaltres" reflexiu; és personal, però invariablement té una dimensió col·lectiva; permet a la gent connectar el passat amb el present, donar sentit a continuïtats i canvis, establir les seves vinculacions amb els llocs, i, a priori, no s'hi pressuposa cap primacia, per exemple, d'identitats nacionals, de gènere o religioses sobre altres criteris de pertinença. Alterna entre ser un terme popular i un concepte analític. Per a moltes persones, les qüestions existencials urgents probablement seran les crucials, però l'anàlisi revela aspectes estructurals, col·lectius i sistèmics subjacents que desencadenen respostes a nivell personal. Seguint les pistes de Handelman (1977), Brubaker (2002) i Jenkins (2014), no hauríem de donar per suposat el grup, sinó més aviat preguntar-nos com s'estan configurant i desafiant els col·lectius, com s'estableixen o desestabilitzen les fronteres en la interacció entre les forces exògenes i endògenes. En temps de canvis accelerats, els límits al voltant dels grups poden no ja ser fluids, sinó esdevenir objectius en moviment que la gent intenta assolir. La cohesió, construïda al voltant d'una identitat compartida, pot presentar-se de diverses formes i en diversos graus, i canvia i s'ha de reajustar (vegeu Eriksen i Schober, 2016, per consultar una anàlisi i casos més complets).

No hi ha cap raó per suposar que les respostes al canvi siguin uniformes, consistents o inequívokes: sempre hi ha diversitat, ambivalència, controvèrsia i desigualtat social a les comunitats on vivim. Simultàniament, pot existir un relat hegemònic sobre la naturalesa



i les implicacions dels canvis, però es pot discutir des de dins. La crisi d'una dona pot ser l'oportunitat d'or d'una altra. Identificar els guanyadors i els perdedors en una situació de canvi pot ser útil, però sempre comporta certa ambivalència; tanmateix, el desafiament per a molts, tant si donen la benvinguda com si es resisteixen a una forma concreta de canvi exogen, consisteix en “reconstruir el vaixell al mar”, una tasca que s'empren de moltes maneres.

La tensió entre els processos universalitzadors i particularitzadors, una dimensió fonamental en la teoria actual i recent sobre la modernitat i la globalització, adopta la seva pròpia dinàmica en entorns volàtils, inestables i imprevisibles.

### Una tragèdia noruega

*A qui puc culpar i què puc fer?* Aquesta pregunta genèrica, una resposta estàndard al sobreescaïfament i, per tant, un efecte del sobreescaïfament en ella mateixa, està sent plantejada pels nous moviments polítics i els seus partidaris, des de nacionalistes xenòfobs fins a islamistes o separatistes, i la resposta tendeix a tenir elements de replegament en un intent per restablir el sentiment d'autonomia, ja sigui política, cultural, religiosa, econòmica o fins i tot ambiental. Es tracta d'una resposta a la sensació d'estar envaït per forces exògenes i a la visió, sovint encertada, que la distància escalar entre la ciutadania i els qui prenen decisions està ampliant-se, la qual cosa fa que la participació democràtica sigui inútil o impossible (vegeu a Eriksen [2018] exemples australians). El sobreescaïfament resultant d'aquesta fricció pot resultar difícil d'analitzar i s'ha de procedir amb precaució. La retirada del capitalisme neoliberal mundial comparteix característiques formals amb el nacionalisme ètnic xenòfob, però, atès que tots dos tenen implicacions socials i culturals molt diferents, cal no confondre'ls. Tot i que les manifestacions ecologistes contra la companyia petrolera noruega Equinor (abans Statoil) a la Gran Badia Australiana estan alimentades per la ràbia de no ser tingudes en compte i per

quedar subjugades als interessos corporatius, els ideals socials i sistemes de valors que les motiven són diferents dels que sustenten les manifestacions contra els musulmans a Alemanya, malgrat que aquestes també estiguin propiciades per la sensació de la gent de no ser presa seriosament pel poder.

Després de l'atemptat terrorista perpetrat per un nacionalista d'extrema dreta a Noruega el juliol de 2011, el qual va deixar 77 víctimes mortals i nombrosos ferits, es van plantejar de manera urgent qüestions de cohesió i confiança col·lectiva (Eriksen, 2014). La societat noruega es va mostrar molt dividida pel que fa a qui o què va ser el culpable de l'atac: ho va ser la immigració descontrolada de musulmans no blancs o un corrent subterrani de nacionalisme ètnic, fins i tot racista, que no s'havia tractat adequadament? La divisió ideològica de la societat noruega, evident en la diferència entre aquestes estructures de culpa, planteja qüestions no només al voltant de la culpa, sinó també de la seva negació i la confiança. En les setmanes immediatament posteriors a l'atemptat terrorista, la premsa internacional va posar èmfasi en la informalitat i l'obertura de la societat noruega, on la confiança tant en les persones com en les institucions havia estat molt elevada durant generacions. Tant els mitjans internacionals, com també molts habitants locals, es preguntaven ara si els noruecs es tornarien més desconfiats els uns dels altres i envers institucions abstractes, conscients que ja havien conegut el mal, un mal cogut a casa, i que podia tornar a passar alguna cosa similar si no es prenen mesures preventives adequades. L'únic problema era que, tot i que la preocupació nacional sobre la pèrdua de confiança va ser, i continua sent, generalitzada després de l'atemptat, no hi ha un acord general sobre les seves causes, efectes i possibles remeis. A qui o què s'hauria de culpar en última instància de la pèrdua de confiança? Va ser la ineficàcia de la policia, l'augment incontrolat dels moviments xenòfobs de dreta, la ingenuïtat dels polítics multiculturalistes o la prevalença dels jocs d'ordinador en línia? En conseqüència, no hi

ha hagut un acord general sobre les accions adequades necessàries per restablir el tipus de confiança generalitzada per la qual són famoses les societats escandinaves.

Alguns demanen més obertura i inclusió, mentre que d'altres insisteixen en més tancament i exclusió, i ambdues posicions estan convençudes que les seves anàlisis de les causes més profundes de l'atemptat terrorista i les seves receptes per restablir una societat cohesionada basada en la confiança generalitzada són superiors. Cal subratllar que, a diferència dels intents de desviar l'atenció cap a la ineficiència de la policia, la presumpta manca de lideratge del Govern i la infelicitat infantil del terrorista, aquestes perspectives, per més contradictòries que siguin, coincideixen a atribuir la culpa a la naturalesa estructural de la societat noruega i, en conseqüència, són commensurables.

Aquesta oposició entre atribucions de culpa en conflicte revela que la divisió ideològica a Noruega comparteix característiques amb divisions similars en altres països europeus i d'altres regions del món, del tipus que he descrit en aquest article. Alguns atribueixen la culpa dels mals socials, inclosa la suposada pèrdua de confiança, a una política d'immigració irresponsable i al multiculturalisme ingenu, o fins i tot als mateixos immigrants; mentre que d'altres argumenten que l'atemptat terrorista i la motivació que hi ha al darrere demostren, d'una manera esperpèntica, que el somni de la puresa ètnica i cultural no només és fútil i poc realista, sinó extremadament perillós en una conjuntura històrica en què “tots estem en moviment” (Bauman, 2000: 77).

### Dues ontologies socials

Les ontologies socials contrastades en què es basen aquestes posicions emfatitzen, respectivament, el tancament i l'obertura socials com a requisits previs per a la confiança i la seguretat, malgrat les seves opinions sobre els problemes mediambientals o el capital transnacional. D'una banda, hi ha una avaluació positiva de valors com la seguretat i

la tradició, del grup històricament arrelat com a base principal de la solidaritat social, i de la delimitació i de la continuïtat com a garantia d'autonomia i confiança. D'altra banda, es posen de relleu valors com la llibertat i la innovació, de la mateixa manera que el moviment social basat en projectes o l'individu orientat al futur es veuen com l'essència de la vida social; l'obertura al canvi, com una necessitat i una virtut; i la barreja i la diversitat, com elements enriquidors, no de fragmentació.

Dues ontologies socials:

Llibertat	Seguretat
Futur	Passat
Impulsos	Tradicions
Individu	Grup
Elecció	Destí
Canvi	Continuïtat
Barreja	Puresa
Obertura	Fronteres
Desplaçament	Arrels

Aquestes ontologies socials funcionen com a plantilles d'interpretació en una àmplia gamma de situacions arreu del món, allà on la vulnerabilitat social es fa palesa a través d'una crisi i on hi ha desacord sobre qui o què culpar. Potser aquest tipus de contradicció sorgeix principalment en situacions de canvi accelerat on no hi ha un relat preexistent establert en què es pugui integrar un esdeveniment concret. Aquesta és una de les maneres en què l'experiència noruega de l'atemptat terrorista del 2011 es pot generalitzar fructíferament per projectar llum sobre unes estructures de confiança i culpa més generalitzades al món actual: donat que aquest esdeveniment no tenia precedents i va ser inesperat, a més de tràgic, impactant i col·lectivament traumatitzant, va posar de manifest, de manera no filtrada i sovint poc reflexiva, alguns modes bàsics de culpar i confiar. El “discurs de la traïdoria” nacionalista al·lega que l'elit noruega està conxorxada amb l'enemic, sobretot els musulmans, tant dins com fora del país. En conseqüència, l'elit ha de ser atacada i els musulmans assi-



**Manifestants del Brexit, prop de les Cases del Parlament del Regne Unit, Londres.**

DESEMBRE DE 2018. CHIRALJON. (CC BY 2.0)

milits, deportats o exterminats. El discurs cosmopolita que culpa la islamofòbia paranoica i el nacionalisme ètnic, d'altra banda, considera que l'estretor de mires cultural i la resistència al canvi són la principal font de conflicte.

El que comparteixen aquestes perspectives sobre l'atemptat terrorista és el reconeixement que la causa de les crisis són els conflictes socials subjacents, més que no pas persones dolentes o incompetents, institucions tècnicament ineficients o fenòmens culturals superficials, com ara jocs d'ordinador. Quan s'enfronta a una crisi, la gent sol preguntar-se qui en té la culpa i què pot fer. En el cas de l'atemptat del 22 de juliol a Noruega, la causa subjacent va ser una tensió creixent entre obertura i tancament, entre barreja i puresa, entre diversitat i homogeneïtat. Individualitzant l'atemptat o reclamant solucions tècniques com a mesures preventives es desvia l'atenció dels problemes estructurals que cal abordar de manera crítica. No s'adopta cap acció que afronti aquest conflicte a la societat. Tal com succeeix en altres situacions en què es culpa a la víctima, com ara quan els polítics del Carib atribueixen la culpa de les repercussions de les polítiques comercials neoliberals a la presumpta mandra dels agricultors locals o quan els líders europeus culpen les persones en situació precària de

la seva vulnerabilitat crònica, els principals debats públics després de l'atemptat terrorista noruec han fet cas omís de l'obvietat en no preguntar-se si existeix cap connexió entre l'etnonacionalisme islamòfob del terrorista i les arrels del nacionalisme noruec en el romanticisme del segle XIX. I, en termes més generals, han preferit analitzar l'atemptat terrorista com un acte d'un individu dement, en comptes de com un acte de violència política. D'aquesta manera, s'evita abordar les contradiccions fonamentals en el si del nacionalisme noruec entre una visió republicana i una visió etnocultural del país. I, en conseqüència, la contradicció pot continuar creixent, encara que només ho faci parcialment per sobre del radar.

Les possibles implicacions polítiques d'aquestes reflexions són considerables. L'ascens de moviments polítics ressentits arreu del món (vegeu Mishra, 2017) que canalitzen les seves frustracions envers les elits estatals o cosmopolites és fàcilment comprensible en aquest context, ja que sorgeixen de frustracions basades en l'experiència, no en la simple propaganda o ideologia. Els seus portaveus afirmen, sovint amb raó, que les elits polítiques estan cada vegada més allunyades de les preocupacions de la gent normal i que aquesta no té una influència real en la política. Tot i que l'atemptat terro-

rista es va produir anys abans del Brexit i de l'elecció del president tuitaire, aquests senyals d'alienació i ressentiment s'entenen millor en el context de reaccions irades contra les presumptes elits refiades i satisfetes que no han de pagar el preu pels canvis accelerats a gran escala.

A menys que es renegocï i es repari el vincle entre les elits governants, inclosa la burocràcia estatal i municipal, i la ciutadania, la distància entre ambdues continuarà eixamplant-se, les respostes populistes (com ara la victòria de Bolsanaro a les eleccions del Brasil) continuaran desmantellant les institucions de la modernitat, i respostes senzilles a problemes complexos, que sovint ofereixen

caps de turc en forma de grups vulnerables (dones, gais, immigrants, musulmans ...), contribuiran a aprofundir l'esquerda entre els "cosmopolites" i els "nacionalistes". I, finalment, per descomptat, el conflicte que he explicat a grans trets en aquesta vinyeta empírica final no es dona entre «noruecs» i «musulmans», sinó entre partidaris de la política identitària antagonista i la resta de la societat. En aquest sentit important, els gihadistes militants i els nativistes europeus són les dues cares d'una mateixa moneda i representen respostes al sobreescalfament que són reals, però que no necessàriament han de canalitzar-se a través de moviments polítics antagonistes i maliciosos que ofereixen promeses de tancament i puresa. ■

## REFERÈNCIES

■ **Anderson, Benedict** (1983). *Imagined Communities. An Inquiry into the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.

■ **Appadurai, Arjun** (1990) Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. In Mike Featherstone, ed., *Global Culture. Nationalism, Globalization, and Modernity*, pp. 295–310. London: Sage.

■ **Bauman, Zygmunt** (1996) From pilgrim to tourist; or a short history of identity. In *Questions of Cultural Identity*, eds. S. Hall and P. Du Gay, pp. 18–36. London: Sage.

■ --- (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.

■ **Brubaker, Rogers** (2002) Ethnicity without groups. *European Journal of Sociology*, 43: 163–189.

■ **Connerton, Paul** (1989) *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

■ --- (2009) *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.

■ **Eriksen, Thomas Hylland** (2010) Human security and social anthropology. In *A world of insecurity: Anthropological perspectives on human security*, eds. T. H. Eriksen, Ellen Bal and Oscar Salemink, pp. 1–22. London: Pluto.

--- (2014) Who or what to blame: Competing interpretations of the Norwegian terrorist attack. *European Journal of Sociology*, 55: 275–294.

■ --- (2016) *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: Pluto.

■ --- (2018) *Boomtown: Runaway Globalisation on the Queensland Coast*. London: Pluto.

■ --- and **Elisabeth Schober, eds.** (2016) *Identities Destabilised: Living in an Overheated World*. London: Pluto.

■ **Gellner, Ernest** (1983) *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell.

■ **Goodhart, David** (2017) *The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics*. London: C. Hurst.

■ **Handelman, Don** (1977) The organization of ethnicity. *Ethnic Groups*, 1: 187–200.

■ **Hirschman, Albert** (1971) *Exit, Voice, Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

■ **Jenkins, Richard** (2002) Ethnicity and nationalism in the modern world. In *Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*, ed. Jeremy MacClancy, pp. 114–128. Chicago: University of Chicago Press.

■ --- (2014) *Social Identity*, 4th edition. London: Routledge.

■ **Mishra, Pankaj** (2017) *Age of Anger: A History of the Present*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

■ **Ogburn, William F.** (1922) *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: B.W. Huebsch.

■ **Parkin, David** (1969) *Neighbours and Nationals in an African City Ward*. London: Routledge and Kegan Paul.

■ **Peel, J. D. Y.** (1989) The cultural work of Yoruba ethnogenesis. In Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman, eds., *History and Ethnicity*, pp. 198–215. London: Routledge.

■ **Sassen, Saskia** (2014) *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

■ **Spooner, Brian** (2015) Globalization via World Urbanization. In B. Spooner, ed., *Globalization: The Crucial Phase*, pp. 1–21. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

■ **Tilly, Charles** (1984) *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russell Sage.

■ **Vertovec, Steven** (2007) Super-diversity and its Implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6): 1024–54.

■ **Wessendorf, Susanne** (2014) *Commonplace Diversity: Social Relations in a Super-Diverse Context*. London: Palgrave.

■ **Wimmer, Andreas and Nina Glick Schiller** (2002) Methodological Nationalism and Beyond. Nation-state building, migration and the social sciences. *Global networks*, 2 (4): 1470 – 2266.



### Jorge Caglio Conde

UNIVERSITAT DE TOURS

Professor titular (acreditat catedràtic) de civilització espanyola contemporània a la Universitat de Tours. El seu treball de recerca s'ha centrat en l'estudi del federalisme i del nacionalisme espanyol i comparat. Entre les seves principals publicacions, com a autor o coautor, hi ha: *La teoría de la federación en la España del siglo XIX* (2014); *Federalismo, autonomía y secesión en el debate territorial español. El caso catalán* (2015); *Políticas lingüísticas en democracias multilingües* (2015); *El encaje constitucional del derecho a decidir* (2016); *Desde los márgenes*

*Culturas políticas de izquierda en la España contemporánea* (2018); *Micronacionalismos. ¿No seremos todos nacionalistas?* (2018); *Fédéralisme et Sécession* (2019).

# Nació i nacionalisme al segle XXI

## Malalts amb salut de ferro



**E**n la reflexió contemporània sobre l'estat i la nació des de finals del segle passat i inicis del present, s'ha fet un esforç molt notable encaminat a constatar la seva inadaptació a les necessitats de les societats del segle XXI. De la mateixa manera que el postmodernisme podia postular el

final de la modernitat, el globalisme, el cosmopolitisme i l'uropeisme, per la seva banda, han afavorit la defensa de la mateixa profecia respecte de l'estat i dels dos conceptes que té més estretament associats en la nostra modernitat política: la sobirania i la nació. Tots dos es troben superats pels nous temps i per les noves tendències, inadaptats a un context d'increment i d'acceleració dels

**Nacionalisme (2015).**

PIXABAY.COM

fluxos migratoris, comunicatius i comercials, o, en el millor dels casos, diluïts i debilitats en societats percebudes com a “líquides”<sup>1</sup> (Bauman), molt lluny, doncs, de la saturació i de la densitat que se’ls suposava —potser erròniament— en segles passats.

Aquests últims anys, però, s’ha observat un “ressorgiment” del nacionalisme i del sobiranisme tant estatalment (el Regne Unit i el Brexit, el grup de Visegrad, els Estats Units, etc.) com subestatalment (Escòcia o Catalunya). Això, lògicament, ha pogut sorprendre els qui els veien ja com a fenòmens o conceptes de temps passats. No obstant això, ens sembla necessari posar entre cometes el mot *ressorgiment*, ja que entenem que en realitat ofereix una lectura inapropiada del fenomen observat. Hi ha raons —creiem— per pensar que, si el nacionalisme i el sobiranisme han pogut reaccionar amb força en diferents contextos democràtics, l’explicació es pot trobar més en el seu arrelament encara profund i la seva força en la nostra societat (fet que invalidaria la tesi de la seva superació) que en la seva debilitat. Explicar aquesta reacció com si es tractés del cant de cigne de l’estat nació no sembla que tingui al·liment empíric sòlid en un món organitzat i estructurat bàsicament en estats nació.

L’èxit d’aquestes tesis sobre la superació del model democràtic estatal i nacional, inclusivament en l’àmbit acadèmic, s’ha vist afavorit per raons potser poc confessables, perquè

estan marcades per l’interès i la ideologia. Això ha pogut passar amb el miratge —es pot considerar així, com veurem— en què durant molts anys (que coincideixen, durant la segona meitat del segle passat, amb la consolidació de l’estat de dret al món occidental) s’ha pogut viure en les nostres societats en el convenciment ferm d’haver deixat enrere el nacionalisme. Aquest es percebia així únicament en les seves versions més extremes, de manera que podia desaparèixer a ulls dels analistes, polítics, mitjans de comunicació, etc., en aquells contextos democràtics més o menys consolidats i temperats. En aquests casos, ja només semblava possible diagnosticar la presència de nacionalisme en posicions calentes (Billig, 1995: 5), a les perifèries territorials (nacionalisme basc, cors, escocès, etc.) o bé en posicions d’extrema dreta (el Front Nacional francès, l’UKIP britànic, etc.).<sup>2</sup> Noteu, com un detall important en el sentit de l’interès a què ens referíem abans, que en tots dos casos som davant de moviments de contestació —cada un a la seva manera— de l’ordre establert.

Ha coadjuvat, també sens dubte, al triomf d’aquestes tesis l’acceleració del procés d’integració europea des de finals del segle passat. No hi ha dubte que per a l’agenda política de la Unió Europea (UE) podia —i pot— ser interessant representar un quadre en el qual l’estat nació i els nacionalismes fossin —siguin— instruments o conceptes desfasats, inadaptats als nous temps i a les

**Paraules clau:** nacionalisme, democràcia, postnacionalisme, globalisme.

**Palabras clave:** nacionalismo, democracia, posnacionalismo, globalismo.

**Keywords:** nationalism, democracy, postnationalism, globalism.

## 1

Aquí paga la pena destacar com el diagnòstic encertat fet per Bauman sobre el caràcter efímer i volàtil de les posicions socials sol fer-se extensible —creiem que erròniament— a les identitats o adscripcions nacionals, com si la volatilitat, la precarietat i la incertesa presents en el món laboral o en les relacions o vincles personals, cosa que es pot constatar efectivament en el pas de la modernitat anomenada “sòlida” a la “líquida”, també servís per caracteritzar la relació de les persones i la seva actitud respecte del fenomen nacional.

## 2

El cas espanyol n’és una bona il·lustració. Després de la dictadura franquista, ràpidament triomfa un discurs segons el qual el nacionalisme espanyol s’hauria superat, com si fos una cosa pròpia del franquisme, però no d’una societat democràtica. D’aquesta manera, el nacionalisme espanyol deixaria d’existir i a Espanya quedaria únicament un nacionalisme territorial perifèric (basc i català, principalment). Només en dates molt recents, l’aparició i l’entrada de Vox, partit d’extrema dreta, al Congrés

Es proposa una reflexió sobre dues derives del pensament contemporani. D’una banda, la que prolonga els excessos del racionalisme clàssic, amb un individualisme que no és clar si no serveix més els interessos del neoliberalisme que els de la democràcia. De l’altra, la que mostra com opera la nostra ceguesa respecte del nacionalisme, que aconseguim que deixem de veure’l al mateix temps que continuem operant estant-hi immersos. Per il·lustrar el problema que les dues tendències dominants representen, s’utilitza la gestió per part de l’Estat espanyol de les demandes recents de referèndum a Catalunya.

*Se propone una reflexión sobre dos derivas del pensamiento contemporáneo. Por una parte, la que prolonga los excesos del racionalismo clásico, con un individualismo que cabe preguntarse si no sirve más los intereses del neoliberalismo que los de la democracia. Por la otra, mostrando cómo opera nuestra ceguera respecto del nacionalismo, consiguiendo que dejemos de verlo al mismo tiempo que seguimos operando inmersos en él. Para ilustrar el problema que ambas tendencias dominantes representan, se utiliza la gestión por parte del Estado español de las recientes demandas de referéndum en Cataluña.*

The author proposes a reflection about two problems of contemporary thought. The first one carries on with the shortcomings of classical rationalism, a form of individualism that we may ask whether it does not interest of the liberalism more than those of the democracy. The second one reveals our blindness with respect to nationalism, getting us to stop seeing it at the same time that we continue to work immersed in it. To illustrate the problem that both dominant trends represent, the management by the Spanish State of the recent demands of referendum in Catalonia.

noves necessitats democràtiques, i estiguessin —estiguin— en retirada (el primer) o absents (els segons). Es tracta del relat que, sens dubte, podia generar (si hagués aconseguit imposar-se a la pràctica) menys resistències en els estats nació cridats a integrar-se a aquest procés de federalització en curs. En efecte, si nació i nacionalisme són fenòmens del segle xx, i l'estat sobirà ho és del xix, com s'ha pogut llegir en mitjans en no poques ocasions, l'evolució dels nostres sistemes democràtics quedava orientada, de manera tan natural com inevitable, cap a una integració federal en l'àmbit comunitari, maniobra a què només es podia resistir des d'un nacionalisme irracional (per anacrònic, calent i, per tant, condemnable en democràcia).<sup>3</sup>

Com dèiem abans, aquest és un relat molt interessat, atent a una agenda política determinada i que no explica amb el rigor analític pertinent el context de crisi (molt fàcilment anticipable, sigui dit de passada, des del coneixement disponible de les experiències federatives passades relativament nombroses) en què s'ha tornat a parlar de nacionalisme, de fronteres, d'estat i de sobirania en el nostre segle.

No obstant això, un enfocament atent als ensenyaments dels estudis sobre nacionalisme permet entendre que tot és bastant més complex del que el discurs dominant exposa, tant en l'opinió pública com en bona part de l'opinió acadèmica. Permet entendre, per exemple, que la integració política europea, si es desitja “cada vegada més estreta” (UE), requereix, com ho indica Gérard Bouchard, “un fonament simbòlic dens per servir la unitat, la cooperació i l'avenir comú” (2016: 10). Sobretot parlant de societats tan diferents com les que comparteixen el marc comunitari a Europa. Noteu, d'altra banda, que per a això ha servit bàsicament el nacionalisme en la nostra modernitat política: crear la unitat (nacional), ciment de la convivència i la solidaritat intersubjectives, a partir de la diversitat social inicial (Thiesse, 1999; Álvarez Junco, 2016).

En aquest article ens agradaria insistir en dues derives teòriques del nostre pensament democràtic contemporani, segons el nostre parer. D'una banda, la que prolonga els excessos del racionalisme subjectivista de la Il·lustració, en una forma d'hiperracionalisme i individualisme metodològic (molt elitista) que no és clar si no serveix avui més i millor els interessos del neoliberalisme que els de la democràcia. De l'altra, i en necessària connexió amb la primera, la que prova de mostrar com opera la ceguesa contemporània respecte de l'extraordinàriament potent fenomen del nacionalisme (Kymlicka, 2001: 203 i seg.; Norman, 2006: xiii), que aconsegueix que aquest desaparegui del nostre radar racional al mateix temps que continuem operant estant-hi plenament immersos. A tots dos problemes els dediquem les dues primeres seccions d'aquest article. En l'última, recorrem al cas espanyol i a la seva gestió de la demanda secessionista catalana per il·lustrar el que hem explicat prèviament.

### L'individu i la comunitat

La filosofia dominant en la nostra modernitat política (occidental) s'ha caracteritzat des de la Il·lustració per la seva preocupació per l'individu i la seva desconfiança davant del col·lectiu o comunitari. És una característica que trobem tant en el republicanisme com en el liberalisme clàssics. D'alguna manera, l'emancipació individual passaria per l'alliberament dels vincles i dels afectes respecte de la comunitat de pertinença tradicional (religiosa, ètnica, cultural, etc.). Això explica la importància que es concedeix a aquesta forma de superació o elevació més enllà del que és natural i del que s'hereta (la família, la comunitat) en la definició del que es considera pròpiament racional, tan característica en la Il·lustració, i de la qual Kant és probablement el principal referent filosòfic. Això també explica la cadena semàntica d'oposicions que domina des d'aleshores: raó *vs.* passió; autonomia *vs.* heteronomia; civilització *vs.* naturalesa; universalisme *vs.* particularisme; etc. (Máiz, 2010).

ha permès, de nou, parlar amb certa naturalitat d'un nacionalisme espanyol. Noteu que els estudis sobre el nacionalisme espanyol han denunciat aquesta particular presentació de la realitat espanyola (entre molts d'altres, Núñez Seixas, 2018), si bé cal reconèixer que amb un èxit molt escàs. En l'opinió pública dominant i publicada en mitjans, la idea de l'existència d'un nacionalisme espanyol al qual no seria immune cap dels partits polítics espanyols en general es rebutja.

### 3

Pot servir com a exemple un article de Pérez Tapias (2019), que representava fins fa poc (abans de la seva sortida del partit) el sector més federalista i inclinat a l'esquerra en el si del PSOE. En el seu article considerava les demandes sobiranistes o autodeterministes del nacionalisme català com una cosa anacrònica i, per això, exòtica en el nostre segle.

Ens referim, doncs, a una discussió filosòfica molt vella que es prolonga durant els dos últims segles amb la susdita dominació subiectivista (o atomista, en els termes de Taylor, 1997: 223-254) fins als nostres temps. La seva última articulació, i potser també la més elaborada, la trobem en els debats que sorgeixen en el si del liberalisme polític arran de la publicació d'*Una teoria de la justícia*, de John Rawls, el 1971, entre liberals individualistes i liberals comunitaris a finals del segle passat. Davant l'individu o el jo desarrelat i anterior a les seves finalitats postulat pels pensadors individualistes neokantians,<sup>4</sup> la crítica comunitarista oposarà la ubicació necessària de l'individu o del jo en un context de significat (social, cultural, etc.) que no tria en néixer (amb una lògica i unes característiques sobre les quals inicialment no té cap control) i postularà, en aquest sentit, l'antecedència del context social sobre el jo.<sup>5</sup>

D'aquesta crítica comunitarista ens interessa el tomb realista que suposa de les principals idees defensades des de l'inici per l'universalisme (o monisme) filosòfic i moral. Les resumeix especialment bé Bhikhu Parekh:

“Gran part de la tradició dominant de la filosofia moral i política gravitava cap al monisme a causa de la influència exercida per cinc afirmacions bàsiques, és a dir: la uniformitat de la naturalesa humana, la primàcia ontològica de les similituds sobre les diferències, el caràcter socialment transcendent de la naturalesa humana, la total cognoscibilitat de la naturalesa humana i la naturalesa humana com a base de la vida bona” (Parekh, 2000: 193).

En la crítica a aquesta filosofia dominant heretada de la Il·lustració potser cal centrar-se en dos punts clau. D'una banda, en el que podem entendre com una concepció antropològica en extrem optimista de l'ésser humà, tant pel que fa a la seva raó (amb capacitats que més aviat semblen sobrehumanes) com pel que fa a la seva naturalesa (la seva bondat, cosa que el portaria a fer ús de la raó buscant el benestar dels més, i no, de manera egoista, en profit dels menys).<sup>6</sup>



Liberty - Estàtua de la Llibertat (2020).

PIXABAY.COM

De l'altra, i en connexió amb l'anterior, una tendència perillosa cap a la universalització (i homogeneïtzació) del govern del que és humà. La raó, com ho van indicar tant Isaiah Berlin (1969) com Hans Kelsen (2004), no és difícil d'entendre. Si considerem que els individus som capaços, mitjançant la raó, d'accedir al coneixement cert de les veritats universals, de tal manera que puguem trobar una resposta veritable (i només una) per a cada pregunta fonamental que ens fem en societat, el més racional seria deixar-nos governar pels que han arribat al coneixement de la veritat. Com ho suggereixen tots dos autors, si la nostra realitat correspongués a aquest esquema monista, fins i tot seria moralment esperable que els qui han tingut el privilegi d'accedir a les veritats universals imposessin, per la força si fos necessari, les veritats esmentades als que, naturalment, per error o ignorància, preferissin organitzar-se i governar-se d'una altra manera (Kelsen, 2004: 111 i seg.; Berlin, 1969: 167 i seg.).

4

Rawls concentra les principals crítiques, però també es poden citar pensadors com R. Dworkin i J. Habermas en aquesta posició neokantiana favorable a l'individualisme moral.

5

Entre els seus principals representants, es poden citar M. Walzer (1990; 1997), A. MacIntyre (1981), Ch. Taylor (1992; 1996) i M. Sandel (1982; 1984).

6

Penseu en la reveladora frase de James Madison, en el núm. 51 dels *Federalist Papers*: “Si els àngels governessin els homes, no seria necessari cap control ni intern ni extern sobre el govern”. En efecte, el sistema de pesos i contrapesos pensat als Estats Units seria simplement inimaginable si la reflexió no fos escèptica i partís més aviat de la naturalesa intrínsecament bona de l'ésser humà.



Sobre el primer punt, necessàriament es poden rebaixar les expectatives desmesurades que ha ofert el racionalisme subjectivista clàssic. No és que la imatge d'un jo hiperracional no sigui grata per als humans (òbviament ho és tant que pot entendre's que ens acabi seduïnt la idea). El problema d'aquest plantejament, igual que passa amb la creença en la naturalesa bona de l'ésser humà, és que exagera massa la nostra capacitat real per afrontar els problemes que trobem en les nostres societats, i ho fa, a més, com ho recorda Ramón Máiz, passant revista a investigacions recents, dissociant, també de manera impròpia, la raó i l'emoció. Tot transcorre en aquesta representació dominant com si la nostra racionalitat no estigués travessada per les emocions, com si només poguéssim comportar-nos com a éssers racionals deixant completament de banda els nostres sentiments, les nostres fidelitats, els nostres interessos, etc. (Máiz, 2010). Això, al seu torn, és important, ja que les emocions, els sentiments, els vincles de pertinença, tenen a veure amb l'alteritat, amb l'experiència compartida, intersubjectiva. I per aquesta via s'obre la racionalitat al que és col·lectiu i comunitari, en comptes de tancar-se i enfrontar-s'hi, com la raó freda del racionalisme clàssic semblava postular. Així, es podria dir, desafiant l'esquema racionalista clàssic, que el que és col·lectiu, la

comunitat, també és raó (i no només passió, emoció, etc.).

Sobre el segon punt, cal remarcar el perill d'un pensament que, sens dubte, parteix d'intencions molt bones, però el resultat del qual pot fer que es posi seriosament en perill el pluralisme de valors i de concepcions de la vida bona, que constitueix un dels fonaments més sòlids de la idea democràtica (Kelsen, 2004; Requejo, 2009). Des d'aquest punt de vista, i també en necessària connexió amb l'anterior (els contextos de significat en els quals evolucionen els individus compartint experiències comunes particulars), pot entendre's l'aversion del racionalisme subjectivista i del liberalisme clàssic envers els vincles comunitaris, en la mesura que aquests puguin constituir límits excessius als plans de vida individuals (Kymlicka, 2001a). Ara bé, també s'ha de poder entendre que l'alternativa que s'ofereix, en promoure una igualació per dalt, reproduïx la mateixa opressió comunitària, però a més escala, mitjançant la imposició generalitzada d'universals que, en el fons, mai no arriben a ser més que un particularisme presentat com a universal per part de qui té el poder d'oferir aquesta representació.

Poc o molt d'aquests dos punts trobem en el pensament contemporani progressista, en el



Abelles, imatge d'un rusc (2014). PIXABAY.COM

qual podríem agrupar el globalisme, el cosmopolitisme i, també, el postmodernisme. Són nombrosos els casos que es podrien portar a col·lació per il·lustrar com la reflexió dominant dona prioritat als drets individuals d'una manera abstracta, sense considerar especialment el marc col·lectiu o comunitari en el qual aquests drets s'exerceixen i cobren sentit a la pràctica, tant en sentit positiu (garantista) com negatiu (discriminacions que donen lloc a lluites pel reconeixement),<sup>7</sup> cosa que pot portar aquestes elits cegues respecte de la importància del context al convenciment que resulta innocu o indiferent (per als drets individuals) el deteriorament d'aquests marcs de significat i això és el que resulta especialment problemàtic.

Un exemple bastant conegut a Espanya és el de la lluita pels drets lingüístics dels ciutadans de llengua espanyola a les comunitats autònomes amb llengua cooficial diferent del castellà, a les quals, precisament a causa d'aquesta cooficialitat, es generen situacions de malestar o de conflicte entre locutors de totes dues llengües. I és molt significatiu que la defensa dels drets lingüístics del grup lingüístic dominant, dels ciutadans que s'expressen en castellà (tant perquè són monolingües com perquè prefereixen expressar-se en aquesta llengua), es faci en nom de la llibertat individual (d'elecció, per part dels pares, de la llengua a l'escola, per exemple) i en contra del que es descriu com una imposició comunitària, excloent i antidemocràtica promoguda per les polítiques lingüístiques nacionalistes en aquestes comunitats autònomes, principalment a Catalunya (Caglio i Payero, 2019). Aquí tindriem aquesta oposició entre individu i comunitat (almenys, així es presenta, encara que una mirada atenta mostri que no és el cas), en la qual el raonament il·lustrat voldria que en sortís vencedor l'individu (la llibertat), no la comunitat (la imposició de la majoria), encara que en realitat aquesta oposició, presentada així, democràticament manqui de pertinència (Van Parijs, 2011, 2012; Caglio, 2020). En efecte, el conflicte sorgiria de no acceptar un context

cultural i legal (cooficialitat, autonomia lingüística de les comunitats autònomes amb llengua pròpia) que simplement és molest per al ciutadà. Seria com queixar-se de pagar impostos, fet que també ens sol resultar molest (en profit de la comunitat, per cert), o, encara més estrany, reclamar un dret lingüístic a la pròpia llengua com un dret humà o fonamental quan un surt del seu país i s'instal·la en un altre amb una llengua diferent (una cosa que, de fet, no li passaria pel cap de fer a ningú).

Es podrien multiplicar els exemples (llibertats individuals comunitàries —UE— que erosionen els drets socials i col·lectius —serveis públics— conquerits el segle passat; promoció del “subjecte emprenedor”, fins i tot per repartir menjar a domicili amb bicicleta) en què aquesta lògica individualista es mostra clarament dominant i perniciososa. En el fons, entenem que en això hi ha un error fonamental en la nostra manera d'entendre el món que ens envolta. Creiem que, amb freqüència, s'està confonent la dimensió normativa de la nostra reflexió, que és la que ens interessa i està en joc quan pensem a transformar les nostres societats, amb la dimensió analítica, que és la que ens ha de permetre entendre-les i explicar-les. Sovint la utilitzem com a marc de lectura o com a base per a les nostres anàlisis o per als nostres diagnòstics, cosa que tendeix, inevitablement, a contaminar-los. És així com l'individu, l'“individu contextual”, per dir-ho com Yael Tamir (1993), un ésser necessàriament format en un context de significat, que és el que li dona els instruments amb què moure's en el món (i emancipar-se'n, per descomptat), apareix caracteritzat en la filosofia dominant de manera irrealista com un ésser sense lligams, capaç de passar d'una identitat a una altra (és igual el tema que es tracti) amb una facilitat sorprenent, amb unes capacitats racionals que li permetrien aïllar-se del seu entorn vital i de les emocions, no veure's influït o impactat per aquest. Penseu que, de fet, passa el mateix amb el liberalisme clàssic i la seva concepció irrealista de l'estat com una estructura de

## 7

De fet, és el que denuncien des de fa temps moviments tan diversos com el de defensa dels drets cívics dels afroamericans als Estats Units, els moviments feministes o els nacionalismes subestats: l'universalisme abstracte funciona, a la pràctica, com a dominació dels grups dominants en l'estat sobre aquests altres grups o persones que lluiten pel reconeixement dels seus drets.

poder capaç de ser imparcial (*blind*) a la seva acció respecte dels diferents valors socials o culturals, preferències i concepcions de la vida bona que es troben en disputa en societats per definició plurals i complexes. Un mite que la crítica multiculturalista s'ha encarregat de denunciar i exposar com a tal (Kymlicka, 2001a).

En tots dos casos tenim un problema greu de comprensió de la realitat. Com ho indica Xacobe Bastida, “les concepcions individualistes, atomistes, de les quals parteix la visió liberal de la societat, no són ni tan sols criticables, [ja que] són molt més que això: són falses” (2016: 256), i efectivament ho són. Pren com a punt d'inici de la reflexió un *haver de ser* que no pot ser anterior en cap cas al *ser*. Els humans som com som, individus contextuals, i és a partir d'aquesta naturalesa particular que ha de pensar-se normativament (*l'haver de ser*). Per això té raó MacCormick quan afirma que “puc no creure que els individus es concebin com a àtoms presocials o extrasocials, les unions dels quals arriben a constituir societats, i tenir, alhora, bastants motius per creure que hem d'afavorir formes d'organització social dins de les quals els éssers humans es puguin constituir i florir com a individus autònoms” (1990: 14-15). Això fa que es reconegui el valor dels contextos de significat en els quals ens movem necessàriament i que se'ls protegeixi com a marc necessari per a la nostra emancipació individual (degradar aquests contextos de significat, empobrir-los, menysprear-los, té un impacte directe sobre l'autopercepció i l'autoestima de les persones que hi evolucionen, i, per això, sobre la seva capacitat personal real per emancipar-se), al mateix temps que s'acull la preocupació del racionalisme i del liberalisme clàssics per l'autonomia individual i els drets humans (Kymlicka, 2001a).

Aquesta predisposició negativa que trobem, en general, en el cosmopolitisme i el globalisme cap a la comunitat i els fenòmens col·lectius en la filosofia contemporània dominant també és reconeixible en el debat



sobre la nació i els nacionalismes que tractem en la secció següent.

**Nacionalisme (2015).**

PIXABAY.COM

### Nacions que existeixen sense nacionalisme?

En la secció anterior ens hem referit a una forma de desajust entre el pensament i la realitat. En el primer, en els discursos que avui dominen en el cosmopolitisme, hi ha el postmodernisme o el globalisme (cada un a la seva manera), un dèficit important de realisme. Això també li passa, i potser d'una manera encara més acusada, amb el fenomen del nacionalisme i amb les nacions que els nacionalismes projecten (Kymlicka, 2001a).

Avui està comunament acceptat en el debat públic contemporani que les democràcies liberals han deixat enrere, de manera general, el problema del nacionalisme, que és vist com un problema greu, i per això pensar que es tracta d'una cosa superada per la democràcia és, sens dubte, reconfortant. No és poc freqüent que qui defensa aquest tipus de tesi utilitzi la frase famosa de Mitterrand (“el nacionalisme és la guerra”) o aquella altra d'Einstein (“el nacionalisme és el xarmpió de la humanitat”) (Miller, 95: 5), o que aculli favorablement, com ho va fer no fa gaire el president francès Macron, el distínguio patriotisme/nacionalisme. Aquesta oposició serveix per rebutjar el que es considera negatiu (el nacionalisme, amb referència a Trump en el discurs de Macron)

i situar-se un mateix en una posició positiva (el patriotisme), que es presenta, evidentment, exempta de nacionalisme. Aquesta manera de raonar fa que s'afirmi, *in fine*, l'existència de nacions democràtiques (gairébé ningú no en discuteix l'existència) que ja no tenen res a veure amb el nacionalisme. Curiosa conclusió la d'una nació que si existeix és, en general, gràcies a l'esforç dels seus governants i ciutadans (amb apel·lacions constants en aquest sentit d'uns als altres), però que, a la pràctica, podria sostenir-se sola, sense necessitat de cap nacionalisme que la sostingui i la promogui (i sense que ningú no expliqui com es pot operar una proesa així).

Aquesta manera de raonar, sens dubte molt atractiva i reconfortant, seria certament interessant per a una reflexió sobre la democràcia en el segle XXI si no fos perquè la literatura especialitzada en els nacionalismes i en la teoria de la nació explica precisament el contrari. En efecte, els experts en nacionalisme no parlen de la nació com un fenomen natural, que s'hauria originat en temps remots i que s'hauria desenvolupat i consolidat al nostre món no pas gràcies als éssers humans. Al revés, ens parlen de la nació com una construcció social que emergeix i es generalitza en la nostra modernitat política, una ficció útil que substitueix el que assegurava la unitat i l'estabilitat (la fidelitat a un déu o un monarca) dels imperis en l'antic ordre feudal en el moment en què aquest s'enfonsa a partir de les revolucions liberals de finals del segle XVIII (Álvarez Junco, 2016; Thiesse, 1999).

Així doncs, dir que les nacions són construccions socials és el mateix que dir que les nacions no poden existir sense un nacionalisme que, primer, creï la nació i que, després, la desenvolupi i la consolidi. Aquest esforç no té descans ni pausa, encara que només sigui perquè les generacions de ciutadans es van succeint en el temps, i la necessitat de socialitzar-los en els valors nacionals (l'escola hi té un paper central, tot i que només és un instrument nacionalitzador més entre

d'altres) continua sent la mateixa i continuarà sense interrupció fins als nostres dies. Aquest és el patró que han seguit, des dels seus primers passos, totes les nacions que avui som capaços d'anomenar i reconèixer com a nacions en el concert mundial.

Per intentar amagar aquesta realitat molesta (el nacionalisme que s'amaga darrere de cada nació), s'han utilitzat estratègies com l'esmentada del distínguo patriotisme/nacionalisme.<sup>8</sup> És així com, per exemple, ha pogut tenir fortuna, inclusivament entre els estudiosos, la separació conceptual entre dos tipus de nacionalismes (o de nacions), el cívic o polític, d'una banda, i l'ètnic o cultural, de l'altra. El primer fa remuntar, sobretot, a l'experiència francesa, connectada amb la declaració de drets de l'home i del ciutadà, amb la dimensió institucional i representativa de la democràcia, i amb un republicanisme suposadament desposseït de tota dimensió etnicocultural. És un nacionalisme que només veu "ciutadans". El segon té el seu principal valedor en l'experiència alemanya, connectada amb el romanticisme vuitcentista, amb la idea de "poble" (*volk*) i amb una concepció no electiva de la pertinença nacional. És un nacionalisme que només veu "patriotes". Som davant de dos models de nació o de nacionalisme que presenten unes característiques que s'estiren i exageren al màxim amb l'objecte d'explicar precisament que hi ha nacionalismes bons i nacionalismes dolents. El problema no arrela, és clar, en això últim. Una mirada ràpida a la història del segle XX permet comprovar que, en efecte, hi ha nacionalismes que no generen especialment problemes en la seva compatibilitat amb els valors i principis democràtics, mentre que d'altres representen una amenaça per a aquests o, fins i tot, la seva negació rotunda.

El problema més aviat el trobem quan s'utilitza aquest model dicotòmic per explicar, d'una banda, la diferència entre el nacionalisme cívic dels estats nació democràtics i els nacionalismes suposadament no cívics subestats enfrontats amb el primer, i, de

## 8

Potser l'esforç intel·lectual més interessant ha estat el de Patrizio Viroli (2019), que, amb tot, no aconsegueix, ni mínimament, posar en un compromís la sòlida tesi constructivista que domina en els estudis especialitzats.

l'altra, que, finalment, el que trobaríem en els estats nació democràtics és tan poc nacionalista comparat amb els altres casos de nacionalisme que el més apropiat seria deixar de considerar això nacionalisme i reservar el terme per a les seves expressions “calentes” (Billig, 1995), la qual cosa equivaldria, en el fons, a definir qualsevol fenomen o moviment prenent com a referència les seves versions més radicals i aquesta, sens dubte, no sembla una manera gaire pertinent de definir.

Ara bé, políticament sí que pot tenir algun interès definir d'aquesta manera. Penseu que el distínguim cívica/ètnic ha permès situar els nacionalismes d'estat en una situació avantatjosa davant els anomenats nacionalismes culturals o ètnics que han pogut desafiar tant la seva organització interna o la seva unitat territorial (nacionalismes subestats) com la seva concepció de la democràcia (nacionalismes d'extrema dreta). Recordem que són a aquests, al desenvolupament radical de les tesis sobre la puresa i l'homogeneïtat cultural, lingüística, religiosa, etc. del poble que forma la nació, als quals s'imputaran, amb raó, els excessos comesos durant la primera meitat del segle passat a l'Europa occidental o més tard als Balcans. Així, aquesta clàssica distinció serviria per situar en el costat fosc de la història els nacionalismes que, bé per la situació de subordinació en la qual es troben en el si d'un estat nació que no reconeixen com “el seu”, bé, aquesta vegada sí, per defensar un nacionalisme de perfil radical (el cas de l'extrema dreta), es veurien en la necessitat de mobilitzar, de manera visible, recursos retòrics i simbòlics de perfil ètnic o cultural per mirar de fer prosperar el seu projecte polític contra un nacionalisme d'estat que, per la seva privilegiada posició, en tenir tot l'aparell estatal a la seva disposició, es pot defensar d'una manera menys ostensible (l'argument de la llibertat, que hem esmentat abans, per defensar la llengua nacional de l'estat, en comptes d'utilitzar l'argument del dret de la comunitat a la seva llengua pròpia o històrica al qual ha de

recórrer el nacionalisme sense estat, precisament per no tenir estat). La necessitat de mostrar-se com a moviments nacionalistes (que reivindiquen en nom d'una nació) i d'argumentar, de manera molt més visible en l'eix nacional (cultural), que el nacionalisme d'estat facilitarà la seva percepció com a “nacionalismes calents” i deixarà el nacionalisme d'estat en una mera expressió “temperada” (Billig, 1995).

Com sigui que han estat sempre els excessos del nacionalisme els que han estat criticats i rebutjats, la percepció anterior també portarà a una altra conclusió, que serà, de fet, el pas últim que permeti treure el nacionalisme d'estat del nostre radar racional. I és que, si el que és realment nociu i perillós és el nacionalisme calent que trobem en els nacionalismes subestats o d'extrema dreta, llavors també podem pensar que el nacionalisme dels estats nació democràtics és una cosa tan temperada que és millor considerar que, en realitat, no som davant d'un autèntic nacionalisme. En aquest sentit, és molt útil el terme *patriotisme*, al qual ja ens hem referit, perquè pot reemplaçar eficaçment *el ter nacionalisme*, molt negativament connotat. Si el nacionalisme cívica és democràtic i compatible amb l'estat de dret (això és cert), llavors no és un nacionalisme, sinó simplement un patriotisme. El famós “patriotisme constitucional” habermasià, tal com s'entén generalment, també es troba en aquestes coordenades (Bastida, 2007).<sup>9</sup>

Com ja hem dit, aquesta tesi no explica ni busca explicar, amb el rigor pertinent, el fenomen del nacionalisme, sinó que mira de representar el nacionalisme d'estat com un “no nacionalisme” i legitimar la seva dominació sobre els nacionalismes concurrents. La teoria analítica constructivista, com també s'ha dit, mostra, però, les debilitats i el fonament ideològic (no analític) d'aquesta tesi. El constructivisme —com a explicació del fenomen del nacionalisme— implica que no hi pugui haver nació, ni passada ni present, sense un nacionalisme que la sustenti.

## 9

Noteu que la crítica a autors com Habermas, Rawls i Rorty (entre d'altres) és recurrent entre els estudiosos del nacionalisme, que han sabut veure en el seu treball l'ombra allargada del nacionalisme d'estat. Per a una crítica precisa a Rawls, podeu veure el treball de Ramón Máiz (2006), i, de manera general sobre pensadors neokantians, el de Ferran Requejo (2009; 2015). Michael Billig formula la mateixa crítica a Richard Rorty en el seu llibre *Nacionalismo banal* (1995).

Una nació que deixés de tenir nacionalisme, deixaria de socialitzar els seus ciutadans en el nacionalisme, i llavors el més normal seria que la nació s'acabés apagant a poc a poc, fins a desaparèixer amb el pas del temps, integrada o absorbida en un ordre polític més ampli (com així ha passat amb les nacions subestamentals en els estats nació, i també podria passar en un futur estat federal europeu), desmembrant-se i donant lloc a un nombre determinat d'unitats polítiques independents. Així doncs, no és possible que les nacions actuals existeixin sense nacionalisme. Simplement són nacions el nacionalisme de les quals ha aconseguit camuflar-se prou bé per passar desapercebut per a la immensa majoria dels ciutadans que les habiten, ciutadans que, havent estat socialitzats en la creença en la comunitat nacional, exposats des d'una edat molt primerenca al ja referit procés de nacionalització, ja són incapaços de veure nacionalisme més enllà de les expressions més visibles o ostensibles pròpies de nacionalismes sense estat i de les expressions calentes o radicals dels nacionalismes d'extrema dreta (Cagiao, 2018). D'aquesta manera, el nacionalisme de la nació de l'estat acabaria tornant-se banal, com explica Billig (1995), trivialitzant-se, com també passa amb la violència, per exemple, amb les persones que han crescut en ambients violents. Són persones que tendeixen a acceptar i suportar, sense adonar-se'n, dosis de violència més altes (sense que els sembli que ho sigui) que les persones que no hi han estat exposades de manera prolongada.

La teoria constructivista de la nació encara refuta d'una altra manera la tesi precitada i, de nou, mostra el seu clar perfil ideològic. Els últims 20 anys s'ha pogut demostrar que el distínguo nacionalisme cívic / nacionalisme ètnic deforma la realitat del fenomen del nacionalisme (Archilés, 2018). La idea segons la qual hi ha nacionalismes purament ètnics (centrats en la cultura, la llengua, la raça, la religió, com a fonament de la nació: la nació X és una nació diferent perquè té una llengua o una raça diferent) i nacionalismes purament cívics (centrats en la voluntat dels

ciutadans, en les institucions estatals, en els valors democràtics: la nació X és una nació perquè així ho han decidit els seus ciutadans independentment de la seva cultura, llengua o religió d'origen) no es correspon amb la realitat (Máiz, 2004). Els nacionalismes considerats cívics (històricament, el francès o el nord-americà) també han tingut sempre una dimensió ètnica o cultural molt clara i relativament densa, és a dir, un conjunt de característiques o de criteris que permeten a la comunitat nacional definir-se culturalment: la nació francesa seria, des dels seus inicis, una nació de raça blanca, de religió catòlica i de llengua i cultura franceses (totes dues construïdes sobre la base de la llengua i la cultura de les elits revolucionàries) (Máiz, 2005). Encara avui, dos segles més tard, França continua reconeixent-se sociològicament en aquesta imatge, malgrat els canvis notables introduïts per la immigració i l'arribada massiva de nous ciutadans d'origen magribí, per exemple.

Passa exactament el mateix amb els nacionalismes considerats ètnics. Ni l'exemple històric alemany és des del primer moment un nacionalisme amb una única dimensió ètnica o cultural (la dimensió política, institucional i voluntarista també hi és present), ni els nacionalismes anomenats ètnics o culturals (un exemple seria el FN francès, avui RN) abandonen per complet la dimensió política o cívica. Tot nacionalisme ha de desenvolupar convenientment totes dues dimensions per poder tenir algun èxit. No s'ha d'oblidar que el nacionalisme és un fenomen eminentment polític en la nostra modernitat, relacionat estretament amb l'ús i la gestió del poder i dels recursos (o amb la pretensió d'assolir-los), amb la dimensió institucional, deliberativa i representativa de la democràcia. Per això és impensable que pugui existir un nacionalisme (sobretot en sistemes democràtics) sense totes dues dimensions o únicament centrat en la cultural o en la política.

Tanmateix, aquesta és la creença en la qual el pensament progressista contemporani

s'enclou: el nacionalisme seria una cosa necessàriament enfrontada amb els valors de la democràcia i les nacions serien reunions de ciutadans sense més vincle, els uns amb els altres, que el de voler governar-se democràticament. Per això es pot pensar el govern democràtic de les nostres societats a gran escala territorial fent abstracció del marc nacional. Així, es veuria possible una democràcia europea, o fins i tot mundial, que es podria sostenir i adquirir legitimitat democràtica sense la necessitat de generar un sentiment de pertinença que trobés la seva base en alguna forma d'identitat cultural o sociològica de certa intensitat o densitat. En aquest cas, com comenta Billig, probablement s'estarien confonent els hàbits i les identitats adquirits en societats obertes a altres cultures, la qual cosa pot generar un mode de vida multicultural, més volàtil, diguem, amb la constància i el fort arrelament de la identitat nacional:

“No totes les identitats s'haurien de considerar equivalents i intercanviables. Potser el consumidor postmodern pot adquirir un ventall d'estils i d'identitats desconcertants. Sens dubte, les estructures comercials són al seu lloc en el món occidental perquè els qui viuen econòmicament amb alleujament canviïn d'estil. Tanmateix, la identitat nacional no pot canviar com la roba de l'any anterior. [...] Es pot menjar menjar xinès demà, i turc, demà passat, però *ser* xinès o turc no són alternatives disponibles comercialment” (1995: 138-139 [232, en la seva traducció al castellà]).

Tal és l'individualisme metodològic a què ens hem referit en aquest article que condueix de l'individualisme moral (o filosòfic) a l'individualisme democràtic (o polític). En fer això, aquest pensament “postnacional” no només descuida (no sempre és fàcil dir si conscientment o no) els ensenyaments que deixen els processos de construcció estatal i nacional en la nostra modernitat política. Es fa com si la democràcia postnacional es pogués construir a l'aire, sense atendre els contextos de significat en els quals els ciu-

tadans han estat educats i que han après a valorar. També passa per alt els problemes inevitables que aquest projecte trobarà en el seu intent de substituir aquest marc nacional vell, al qual els ciutadans es troben emotivament (i racionalment) vinculats, per un marc cosmopolita amb què es poden identificar fàcilment les persones (menys nombroses) que es troben més còmodes amb la globalització, que més rendiment li treuen, però, també, amb molta més dificultat, la gran majoria de les persones, que, sens dubte, no disposen del mateix grau d'educació ni, sobretot, de les mateixes condicions materials de vida.

Sens dubte, la millor il·lustració d'això, com ja s'ha dit, és la UE. Les dificultats que està trobant, en forma de reacció nacional(ista) per part dels estats membres (vegeu el Brexit i l'empenta de l'extrema dreta euroescèptica a l'Europa de l'Est, per exemple, però, ja abans, el rebuig generat pel projecte de Constitució europea i dels seus símbols), responen a la lògica esmentada i sembla que el problema no desapareixerà els propers anys. Com ja hem comentat, la història dels processos d'integració federal (la UE n'és un entre tants) ens ensenya que els estats federats han intentat conservar la seva sobirania durant tant de temps com han pogut i no convindria ser molt optimistes pel resultat final d'aquests processos d'integració, amb molta freqüència de manera favorable per a l'estat federal. En efecte, és important tenir en compte que aquests processos d'integració federal s'han dut a terme —molts— en un moment històric en què la democràcia encara era un ideal llunyà i l'estat federal podia imposar, amb certa facilitat, la centralització o la integració política, per la força, en cas de necessitat (penseu en la Guerra de Secessió als Estats Units o en la del Sonderbund a Suïssa). Ara bé, avui dia, amb democràcies liberals més o menys consolidades, no sembla fàcil —potser, tampoc, desitjable— que la integració federal europea pugui seguir la mateixa pauta autoritària, al marge de cursos democràtics i de la voluntat d'uns pobles que es continuen percebent com a nacions.



Brexit (2019).  
PIXABAY.COM

### Una deriva nacionalista en una Espanya que es veu com a antinacionalista i europeista

Els últims 10 o 15 anys, a Espanya, s'ha pogut observar una deriva nacionalista que potser ha tingut com a episodi revelador més recent (novembre del 2019) l'entrada al Congrés de 52 diputats del partit d'extrema dreta Vox, amb poc més de tres milions i mig de vots, que representen un 15% del total.

Malgrat que es tracta d'un problema històric —ens referim al conflicte nacionalista a Espanya, no a la qüestió nacional com a problema (entre molts d'altres: Álvarez Junco, 2001; De la Granja, Beramendi, Anguera, 2003; Núñez Seixas, 2018)—, podem dir que el moment de radicalització que aquí ens interessa comença amb la reforma de l'Estatut d'Autonomia català, iniciada l'any 2005, que acabarà de manera frustrant per als seus promotors el 2010. En efecte, les retallades a les quals el text va ser sotmès en el seu pas pel Congrés, primer, el 2006, i després, davant del Tribunal Constitucional (TC), que dels recursos d'inconstitucionalitat en va haver de conèixer alguns de presentats en contra seu, van representar un punt d'inflexió. Si fins aleshores el nacionalisme català havia col·laborat amb els diferents governs espanyols, d'esquerra o de dreta, i havia actuat, així, com una peça

bàsica del sistema espanyol, després de la sentència 31/2010 del TC, es produeix el gir del nacionalisme català, fins aleshores majoritàriament autonomista i favorable a una evolució federal del sistema, cap a l'independentisme. Els diferents intents i les diferents demandes catalanes de reforma (constitucional i estatutària) acaben fracassant, cosa que fa que bona part del nacionalisme català pensi que el seu projecte polític ja no té encaix en el sistema espanyol i opti per la independència.

Cal remarcar que aquest canvi no era, en absolut, previsible uns quants anys abans, ni tan sols per al mateix nacionalisme català. Durant diverses dècades, com ja s'ha dit, havia ajudat a facilitar la governabilitat de l'Estat espanyol, treballant tant amb governs de dretes com d'esquerres sense majoria absoluta al Congrés, i d'aquesta manera s'havia mostrat com una peça clau del sistema espanyol. Res no semblava presagiar que això pogués canviar. Tanmateix, l'actitud intransigent del nacionalisme espanyol, concretament per part del partit conservador, el PP, desencadenarà, primer, amb la seva oposició a la reforma estatutària del 2006, i posteriorment —ja amb Mariano Rajoy al Govern—, amb la seva negativa a trobar una sortida negociada, la crisi més gran que hagi conegut l'Estat espanyol en 40 anys.



El procés independentista comença el 2012 i encara es troba obert en el moment en què escrivim aquestes línies. Les últimes eleccions del 14 de febrer del 2021 han tornat a donar una majoria als partits que es reconeixen com a independentistes i la campanya electoral ha tornat a transcórrer bàsicament com un enfrontament entre unionisme i independentisme. Ja són nou anys, fins avui, en què els fets s'han precipitat a una velocitat vertiginosa i el sistema democràtic s'ha deteriorat d'una manera que era impensable la dècada anterior. El mateix es pot dir respecte a la qualitat i la sobrietat del debat públic. Si el nacionalisme català (o el basc) mai no ha tingut gaire bona imatge en l'opinió i en el

pot imputar la responsabilitat d'haver posat l'Estat espanyol davant d'unes demandes i d'una situació certament desagradables (les demandes d'independència ho solen ser), així com, en certs moments, una falta de serietat en la seva actuació, no se li pot atribuir, en canvi, la responsabilitat en l'evolució de la situació, bàsicament perquè no és l'actor amb capacitat per desbloquejar o solucionar el problema plantejat.

La gestió espanyola del conflicte territorial sembla un bon exemple del que comentàvem anteriorment: un nacionalisme d'estat que no es reconeix com a nacionalisme, que, per tant, no veu res de democràticament



**Nacionalisme espanyol (2019).**  
PIXABAY.COM

debat públic espanyol, aquests últims anys s'ha fet un gir i s'ha passat a parlar-ne com un moviment antidemocràtic, totalitari i exclouent. I no és que això fos especialment estrany a Espanya (com ja s'ha dit, és la imatge que més o menys solen tenir els nacionalismes subestats), però han estat, més aviat, la intensitat i la freqüència (diària) amb què aquest missatge s'ha martellejat des de l'Estat espanyol i les seves elits les que han portat el debat democràtic espanyol per aquest pendent relliscós fins al moment actual.

Aquí, en efecte, cal parlar de l'Estat i de la gestió que ha dut a terme d'aquest conflicte, ja que, si al nacionalisme català se li

reprovable en la seva actitud autoritària i repressiva en la gestió d'un problema greu, i que, alhora, desqualifica, d'entrada, el seu interlocutor en el conflicte en caracteritzar-lo (amb tota la càrrega pejorativa a què ens hem referit) com un nacionalisme. Aquesta desconsideració de l'altra part ha pogut servir, inicialment, per rebutjar qualsevol forma de diàleg amb el nacionalisme català a l'hora de trobar, com es va fer, per exemple, al Regne Unit amb Escòcia, una sortida negociada al problema, per raons que es poden entendre, si s'accepta el raonament interessat del nacionalisme espanyol en això. En efecte, si el nacionalisme català era i és, com així ho han martellejat el Govern espanyol, del

PP o del PSOE, i els mitjans i intel·lectuals espanyols, de dretes, sobretot, però també d'esquerres, un moviment antidemocràtic, totalitari, exclouent i antieuropeista, es pot entendre que resultés xocant pensar que un estat democràtic negociés res amb un moviment d'aquestes característiques.

Ara bé, el nacionalisme català —i és una opinió àmpliament compartida pels experts en nacionalisme— no mereix els desqualificatius amb què se l'ha obsequiat a Espanya. En aquest cas, el nacionalisme espanyol ha actuat d'una manera molt poc liberal en utilitzar els recursos enormes de què disposa amb l'única finalitat d'inhabilitar el nacionalisme català com a interlocutor democràticament vàlid. Això ha facilitat, d'una banda, d'una manera molt clara, la deriva repressiva (la judicialització del conflicte polític) que es comença a observar a partir del 2016 i que arriba al seu paroxisme després dels fets del setembre i l'octubre del 2017, amb un procés penal per rebel·lió i sedició que acaba el 2019, amb els líders independentistes acusats i condemnats a penes de presó d'entre 9 i 13 anys, i, de l'altra, l'augment d'un ultranacionalisme espanyol cada vegada més còmode en un ambient de gran excitació i polarització.

Que en aquest context, en el qual es presentava els nacionalistes catalans com a totalitaris, colpistes o enemics de la democràcia, hagi pogut prosperar una opinió publicada en mitjans cada vegada més favorable a la intervenció autoritària i repressiva per part de l'Estat, i cada vegada menys comprensiva davant de la seva inacció envers el que s'ha presentat com un moviment antidemocràtic i totalitari, i, *in fine*, cada vegada més favorable a tesis pròpies de l'extrema dreta espanyola (el final o la intervenció de les autonomies, l'aplicació indefinida de l'article 155 de la Constitució, la il·legalització dels partits independentistes, la recuperació de competències clau, etc.), no ha d'estranyar sobre manera. Que en aquest context l'extrema dreta hagi aconseguit entrar al Congrés amb 52 diputats, tampoc.



Aquest és, de manera molt resumida aquí, el problema que ha hagut de gestionar l'Estat espanyol i ho ha fet sistemàticament d'una manera excessivament legalista i rígida en la seva interpretació del marc constitucional (Boix Palop, 2016), així com hiperbòlica en la seva lectura dels esdeveniments produïts a Catalunya durant la tardor del 2017. Allà on, en altres contextos democràtics (vegeu el Canadà, el Regne Unit, Bèlgica o Dinamarca), la mateixa demanda secessionista ha donat lloc a debats certament tensos, però ben emmarcats en els principis democràtics i liberals de respecte mutu, a Espanya s'ha optat, d'entrada, per la desqualificació de l'adversari polític, per la solució autoritària (ignorar la reivindicació, imposar la seva voluntat a una minoria estructural) i, fins i tot, més tard, per la judicialització del conflicte polític i per la via repressiva.

**Catalunya, llibertat presos polítics (2019).** PIXABAY.COM

Noteu com un detall important el fet que aquesta actitud, prolongada en el temps, no només ha deteriorat, de manera molt notable, el clima democràtic i el funcionament del sistema a Catalunya, l'epicentre —diguem— del conflicte polític. En realitat, i això és potser el més destacable, l'Estat espanyol ha preferit veure com es deteriorava, també de manera molt notable, el seu propi sistema democràtic (instrumentalització de la justícia, en general, i del TC, en particular; desgast i pèrdua de credibilitat d'una justícia espanyola que no ha dubtat a adoptar el paper polític que el Govern espanyol li ha demanat que tingui; contorsió incessant del mateix estat de dret, canviant normes i jurisprudència sobre la marxa per poder perseguir i reprimir els líders independentistes; etc.), que, de fet, ha entrat en un cicle d'una governabilitat molt difícil en no poder comptar, com fins a l'inici del procés independentista s'havia fet, amb els vots del nacionalisme català per permetre a la dreta o l'esquerra espanyola aconseguir una majoria parlamentària amb la qual poder governar el país. D'aquesta manera, ha estat necessari organitzar quatre eleccions generals en el temps que hauria d'haver durat una sola legislatura. Cal remarcar que l'Estat espanyol s'ha provocat a si mateix un mal molt important, tant en termes de degradació democràtica del seu sistema com d'imatge. Tant és així que fins i tot estats amb escàs pedigrí democràtic, com ara la Xina i Rússia, han pogut prendre Espanya com a exemple per poder reprimir els seus oponents polítics i sortir, malgrat tot, airosos de les crítiques rebudes per part d'altres estats.<sup>10</sup> I tot això per no voler fer la lectura més raonable del problema, la que porta a buscar solucions polítiques per a les demandes polítiques legítimes i amb ampli suport social a través del diàleg respectuós i de bona fe.

Com es pot explicar aquesta deriva irracional de la democràcia espanyola? Al nostre entendre, en els termes que s'han exposat abans. La ceguesa sobre el mateix nacionalisme, associada a una autoper-

cepció com una societat moderna, racional, europeista, liberal, democràticament consolidada, ha pogut fer pensar, en una lectura tan simplista com interessada, que una societat democràtica amb les característiques esmentades és incapaç d'adoptar una actitud antidemocràtica i il·liberal en la seva manera d'enfrontar una demanda política com la que ha sorgit a Catalunya. Per això Espanya ha explicat la seva posició (els seus principals mitjans de comunicació també) com la reacció normal i democràtica de qualsevol estat de dret (ja no es compten les vegades que des del nacionalisme espanyol s'ha recordat, en el debat públic, que Espanya és una "democràcia plena") davant un desafiament que immediatament s'ha qualificat d'antidemocràtic i perillós per a l'estat de dret. La lògica utilitzada aquí és especialment perversa, ja que obre una infinitat de possibilitats perquè un estat democràtic actuï sense fre per la via autoritària i repressiva. Que el Govern espanyol, fora d'això, s'hagi pogut adonar que la seva actuació no ha estat tan exemplar com ha proclamat és una possibilitat que, potser, es pot llegir entre línies en la campanya de comunicació Espanya Global que va dur a terme el 2018 perquè s'entengués a l'estranger que Espanya és "una democràcia consolidada". Una campanya que, probablement, una democràcia consolidada i segura de ser-ho (i ser vista així) mai no s'hauria molestat a organitzar.

Això ha pogut passar a Espanya, un estat de dret que no passa per ser dels que tenen una pitjor salut a la UE. Pensem ara si altres democràcies europees, entre les més sòlides, estan realment immunitzades contra els excessos en què pot caure el nacionalisme d'estat i quin serà el marge de maniobra de què disposin en aquells contextos en què la democràcia estigui pitjor preparada per contenir el nacionalisme. ■

## 10

Vegeu el cas de les polítiques repressives xineses a Hong-Kong, justificades pel mitjà oficial *China Daily* en xarxes socials el 15 d'octubre del 2019, que va utilitzar imatges de les càrregues policials a l'aeroport del Prat l'octubre del 2019 i va explicar que "separatism will not be tolerated in any countries". Vegeu, així mateix, l'empresonament de Navalni a Rússia, que ha brindat al ministre d'Afers Exteriors rus, Serguei Lavrov, l'oportunitat de donar una lliçó (el diari francès *Le Figaro* ho va presentar com una "humiliació": "Affaire Navalni: l'UE ambivalent après le camouflet infligé à Josep Borrell en Russie", 7.2.2021) a l'alt representant de la UE en Afers Exteriors, l'espanyol Josep Borrell, a qui el seu homòleg rus li va recordar l'existència de presos polítics independentistes catalans al seu país.

## BIBLIOGRAFIA

- Álvarez Junco, J.** (2001). *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus.
- Álvarez Junco, J.** (2016). *Dioses útiles. Naciones y nacionalismo*. Madrid: Galaxia Gutenberg.
- Archilés, F.** (ed.) (2018). *No sólo cívica. Nación y nacionalismo cultural español*. València: Tirant Humanidades.
- Bastida, X.** (2007). "La senda constitucional. La nación española y la Constitución". Dins Carlos Taibo (dir.) *Nacionalismo español. Esencias, memoria e instituciones*, 113-158. Madrid: Catarata.
- Bastida, X.** (2016). "El derecho de autodeterminación como derecho moral: una apología de la libertad y del derecho político". Dins Cagiao Conde, J.; Ferraiuolo, G. (coord.) *El encaje constitucional del derecho a decidir. Un enfoque polémico*, 218-268. Madrid: Catarata.
- Bauman, Z.** (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Berlin, I.** (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford-Nova York: Oxford University Press.
- Billig, M.** (1995). *Banal nationalism*. Londres: Sage [edició en castellà: (2014). Madrid: Capitán Swing].
- Boix Palop, A.** (2016). "La rigidez del marco constitucional español respecto del reparto territorial del poder y el proceso catalán de 'desconexión'". Dins Cagiao Conde, J.; Ferraiuolo, G. (coord.) *El encaje constitucional del derecho a decidir. Un enfoque polémico*, 11-61. Madrid: Catarata.
- Bouchard, G.** (2016). *L'Europe à la recherche des Européens. La voie de l'identité et du mythe*. Institut Jacques Delors.
- Cagiao, J.** (2018). *Micronacionalismos. ¿No seremos todos nacionalistas?*. Madrid: Catarata.
- Cagiao, J.; Payero, L.** (2019). "Justicia lingüística en democracias plurales. Lo que nos enseña la teoría constructivista de la nación", *Revista de Llengua i Dret, Journal of Language and Law*, 71, 193-207. A: <<https://doi.org/10.2436/rd.i71.2019.3217>>
- Cagiao, J.** (2020). "Pluralismo lingüístico y justicia en democracias liberales. ¿Hay realmente un dilema entre libertad y coerción?". Dins Mercè Pujol (coord.) *El llenguatge a la cruïlla de les disciplines*, 387-404. Perpinyà: Presses Universitaires de Perpignan.
- De la Granja, J. L.; Beramendi, J.; Anguera, P.** (2003). *La España de los nacionalismos y las autonomías*. Madrid: Síntesis.
- MacIntyre, A.** (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Londres: Duckworth.
- MacCormick, N.** (1990). "Of Self-Determination and Other Things". *Bulletin of the Australian Society of Legal Philosophy*, 15, 1-20.
- Máiz, R.** (2004). "Per Modium Unius: más allá de la dicotomía nacionalismo cívico vs. nacionalismo étnico". Dins A. Gurrutxaga *El presente del estado-nación*, 107-130. Bilbao: UPV.
- Máiz, R.** (2005). "Republicanism e inmigración en Francia. *La République une et indivisible* y el *affaire du foulard*", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 129, juliol-setembre, 5-37.
- Máiz, R.** (2006). "Federalismo plurinacional: una teoría política normativa", *Revista d'estudis autonòmics i federals*, 3, 43-86.
- Máiz, R.** (2010). "La hazaña de la razón. La exclusión fundacional de las emociones en la teoría política", *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, 149, juliol-setembre, 11-45.
- Norman, W.** (2006). *Negotiating Nationalism. Nation-building, Federalism, and Secession in the Multinational State*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, D.** (1995). *On Nationality*. Oxford: Oxford University Press.
- Núñez Seixas, X. M.** (2018). *Suspiros de España. El nacionalismo español 1808-2018*. Barcelona: Crítica.
- Kelsen, H.** (2004). *La démocratie. Sa nature - sa valeur*. Paris: Dalloz.
- Kymlicka, W.** (2001). *Politics in the Vernacular. Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W.** (2001a). *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*. Paris: La Découverte.
- Parekh, B.** (2000). *Repensando el multiculturalismo*. Madrid: Istmo.
- Pérez Tapias, J. A.** (2019). "España y Cataluña, o la carencia de una gramática (republicana) común", *Revista CTXT*, núm. 244, 28 d'octubre. A: <<https://cbxt.es/es/20191023/Firmas/29148/espana-catalunya-gramatica-comun-foucault-proces-jose-antonio-perez-tapias.htm>>
- Requejo, F.** (2009). *Fédéralisme multinational et pluralisme de valeurs. Le cas espagnol*. Bruxelles: Peter Lang.
- Requejo, F.** (2015). "National Pluralism, Recognition, Federalism and Secession" (o "Hegel Was a Clerer Guy"). Dins Alain-G. Gagnon, Soeren Keil, Sean Mueller (ed.) *Understanding Federalism and Federation*, 157-176. Burlington: Ashgate.
- Sandel, M.** (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandel, M.** (1984). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self", *Political Theory*, 12/1, 81-96.
- Tamir, I.** (1993). *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch.** (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch.** (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch.** (1997). *La liberté des modernes*. Paris: PUF.
- Thiesse, A.-M.** (1999). *La création des identités nationales. Europe XVIII-XX siècles*. Paris: Seuil.
- Van Parijs, P.** (2011). *Linguistic Justice for Europe and for the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Van Parijs, P.** (2012). "Plaidoyer pour une territorialité linguistique", *Politique*, 73, 78-85.
- Viroli, P.** (2019). *Por amor a la patria. Un ensayo sobre las diferencias entre patriotismo y nacionalismo*. Barcelona: Deusto.
- Walzer, M.** (1990). "The communitarian critique of liberalism", *Political Theory*, 18/1, 1990, 16-23.
- Walzer, M.** (1997). *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.



**Daniele Conversi**

UNIVERSITAT DEL PAÍS BASC

Doctorat a la London School of Economics and Political Science el 1994. És historiador social i teòric polític, conegut sobretot pel seu treball comparatiu sobre el nacionalisme, la diversitat etnocultural i la política cultural, en especial a Espanya i la Mediterrània. Ha escrit extensament sobre la

interacció entre ideologies de modernitat, conflicte, guerra, genocidi i globalització, centrant-se més recentment en el canvi climàtic i els fonaments culturals de l'estat nació. Actualment és professor de recerca a la Universitat del País Basc, Bilbao, i a la Fundació Ikerbasque per a la Ciència. Entre les seves nombroses publicacions, cal esmentar dos llibres en llengua catalana, *Els bascos, els catalans i Espanya* (2004), i *La desintegració de Iugoslàvia* (2000)<sup>1</sup>.

**Paraules clau:** nacionalisme, canvi climàtic, antropocè, ecologia, medi ambient

**Palabras clave:** nacionalismo, cambio climático, antropoceno, ecología, medio ambiente

**Keywords:** nationalism, climate change, Anthropocene, ecology, environment

# Mantenir l'antropos al panorama: nacionalisme, canvi climàtic i antropocè



Manifestació global a Roma contra el canvi climàtic, setembre de 2019. DANIELE CONVERSI.

**E**n gran mesura, el vincle entre nacionalisme i canvi climàtic s'ha passat per alt: gairebé no s'han dut a terme estudis sobre aquesta relació, almenys fins al 2020.<sup>2</sup> Malgrat les dimensions tràgiques de la crisi climàtica a tot el món, durant massa temps aquest ha estat un terreny inexplorat, gairebé una *tabula rasa*.

La manca de literatura sobre la relació entre nacionalisme i canvi climàtic és sorprenent si es té en compte el fort vincle que existeix entre ells en la realitat política. I resulta encara més desconcertant si considerem que, a data de 29 de gener de 2021, s'han publicat més de 3.730.000 articles, llibres, documents i altres informes de recerca sobre “canvi climàtic”, tal com es pot identificar mitjançant una cerca a Google Acadèmic, un milió dels quals han aparegut a Internet el darrer any, mentre que, a la mateixa data, 161.000 publicacions acadèmiques ja feien referència al terme “antropocè”. Aquestes xifres, per descomptat, creixen ràpidament.

Aquest article intenta connectar els punts tot explorant el vincles ocults entre el canvi climàtic i el nacionalisme a través d'un nou

prisma que incorpora lliçons des de la perspectiva antropològica. En primer lloc, connecto el paper i la vocació de l'antropologia amb algunes de les troballes científiques en constant evolució que confirmen la profunditat de la crisi global. Tot seguit, analitzo la dimensió política i qüestiono si el nacionalisme pot ser un dels principals esculls per resoldre la crisi, i plantejo una distinció entre un “nacionalisme de recursos” i un “nacionalisme verd” i proposo la noció alternativa de *cosmopolitisme de supervivència*.

I finalitzo subratllant la necessitat de dur a terme recerques interdisciplinàries, on hi participin l'antropologia, l'etnologia i disciplines afins. Una resposta a la crisi climàtica exigeix la plena participació i mobilització de totes les disciplines sense excepció, i això, de retruc, requereix un intent de compartir un vocabulari comú i un conjunt de terminologies.

### Antropologia a l'antropocè

Molts antropòlegs poden sorprendre's en saber que, en altres temps, la seva disciplina va situar-se breument a l'avantguarda de la recerca interdisciplinària sobre el canvi climàtic. Amb la seva intuïció única i futurista, Margaret Mead (1901-1978) va declarar l'octubre de 1975:

Aquest article explora el vincles entre el canvi climàtic i el nacionalisme a través d'un nou prisma que incorpora lliçons des de la perspectiva antropològica. Analitza si el nacionalisme pot ser un dels principals esculls per resoldre la crisi ecològica i planteja una distinció entre “nacionalisme dels recursos naturals” i “nacionalisme verd”, alhora que defensa un *cosmopolitisme de supervivència*. Conclou subratllant que la resposta a la crisi climàtica requereix la plena participació i mobilització de totes les disciplines sense excepció, inclosa l'antropologia, la qual cosa, de retruc, exigeix provar de compartir un vocabulari comú i una terminologia acordada. Malgrat les seves limitacions conegudes, l'article sosté que la noció de l'*antropocè* continua sent útil en totes les línies disciplinàries.

*El artículo explora los vínculos entre el cambio climático y el nacionalismo a través de un nuevo prisma que incorpora lecciones des de la perspectiva antropológica. Analiza si el nacionalismo puede ser uno de los principales obstáculos para resolver la crisis ecológica y plantea una distinción entre “nacionalismo de los recursos naturales” y “nacionalismo verde”, a la vez que defensa un cosmopolitismo de supervivencia. El artículo subraya que la respuesta a la crisis climática requiere la plena participación y movilización de todas las disciplinas sin excepción, incluida la antropología, la cual cosa, además, exige intentar compartir un vocabulario común y una terminología acordada. A pesar de sus limitaciones, el artículo sostiene que la noción del antropoceno continúa siendo útil en todas las líneas disciplinarias.*

1

*Els bascos, els catalans i Espanya:*  
<https://www.pageseditors.cat/en/els-bascos-els-catalans-i-espanya.html>

*La desintegració de Iugoslàvia:*  
<https://editorialafers.cat/botiga/ca/el-mon-de-les-nacions/88-la-desintegracio-de-iugoslavia.html>

2

Les excepcions són Conversi  
(Conversi, 2012: i, en part, 2014).

This article explores the missing links between climate change and nationalism through a new light that incorporates lessons from anthropology. It considers whether nationalism may provide one of the major stumbling blocks to resolving the ecological crisis, suggesting a distinction between ‘resource nationalism’ and ‘green nationalism’, while proposes a *survival cosmopolitanism*. It concludes by stressing that a response to the climate crisis requires the full participation and mobilisation of all disciplines without distinction, included anthropology. Which, in turn, requires an attempt to share a common vocabulary and set of terminologies. Despite its well-known limitations, the article argues that the notion of *Anthropocene* remains useful across disciplinary lines.

*Ens trobem davant d'un període en què la societat ha de prendre decisions a escala planetària. [...] Les catàstrofes naturals i les intervencions mediambientals d'avui dia afecten el conjunt de la societat humana, atès que aquesta està interconnectada malgrat no ser políticament capaç d'actuar de manera concertada. [...] Tenim un llarg camí per recórrer abans de demostrar que estem disposats a actuar enèrgicament quan multituds de persones anònimes estan en perill (Mead 1977: xvii-xxii).*

Mead va ser probablement la primera científica social que va expressar clarament ser conscient dels efectes devastadors del canvi climàtic en un moment en què aquest tot just començava a debatre's entre un nombre reduït de científics innovadors. En un esforç pioner cap a una interdisciplinarietat global, va coorganitzar una conferència amb el meteoròleg i climatòleg William Welch Kellogg (1917-2007) i altres figures clau, convocada pel Departament de Salut, Educació i Benestar dels Estats Units (National Institute of Environmental Ciències de la salut) i el John F. Fogarty International Center for Advanced Study in the Health Sciences (Kellogg i Mead, 1980). En general, l'esforç de Mead per construir ponts disciplinaris sembla ser

la llavor de la creació, més d'una dècada després, del Grup Intergovernamental d'Experts sobre el Canvi Climàtic (GIECC) el 1988 (Greschke and Tischler 2015: 2).

Però, on ha estat l'antropologia d'aleshores ençà? A pesar de les seves incursions inicials, durant molts anys Mead va continuar sent una veu solitària en l'antropologia, malgrat el "llarg compromís de la disciplina en qüestions d'interaccions entre la societat i el medi ambient i una visió àmplia i integral de la societat" (Barnes, Dove, Lahsen *et al.*, 2013). Altrament dit, antropologia i etnologia han prestat una atenció ocasional, però en general escassa, a la crisi climàtica. Certament, hi ha distincions entre diverses escoles d'antropologia "nacionals". Per exemple, mentre que la britànica i altres antropologies *colonials* s'han mostrat reticents a simpatitzar amb la lamentable situació cultural dels seus "temes de recerca" (Mills 2002), l'antropologia nord-americana va seguir la tradició *boasi-ana* de profunda empatia intercultural i va acabar esdevenint pionera en la recerca sobre el canvi climàtic en estret contacte amb altres àmbits científics. Pot semblar paradoxal que aquests primers sondejos vinguessin dels Estats Units, el país que, en general, ha tingut



Imatge gràfica que expressa l'escalfament global a nivell planetari. PIXABAY.COM

històricament l'impacte més destructiu en el medi ambient mundial, sobretot en termes d'emissions de gasos d'efecte hivernacle (GEH), per bé que, com veurem, atribuir (per exemple, a nivell nacional) les emissions per persona a països sencers pot comportar greus problemes metodològics.

Des de principis de la dècada de 2000, la disciplina de l'antropologia ha experimentat una 'efervescència de creativitat i col·laboració' (Mathews, 2020). En els darrers anys, el camp més ampli de l'"antropologia del canvi climàtic" s'ha expandit ràpidament (Crate, 2011), cosa que indica un grau creixent de convergència interdisciplinària i un reposicionament continu de l'antropologia envers els nous reptes. Entre les contribucions clau que pot aportar l'antropologia a l'estudi de la crisi climàtica hi ha la seva "visió àmplia i holística dels sistemes humans i naturals, que posa de manifest els múltiples canvis culturals, socials, polítics i econòmics que s'esdevenen a les nostres societats" (Barnes, Dove, Lahsen et al. 2013).

Ara bé, aquest esforç requereix emprar un vocabulari nou, amb paraules clau, paraules de moda i etiquetes conceptuals provinents de tot l'espectre disciplinari. La crisi climàtica ha conduït a la proliferació d'un nou lèxic, reformulació i terminologia que en part han estat àmpliament adoptats per moltes disciplines científiques. Començo pel més bàsic i fonamental de tots aquests neologismes: "antropocè".

### Un problema conceptual: *antropocè* o *capitalocè*

L'*antropocè* és una nova època geològica diferent de l'*holocè*, en què l'impacte humà és tan profund com per alterar la pròpia estratigrafia del planeta. Es relaciona principalment, però no de manera exclusiva, amb l'augment de les emissions de carboni a l'atmosfera com a conseqüència directa de la crema antropogènica de combustibles fòssils: energia solar segrestada d'èpoques geològiques anteriors. El seu inici sol datar-se aproximadament entre 1750 i 1800, la primera edat industrial,

tot i que els canvis a la superfície terrestre no van començar a ser apreciables i omnipresents fins a la dècada de 1980 i, per tant, s'associen directament amb la propagació mundial del consumisme de masses i l'"estil de vida americà". Fins a la dècada de 1980, en funció de les regions i els països analitzats, les emissions de carboni derivades de l'acció humana augmentaven molt lleugerament.

Abans de la industrialització, les emissions s'havien mantingut constants, per més que alguns arqueòlegs, en el seu afany per no quedar exclosos dels debats emergents, torcen les dades per afirmar que l'antropocè va començar amb la revolució agrícola, i fins i tot abans: cada disciplina de les ciències socials situa deshonestament el rellotge en el període que la incumbeix. (Levene and Conversi 2014). Els darrers 50 anys d'assalt al medi ambient han tingut conseqüències biosfèriques "tan aclaparadores que no es pot descartar que abans que el planeta pugui restablir el seu propi equilibri tèrmic dinàmic no es produeixi un gran esdeveniment d'extinció".

Per tant, s'hauria d'entendre que la noció d'*antropocè* abasta quelcom de molt més gran que el canvi climàtic. El canvi climàtic és només la conseqüència més imponent i desestabilitzadora dels patrons actuals d'expansió de la societat del consum i de la producció de residus humans. Altres conseqüències antropogèniques derivades del mode de producció capitalista actual han desencadenat un ampli ventall de conseqüències catastròfiques. Entre d'altres, es poden esmentar: l'omnipresent introducció de *plàstic* i *microplàstic* a la cadena alimentària i aquàtica (Guha Roy, 2019; Leal Filho, Saari, Fedoruk *et al.*, 2019; Rillig, 2012; Van Sebille, Wilcox, Lebreton *et al.*, 2015) i en les profunditats dels oceans (Smith-Llera 2018); l'imminent *extinció massiva de milions d'espècies* de fauna i flora (Elewa, 2008; Thomas, Cameron, Green *et al.*, 2004; ONU, 2019); l'*esgotament del sòl* a causa de pràctiques d'agricultura intensiva (Montgomery, 2007; Singh, Cowie i Chan,



2011); la *sobrepoblació* i els canvis demogràfics (Toth i Szigeti, 2016); l'aparició de virus relacionats amb el clima que provoquen *epidèmies* i altres riscos per a la salut pública (Butler 2018); la *deforestació* (Romm, 2016) i la *desertització* (Schlesinger, Reynolds, Cunningham *et al.*, 1990); la difusió d' *isòtops radioactius* derivats d'explosions nuclears (Dean, Leng i Mackay, 2014; Waters, Syvitski, Galuszka *et al.*, 2015); etc. Roberto De Vogli també assenyala que la crisi ecològica s'està produint en paral·lel a una sèrie de problemes socials: “trastorns mentals creixents, consumisme insensat, conformisme desenfrenat, competència d'estatus, falta d'implicació de la societat civil, desigualtats socials sorprenents, inestabilitat financera mundial i un atzucac polític generalitzat” (De Vogli, 2013) 1).

Per això, va sorgir la necessitat de trobar un nou terme per descriure l'escenari de destrucció sense precedents en curs. El neologisme escollit, *antropocè*, serveix bé per indicar les conseqüències de la descoratjadora alteració de la superfície terrestre i dels recursos duta a terme per l'ésser humà. En qualsevol disciplina, l'adopció d'un nou vocabulari té conseqüències tant implícites com explícites.

El prefix *antropos* a antropocè s'ha impugnat des de diverses perspectives. Aquest *antropos* no hauria de concebre's com una entitat homogènia, un agent indiferenciat que comporta una distribució uniforme de la responsabilitat. La responsabilitat rau més aviat en un model econòmic particular, un patró de consum i un marc sociopolític, és a dir, recau en les elits corporatives i polítiques que han donat suport a aquest model. Com a exemple de l'impacte que la paraula “antropocè” pot tenir en l'antropologia, Bruno Latour suggereix que:

*la mateixa idea de l'antropocè posa el focus d'atenció en “l'acció humana”. El fet de ser “antropocèntric” no es cap sorpresa, però sens dubte sí que és tot un xoc per als estratígrafs acostumats a estudiar còdols de milions d'anys i a desenterrar sediments dipositats*

*molt abans que els humans apareguessin com a espècie diferenciada.* (Latour, 2017: 35)

La irrupció d'aquest terme a totes les ciències socials ha suscitat un debat generalitzat, el qual sovint ha provocat polarització. Historiadors innovadors com Dipesh Chakrabarty (2018) argumenten que: “antropocè” és potser l'únic terme de periodització geològica que s'ha debatut àmpliament entre els estudiosos humanistes sense formació formal en estratigrafia, la branca de la geologia relacionada amb l'ordenació dels estrats terrenals i la seva relació amb el temps geològic”. Malm i Hornborg (2014) s'oposen a una visió heterogenitzadora de l'*antropos* i suggereixen una diferenciació ideològica de l'impacte planetari, on, com veurem, el nacionalisme podria tenir un paper important.

Com a categoria d'espècie, la humanitat, *in toto*, no es pot identificar com un únic actor. D'aquesta manera, la noció d'antropocè corre el risc de reforçar les desigualtats radicals dins de les espècies. També sembla indicar un camí cap a la despenalització de les elits pel que fa a la irresponsabilitat ètica del capitalisme global (Malm and Hornborg 2014). En general, aquesta suposada manca d'acció podria ser “adversa a l'acció”. A més, l'arrel etimològica d'*antropos* planteja problemes específics compartits tant pel terme *antropocè* com per *antropologia*. Tot i els debats conceptuals en curs, “és difícil negar la importància que podria tenir per definir la disciplina de l'antropologia com [...] una disciplina dedicada a la pluralitat de les cultures” (Latour, 2017).

Potser l'alternativa més influent a la nomenclatura d'antropocè sigui el recent concepte de *capitalocè*, desenvolupat en gran part en el marc de la “teoria del sistema mundial” per Jason W. Moore (Moore, 2016). Segons aquesta perspectiva, la crisi mundial és una conseqüència a llarg termini de la difusió mundial del mode de producció capitalista, iniciat al nord d'Europa i a les Amèriques al segle XVI.

3

Altres alternatives proposades a la narrativa de l'antropocè són: *cliocè*, *termocè*, *tanatocè*, *fagocè*, *fronocè*, *agnocè*, *capitalocè* i *polemocè* (Bonneuil i Fressoz, 2017).

4

Això apunta al problema del *nacionalisme metodològic* (Chemilo 2017), relacionat amb totes les disciplines de ciències socials basades en dades quantitatives.

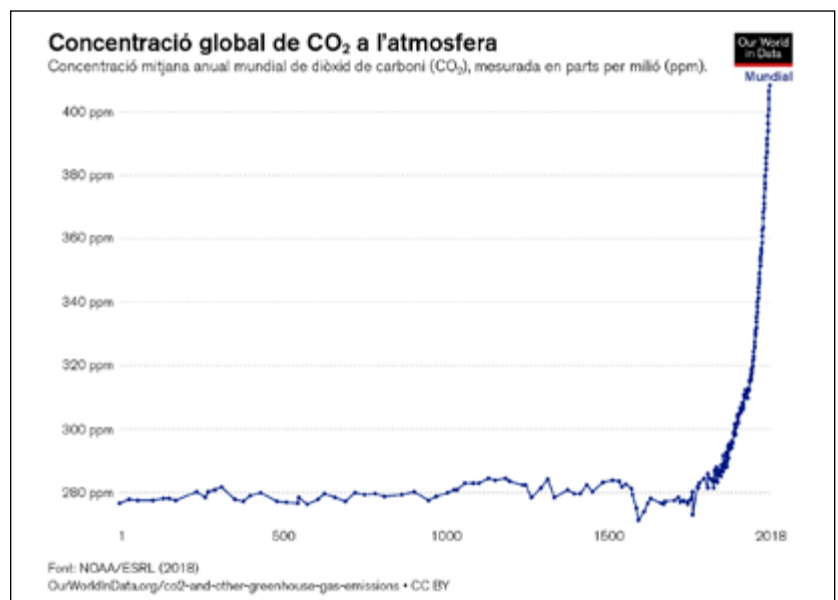
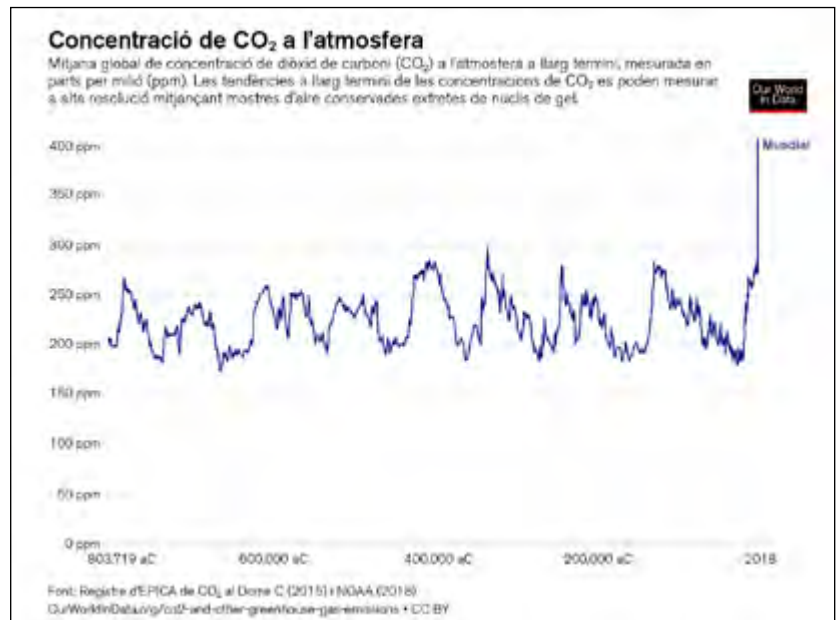
Això, però, contrasta marcadament amb tots els conjunts de dades existents, que indiquen de manera clara que les emissions de GEH van començar a augmentar en les dècades de 1970 i 1980, i novament al nou mil·lenni (Syvitski, Waters, Day et al. 2020). No hi ha dubte que la industrialització i el creixement industrial van comportar l'ús creixent de combustibles fòssils per acompanyar l'expansió econòmica. Però és més discutible si es pot identificar per si mateix com la causa i l'origen del canvi climàtic i tots els altres problemes derivats d'una expansió econòmica sense precedents. Tot i que l'ús de combustibles fòssils va començar com a conseqüència de la industrialització, l'efecte s'hauria mantingut localitzat si aquesta hagués quedat confinada a Anglaterra i alguns altres països, en lloc d'estendre's arreu del món. El fet difícilment discutible, recolzat per proves unànimes, és l'augment de les emissions de GEH en les darreres dècades.

Una trama històrica simplificada indica clarament que el 1751 la totalitat de la quantitat de CO<sub>2</sub>, molt reduïda, va ser emesa íntegrament per Europa; el 2017, aquesta proporció s'havia reduït a menys d'una quarta part, mentre que les emissions totals havien augmentat enormement.

Al llarg d'aquest període, el màxim emissor ha estat, amb diferència, els EUA.

Per tant, independentment de la disputa disciplinària sobre quan va començar l'antropocè, o si es tracta d'un terme adequat, hem de fer front als canvis bruscos que van començar al passat recent, i a nivell mundial.<sup>3</sup>

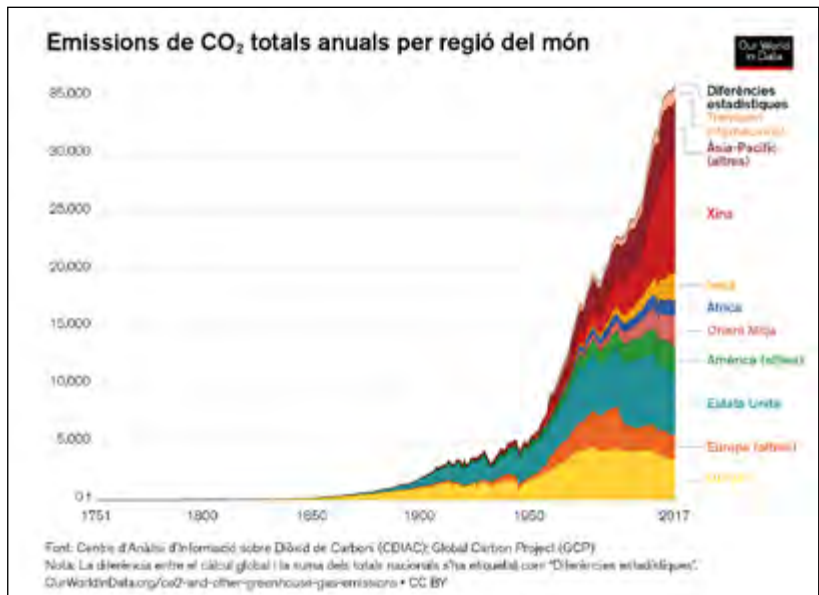
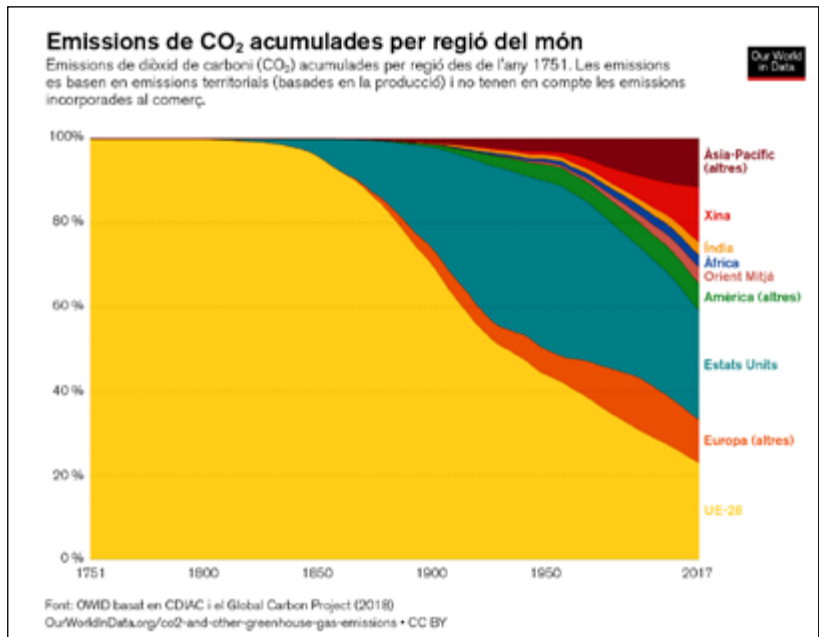
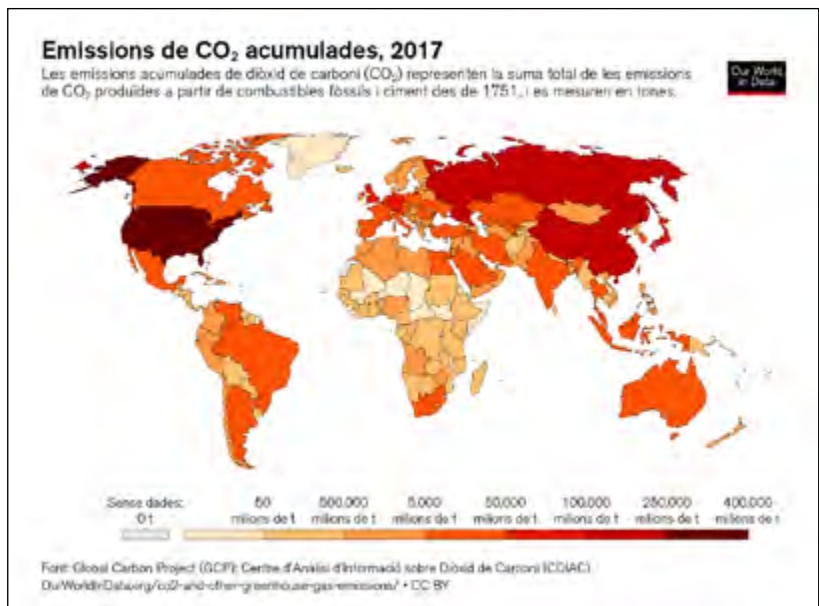
A més, la majoria de les noves emissions s'han accelerat molt ràpidament als països asiàtics en desenvolupament. Això fa que ja no sigui un problema exclusivament occidental; de fet, les emissions van caure a la major part d'Occident durant l'última dècada, mentre que es van accelerar a un ritme sense precedents a molts països asiàtics, sobretot a la Xina i l'Índia.



No obstant això, generalitzar sobre cadascun d'aquests països revela serioses limitacions.<sup>4</sup> Aquest obstacle metodològic es manifesta en gairebé totes les recerques internacionals sobre el canvi climàtic, amb la cridanera persistència d'una mesura simplista que calcula la quantitat d'emissions de CO<sub>2</sub> a nivell d'estat nació, en lloc de desglossar-les per regió, localitat o fins i tot per classe social. Això contribueix clarament a una major difusió del "nacionalisme dels recursos naturals", pel fet que subratlla la superposició de les fronteres estatals, les eleccions econòmiques i els models de consum. De fet, aquesta homogeneïtat quantitativa amaga una enorme variància interna, ja que cada país se subdivideix en regions, localitats, classes socials i altres variables, cadascuna amb una petjada de carboni diferent.

En definitiva, son les elits polítiques, en lloc dels països, les responsables de mitigar el canvi climàtic i d'aprovar lleis, normatives i mesures fiscals per afavorir la transició envers una economia sostenible. Durant dècades, el "credo de l'avarícia" neoliberal va obligar els governs de tot el món a desregularitzar, de manera que és en gran part aquí on s'haurien de buscar responsabilitats (De Vogli, 2013).<sup>5</sup>

Un prisma antropològic també podria ajudar a comprendre com funciona realment l'"ecologisme dels pobres" a les comunitats locals, tal com suggereixen Joan Martinez-Alier (2003) i Gadgil i Malhotra a (1985) *Ecology is for the People*. Podria utilitzar l'estudi històric de les formes de resistència a la industrialització dirigida per l'estat, a la tecnologia invasiva i a altres formes d'intrusió i dominació dels estils de vida tradicionals (Bonneuil i Fressoz, 2017: 253-287).<sup>6</sup> Així doncs, l'antropologia està potencialment ben equipada per abordar la relació entre nacionalisme i canvi climàtic des d'una perspectiva de base. Però, com totes les ciències socials, l'antropologia no se'n sortirà si no té en compte les evidències: la poderosa i feixuga força del nacionalisme que altera les relacions socials fins a un punt en què no es poden acordar solucions sense tenir en



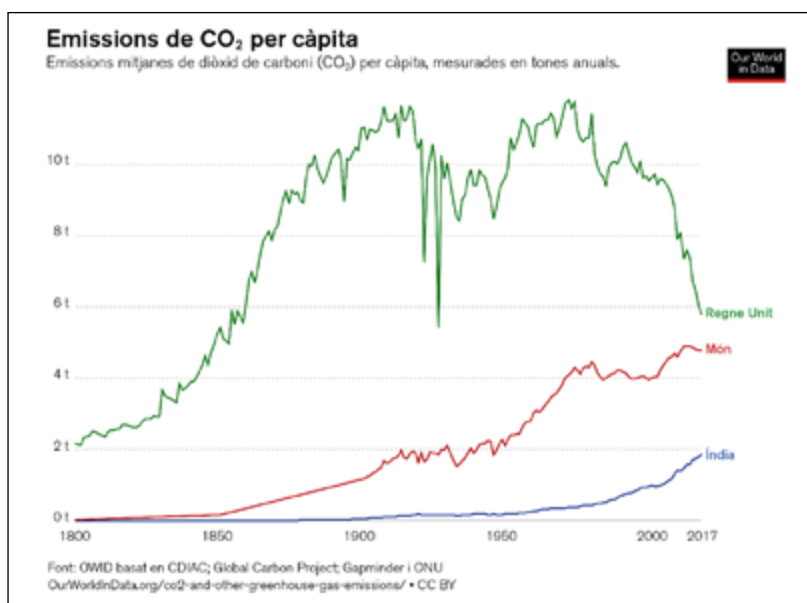
compte la seva omnipresent i rígida influència en la vida política (Conversi, 2020c; Malešević, 2019).

### El nacionalisme i la lluita contra el canvi climàtic

El nacionalisme és intrínsecament i inevitablement un procés de construcció de fronteres. Cap nació no es pot imaginar fàcilment sense els seus límits oficials o no oficials (Conversi 1995). Això fa que les institucions amb base nacional no siguin unitats adequades per fer front als reptes actuals, que requereixen col·laboració i multilateralisme, és a dir, la construcció de ponts, en lloc de l'erecció de fronteres. Les nacions com a “jo” col·lectiu segueixen construint-se en gran part en oposició a d'altres comunitats foranes o “jo” externs ubicats més enllà de les fronteres nacionals i sense les quals la definició mateixa de nacions es pot impugnar i s'impugna.

Ara bé, no tots els nacionalismes són de dretes. En gran mesura, el nacionalisme s'expressa a través de formes inconscients de nacionalisme banal plasmades en actituds i pràctiques quotidianes subconscients (Billig 1995) que alguns autors han anomenat *nacionalisme quotidià* (Fox i Miller-Idriss, 2008; Goode, Stroup i Gauffman, 2020). Per tant, el nacionalisme és una força molt més generalitzada del que podríem pensar (o voldríem creure), ja que es fonamenta en un relat basat en *mites* d'origens i destins compartits que ajuden a configurar els vincles socials d'una manera amb què cap altra ideologia no pot competir (Smith 1991; 1998).

Sembla, doncs, que no podem escapar de la nacionalitat, tot i que sí podem lliurar-nos del nacionalisme mitjançant alguns *subterfugis*. Això implica que s'han d'esperar espòilers dels partits nacionalistes com a convidats no desitjats a totes les taules de negociació. Per tant, malgrat les reticències, el nacionalisme pot haver de ser “inclòs” a tots els esforços per adquirir competència política i influenciar en les decisions polítiques. Dit d'una altra manera, la *realitat* del canvi climàtic ha



de fer front a la *fantasia* de les “comunitats imaginades” per la simple raó que l'enorme poder mobilitzador de masses d'aquestes és un dels aspectes fonamentals de la divisió moderna del món en espais suposadament sobirans (Anderson 1983).

Però com pot tenir cabuda el canvi climàtic en el nacionalisme? Tal com ja he exposat, han sorgit dos tipus de nacionalisme en resposta al canvi climàtic: el “nacionalisme dels recursos naturals” i el “nacionalisme verd” (Conversi, 2020e; 2021). Les elits polítiques que utilitzen el nacionalisme dels recursos naturals reclamen els recursos arrelats al sòl com a pertanyents a la “nació”, concepte que al·ludeix, en gran mesura, a aquestes mateixes elits. Per tant, es pot identificar com una forma de “nacionalisme oligàrquic” (Kapferer, 2005a; 2005b; Monbiot, 2019) equivalent a recolzar l'extracció de combustibles fòssils i la refutació de les seves conseqüències nocives. Es considera que els recursos naturals situats al territori nacional han d'estar controlats pels governs centrals, especialment quan aquests són tenidors directes de dipòsits de combustibles fòssils.

Ara bé, el nacionalisme és necessàriament antiambiental i destructiu, com en el cas del nacionalisme dels recursos naturals? La tendència a la “conquesta de la natura” es va consolidar en un moment d'expansió i

5

A més, tot i que hi ha hagut un augment massiu de les emissions a països com l'Àrabia Saudita, l'Índia, la Xina i Rússia, hauríem de fixar-nos en els principis econòmics adoptats i acceptats per les elits polítiques de cadascun d'aquests països. Tots s'han adherit sense concessions al relat del creixement econòmic, el *productivisme* i el *creixementisme*. Tal com han revelat estudis recents, es tracta d'un relat d'origen occidental, majoritàriament anglosaxó, que no ha prevalgut a tot el món (Borowy i Schmelzer, 2018).

6

A l'Índia, l'antropòleg Kailash Malhotra i l'ecologista Madhav Gadgil han documentat l'accés minvant a la natura entre les castes Dhangar de Maharashtra (Guh a 2002a; 2002b).



**Manifestació global a Roma contra el canvi climàtic, setembre de 2019.**

DANIELE CONVERSI.

centralització de l'Estat, com a part de la construcció d'infraestructures típica de finals del segle XIX i fins a mitjans del segle XX. Tot i que els espais naturals no contaminats estaven cada vegada més envoltats de megaprojectes industrials i de construcció d'infraestructures, els règims més “benvolents” van considerar que algunes parts del territori, com a mínim, mereixien protecció estatal. El model d'aquest ecologisme estatal benvolent és el sistema dels parcs nacionals, instaurat per primera vegada als EUA.<sup>7</sup> Tanmateix, aquí plantejo la hipòtesi de l'aparició de noves identitats col·lectives basades en l'establiment de ponts entre els nacionalismes i l'acció climàtica. Ho identifico amb un nombre limitat de nacions sense Estat governades per partits o coalicions nacionalistes específics del subestat, principalment a Europa.

### El nacionalisme pot ser ecologista?

L'aparició d'una forma de “nacionalisme verd” pot ser menys evident que el destructiu nacionalisme dels recursos naturals, tot i ser clarament apreciable (Conversi, 2020e; 2021). Per exemple, el Partit Nacional Escocès (SNP) ha presentat la primera declaració d'“emergència climàtica” i l'executiu escocès ha proposat una “renaturalització” de les

terres altes en què el patrimoni i la sostenibilitat es combinen amb les aspiracions nacionalistes (Brown, McMorran and Price 2011). L'ambientalisme també es va fer palès a la resistència de la mobilització corsa proautonòmica contra la central tèrmica i petrolera de Vazziu (Ajaccio, Còrsega del Sud). Abans de consolidar l'autonomia regional, el nacionalisme cors havia estat històricament molt vinculat amb l'ecologisme: un dels primers compromisos va consistir a oposar-se a l'abocament de “fang vermell” (llots de bauxita vermells - residus de les refineries d'alúmina) per part de l'empresa química Montedison davant la costa de Còrsega el 1972 (De la Calle, 2015; Henders, 2010; De la Calle, 2015: 201; Henders, 2010: 93). D'acord amb De la Calle i Fazi (2010: 419), el moviment nacionalista regional va ser el primer a introduir qüestions “post-materialistes”, inclosa la protecció del medi ambient, a l'agenda política de la illa, cosa que va atraure molta part del vot jove envers el nacionalisme.

Els grups nacionalistes antinuclears i antipetrolers corsos, que van celebrar una manifestació internacional contra la contaminació a la Mediterrània el 1973, van delimitar Còrsega com una entitat geogràfica la identitat de

### 7

A partir del 1906, el president Theodore Roosevelt va abordar aquesta qüestió com una causa nacional i es van establir una gran quantitat d'àrees protegides als boscos dels EUA: 150 boscos nacionals, 51 reserves ornitològiques federals, 4 vedats de caça nacionals, 5 parcs nacionals i 18 monuments nacionals (Tyrrell, 2015) (Tyrrell, 2015). Aquesta tendència s'emmarcava en l'esforç general per construir infraestructures i establir àrees protegides que es poguessin mantenir al marge del creixement generalitzat. Això contrasta fortament amb l'antiamientalisme destructiu que es va apoderar del Partit Republicà una vegada hi va prevaler el *creixementisme* neoconservador, que va culminar amb la fi que el president Trump va posar a un segle d'ecologisme republicà (Turner i Isenberg, 2018).

la qual estava amenaçada, cosa que va donar a la lluita contra l'energia nuclear i els residus tòxics a Còrsega un caràcter clarament *nacionalista* i va vincular estretament la política mediambiental amb el moviment nacionalista. La participació política de l'eurodiputat cors i expresident de l'Aliança Lliure Europea (EPT) François Alfonsi en aquest moviment nacionalista ecologista n'és una prova: va cofundar el Comité Anti-Vaziu', la principal ONG contrària a la instal·lació de grans centrals tèrmiques de petroli pesat a Còrsega a finals de la dècada de 1970.

De la mateixa manera, a Galícia, el Bloc Nacionalista Gallec, el BNG, ha promogut agendes respectuoses amb el medi ambient i amb consciència climàtica. El representant del BNG Luis Bará ha anunciat una “ofensiva política per situar Galícia al capdavant de la lluita contra l'emergència climàtica”. El BNG ha proposat promulgar una llei gallega contra la crisi climàtica que inclogui la protecció del paisatge i dels ecosistemes i abordi qüestions de mobilitat, residus, energia, mineria i gestió de l'aigua (Casal-Loideiro 2019). El BNG també ha demanat la creació d'un gabinet de crisi per actuar en matèria d'emergència climàtica (*emergència climàtica*) i fer front a l'amenaça d'espècies invasores que suposen un problema tant per a la gestió de l'aigua com de pèrdua de biodiversitat (Cidrás 2020).

Més enllà de la política, la societat civil i el món acadèmic han estat capaços d'exhibir noves tendències en sincronia amb els canvis. Una de les figures més influents dins el moviment del *decreixement* (Gerber 2020), l'economista català Joan Martínez-Alier, connecta nocions de justícia ambiental i social amb moviments socials actius (Martínez-Alier 2012), malgrat que el nacionalisme no forma necessàriament part de la imatge. No tots els moviments nacionalistes poden aspirar a representar el creixent espectre d'opinió pública més proper a les idees ecologistes. De vegades, l'ecologisme sembla ser poc més que una operació de *greenwash* o “ecoblanqueig”, com va ocórrer després de la

desintegració de la Unió Soviètica (Conversi 2020a).

### Antropologia postnacionalista i cosmopolitisme de supervivència

En general, tret de les excepcions comentades anteriorment, el nacionalisme és una ideologia autolimitadora incapaç d'abordar reptes vitals com la crisi climàtica. El seu contrari, el cosmopolitisme, pot ser menys realista, però més desitjable per a resoldre problemes globals. Jo faig servir el terme *cosmopolitisme de supervivència* per vincular allò local amb allò global a través del prisma de la reflexió necessari per abordar l'amenaça que tota comunitat humana i tota espècie no humana afronta de manera inevitable (Conversi, 2020b; 2020c; 2021; Levene i Conversi, 2014). Cap de nosaltres està exempt d'aquesta amenaça. El *cosmopolitisme de supervivència* es defineix aquí com una forma emergent de consciència global que emana de l'amenaça existencial de l'emergència climàtica, una consciència que impulsa les persones a anar més enllà de les fronteres dels estats nació més antics i combinar múltiples accions traspasant les fronteres nacionals, perquè s'entén que aquestes fronteres representen ara obstacles perillosos per a la supervivència de les nacions. No és un *cosmopolitisme per elecció individual*, ni tan sols una forma ideològica de cosmopolitisme per a consum *elitista*, sinó un cosmopolitisme dictat per la consciència que el vell ordre socioeconòmic—ha canviat de manera sobtada i per a sempre més. Per això hem de plantejar-nos si les nacions i el nacionalisme tenen la capacitat de fer cap aportació a la propera transició. Sugereixo que l'antropologia pot tenir un paper clau en la formació i configuració del cosmopolitisme de supervivència.

Com pot contribuir l'antropologia a superar els límits del nacionalisme en la lluita universal contra el canvi climàtic? Un cop es tinguin en compte aquests límits, una resposta podria raure en identificar els tipus de comunitats humanes que estan preparades per ajudar-nos davant d'aquestes circum-



Manifestació global a Roma contra el canvi climàtic, setembre de 2019.

DANIELE CONVERSI.

tàncies tan pèssimes. No es tracta necessàriament de comunitats nacionals, sinó de comunitats sostenibles a petita escala, la majoria de les vegades indígenes. Certament, alguns dels objectius del “cosmopolitisme de supervivència” podrien coincidir amb les cosmovisions indígenes i el coneixement ecològic tradicional (palès). Encetar un diàleg amb el coneixement natiu tradicional ens podria ajudar a obrir espais per contemplar i, posteriorment, promoure relats contrahegemònics (Bold 2019). En aquest sentit, les cosmologies indígenes podrien contribuir en gran mesura al desenvolupament de les concepcions de per què i com podem prendre mesures per evitar les conseqüències més greus del canvi climàtic. De fet, les societats de subsistència poden proporcionar un cúmul de coneixement pràctic que sens dubte serà de vital utilitat, atesa la inevitable cadena de reaccions destructives generades pel canvi climàtic (Levene and Conversi 2014).

Geremia Cometti (2020) apunta que el debat sobre l'antropocè transcendeix els límits disciplinaris clàssics, en particular els existents entre les ciències naturals i socials, i que l'antropologia pot tenir un paper important en aquest debat. Basant-se en l'estudi

de camp que va dur a terme entre els Q'ero de parla quítxua als Andes peruans (Cuzco) entre el 2011 i el 2017, Cometti troba que les ontologies no naturalistes no occidentals permetrien una possible reformulació de l'antropocè prenent en consideració aspectes de la vida que els humans compartim amb altres formes de vida. La màgia i el ritual entren a formar part de la imatge: la majoria dels Q'ero expliquen fenòmens atmosfèrics lligats al canvi climàtic per l'abandonament gradual de certs rituals, en gran mesura fruit de l'occidentalització, la qual cosa comporta una identificació pertinent de les responsabilitats antròpiques que són l'essència de la mateixa noció d'antropocè (Cometti, 2020).

Es poden combinar aquestes visions del món amb la consciència i els avenços científics sobre el canvi climàtic? Com a exemple pertinent, Arregui (2019) explora les possibilitats d'una “reunió” ecològica entre un xaman i un científic mentre comparteixen diferents eines per entendre la importància vital de la selva amazònica per a l'existència humana, de manera que els seus gestos de connexió revelin el “món intermedi”. És des d'aquest “escenari discursiu de negociació al voltant del canvi climàtic com a crisi planetària” (Arregui 2019): 183) que es pot concre-

tar un nou *cosmopolitisme de supervivència*, en aquest cas connectant el científic amb el xaman mitjançant narracions compartides, per molt complexes i internament plurals que siguin. En opinió d'Arregui, aquests gestos de “diplomàcia ambiental” tenen com a objectiu la incòmoda tasca d'arribar al seu públic respectiu (Arregui 2019). Trobar un punt mig entre la ciència i el coneixement ecològic tradicional mitjançant l'acostament intercultural té el potencial de donar forma a una nova comprensió del món, que podria estar a l'arrel del cosmopolitisme de supervivència descrit amb anterioritat.

Per exemple, es pot desenvolupar una lucidesa, una introspecció i una intuïció integral participant en cerimònies basades en el consum d'*ayahuasca* entre els pobles indígenes de la conca amazònica: un beuratge enteogènic fet amb un arbust alcaloide i altres components psicoactius. Aquest ritual, sovint guiat o mediat per un xaman, pot obrir una multiplicitat de finestres a escenaris passats i futurs. Durant aquestes reveladores trobades, experiències i escenaris interactius similars, els participants es “defineixen per unes xarxes de reciprocitat i generositat [on] [...] tot és viu i conscient i esdevé un interlocutor potencial” (Szerszynski 2019). Així doncs, el coneixement amerindi i les experiències cosmològiques indígenes realcen la percepció, la sensibilitat i la consciència del món que ens envolta i es combinen amb la nostra embrionària comprensió del planeta. Generant un terreny de comunicació comú, aquesta consciència es recombina amb visions contemporànies de la Terra com un tot sensible, tal com es desprèn de la filosofia social de Bruno Latour (2017), derivada en última instància de la teoria de Gaia de Lovelock i Margulis (Lovelock, 2007; 2016). Aquesta filosofia sosté que la Terra funciona com un superorganisme viu i autoregulat en el qual cada part està profundament relacionada amb totes les altres. En aquest procés homeostàtic, la vida només és possible com un equilibri d'aquestes forces i condicions que cal (auto)mantenir per tal que la vida continuï. Latour incorpora Gaia no com

una deessa de la totalitat, sinó per superar la distinció entre els organismes vius i els seus entorns. Això succeeix perquè la biota conforma i modifica de continu l'entorn terrestre, en lloc de ser un simple “passatger”.

No obstant això, les nocions i els conceptes poden canviar quan hom intenta aplicar la recerca antropològica i etnològica a l’“altre” intern, encongit i deformat després de dècades d'avarícia neoliberal i consum incessant. Així, en la seva distingida conferència davant l'Associació Americana d'Antropòlegs, Bruno Latour va advertir:

*Intenteu explicar als meus veïns, els agricultors d'Alvèrnia, com si es tractés d'un “fet científic” directe, que el seu sòl ara és estèril a causa de l'ús imprudent que han fet de la terra i que la desembocadura del seu riu ara és una “zona morta” per l'ús que fan dels nitrats. O tracteu de pronunciar l'expressió següent sense que soni com una alarma o una acusació: “origen antròpic de la transformació del clima”. Proveu-ho. I prepareu-vos perquè us pengin! Exposar els fets i fer sonar l'alarma és el mateix. Cap naturalització evitarà que aquesta petita afirmació sigui llegida com una atribució de responsabilitat que requereix una acció i probablement una lluita. Aquesta és la gran paradoxa de l'antropocè. No hi ha res de natural en els signes reveladors que deixa aquesta acció humana en els sediments registrats pels estratígrafs.* (Latour, 2017: 36).

Aquí rau una de les paradoxes de l'actual crisi mundial: d'una banda, tenim la realitat del canvi cataclísmic “provocat per l'home”, generat per la societat de consum sota el capitalisme tardà, i, d'altra banda, la por al canvi i a admetre la responsabilitat per la tragèdia que està tenint lloc. El mateix acte de negació posa de manifest el terror que el canvi climàtic provoca en la ment fins i tot dels antiecològistes més recalcitrants. Cada cop més, els antropòlegs hauran de moure's en aquest món de por i terror arrelat antropològicament, on la irracionalitat i el pànic poden degenerar en bogeria (Rich, 2019).



Bruno Latour deixa entreveure el doble paper que poden tenir els antropòlegs en la lluita contra el canvi climàtic tant en relació amb les víctimes com amb els perpetradors. Pel que fa al segon element de la parella víctima-perpetrador, l'antropologia també hi té un paper. Mentre que les elits corporatives haurien de romandre sempre un focus de recerca, les creences i pràctiques de base dels pobles han estat dràsticament alterades, i continuen alterant-se. Si es viatja avui a algunes de les illes Trobriand explorades per Bronisław Malinowski a la dècada de 1910 o a la Samoa descrita per Margaret Mead el 1928, es trobarà un escenari humà completament alterat. Tant les conseqüències del canvi climàtic com del consumisme occidental són cada dia més generalitzades, la qual cosa constitueix un gran testimoni del patiment que l'antropologia té la responsabilitat de presenciar i narrar.

L'antropologia també és capaç de documentar les diferents experiències del canvi climàtic entre persones, grups i individus a tot el món. Penseu en el treball recent esmentat anteriorment sobre els Andes peruans (Cometti) o en la dimensió genocida del canvi climàtic en llocs desprotegits com Chuuk, als Estats Federats de Micronèsia, on les zones densament poblades podrien haver de ser evacuades, amb la perspectiva que els seus habitants perdin definitivament la seva terra natal (Hofmann 2014). Això indica clarament que, tot i que el canvi climàtic ignora totes les fronteres, algunes zones ja pateixen més que d'altres.

Mentre que l'*antropos* a antropocè és un concepte que abasta tota la humanitat, tant si el considerem coincident amb *cosmòpolis* com si el considerem com un agent geològic únic i indiferenciat, contrasta marcadament amb el terme "nació", que fa referència a una porció geogràfica molt més reduïda d'aquesta mateixa entitat superior. Les nacions són, per tant, actors menors que resisteixen maldestres la seva desaparició recalcant els seus límits en un moment en què els límits esdevenen superflus i ficticis.

Aquestes formes de cosmopolitisme d'època semblen oposar-se radicalment el nacionalisme, i fins i tot ser-hi incompatibles. Com he esmentat amb anterioritat i en altres articles (Conversi, 1995; 2000; 2014), el nacionalisme es basa en les fronteres i en la seva construcció. En molts casos, pot ser necessari comptar amb algun tipus de fronteres, però les fronteres estatals són per definició obstacles a l'acció concertada. Tanmateix, atès que els nacionalistes afirmen defensar la nació contra tot tipus d'amenaques presents i futures, cal esperar que en algun moment pugui prevaler alguna forma d'instint de supervivència, ja que la lluita contra el canvi climàtic es revela com una qüestió de vida o mort. Podríem esperar que aparegui algun tipus de *nacionalisme de supervivència* en paral·lel al cosmopolitisme de supervivència. Però els nacionalistes són ressagats per naturalesa i caldrà esperar força temps perquè aquest escenari es materialitzi en accions significatives.

Una alternativa més factible és reconèixer la persistència del nacionalisme i, alhora, buscar microcomunitats o "comunitats ètiques exemplars" fora del mercat que puguin oferir exemples reals de societats sostenibles basades en la vida simple.

La interdisciplinarietat que defenso no abasta només el coneixement occidental basat en el mètode científic, sinó també les epistemologies indígenes i el coneixement ecològic tradicional, la qual cosa permet nodrir els relats científics sobre el canvi climàtic amb aportacions ontològiques vitals "sobre el terreny". La nova "cosmopolítica" del canvi climàtic també ha d'explorar si, per què i segons quina perspectiva el món s'acaba (Walker 2019). Aquesta línia de pensament es troba al nucli del cosmopolitisme de supervivència.

Per exemple, els Urarina de l'Amazònia peruana estan "familiaritzats" amb el pensament apocalíptic heretat del passat, ja que els seus avantpassats van experimentar un món a punt del col·lapse. Les seves visions al respecte poden ser útils per contemplar

l'autodestrucció de la humanitat sota el capitalisme depredador com una conseqüència de dècades de consum massiu i acumulació de residus tòxics. El “món” de les comunitats indígenes d'Amèrica va acabar fa 500 anys com a conseqüència del genocidi colonial posterior a l'arribada dels europeus, els conseqüents exterminis massius de llurs pobles i la seva substitució a través de la proliferació demogràfica de les elits criolles (Danowski i Viveiros De Castro, 2017: 104). Es calcula que entre el 1492 i el 1610 van morir un 95 per cent dels amerindis (Walker 2019). Els relats “etnogràfics” poden oferir punts de vista que propiciïn un canvi de paradigma, com ara incorporar coneixements tradicionals i filosofies indígenes, com les perspectives emergents sobre les *percepcions indígenes de la fi del món* (Bold 2019).

### Importació de les ciències dures a les ciències socials

El canvi climàtic és una crisi global d'una magnitud que la humanitat mai no havia experimentat abans. Tot i que moltes persones només comencen a prendre consciència de les conseqüències potencialment cataclísmiques que té, el canvi climàtic ha estat àmpliament reconegut i discutit durant molt de temps dins de les ciències “dures”. L'efecte potencial d'escalfament dels GEH es coneix des de fa més d'un segle i la hipòtesi de l'acceleració del canvi climàtic es va constatar almenys ja el 1956 (Plass 1956).

Tanmateix, va ser a la dècada de 1970 quan es van començar a notar i mesurar sistemàticament els efectes acumulatius de l'alliberament de GEH, i es van començar a investigar i discutir habitualment entre científics de diverses disciplines. El 2013, el 97,1% dels científics de totes les disciplines coincidien en el caràcter antropogènic del canvi climàtic, és a dir, en què és una conseqüència de l'acció humana en el passat molt recent (Cook, Nuccitelli, Green et al. 2013). A partir d'aquí, es van començar a qüestionar els models predominants basats en el creixement econòmic i el consum massiu, una



Manifestació global a Roma contra el canvi climàtic, setembre de 2019. DANIELE CONVERSI.

crítica ja esbossada al famós informe del Club de Roma *Els límits del creixement* (Meadows and Club of Rome 1972). Occident, i en especial els EUA, ha imposat aquest model basat en el creixement a tot el planeta, en estricta col·laboració amb les elits polítiques estatals, que en ocasions han esgrimit metàfores del creixement econòmic i arguments nacionalistes per justificar-ne l'acceptació, difusió i incorporació.

La recerca del creixement econòmic a tota costa ha esdevingut clarament una patologia, fàcilment identificable a la maquinària de la “gran mentida” de Donald Trump i ben encapsulada en termes com *productivisme* o *creixementisme* (Caubet 2015; Daly 2017). Fins i tot en les seves formes menys patològiques, el creixement ha estat històricament vinculat al nacionalisme. Per a Liah Greenfeld, el nacionalisme, el capitalisme i el creixement econòmic estan intrínsecament relacionats. Tots es van originar al nucli industrial britànic, des d'on es van estendre a França, Alemanya, la resta d'Europa i Amèrica, i aviat van arribar al Japó, fins que el món sencer va reorientar la seva economia de la subsistència al benefici. El nacionalisme va ser un element nuclear de tot el procés: a mesura que el nacionalisme va impulsar a milions de persones a encetar una carrera interminable pel prestigi nacional, la competitivitat econòmica va quedar íntegrament

i essencialment associada a la modernitat occidental (Greenfeld, 2001).

La guerra, al seu torn, es va associar amb l'obsessió del nacionalisme per la construcció de la nació competitiva i cobdiciosa mitjançant processos d'homogeneïtzació cultural i estandardització de l'exèrcit que incloïen l'expansió sense precedents d'infraestructures, serveis i instal·lacions a tot el país per augmentar l'avantatge econòmic i militar de la nació (Conversi, 2007; 2012).

### Nacionalisme i negació

Mentrestant, ha passat més de mig segle des que es van identificar per primera vegada els efectes del canvi climàtic i les primeres recerques sistemàtiques transversals van confirmar-ne les greus conseqüències. Replicant les estratègies de negació reeixides de la indústria del tabac (Brandt, 2012; UCS 2007), la indústria dels combustibles fòssils es va embarcar en una autèntica croada mundial per rebutjar la ciència i eliminar les veritats incòmodes (Oreskes i Conway, 2010). Així, arreu del món es va enganyar i deixar deliberadament a les fosques a la població, a la qual es va convèncer que tot podia continuar com sempre i no calia posar en dubte la maquinària global de la societat del consum que tants beneficis ofereix a unes elits molt reduïdes. No obstant, procedint d'aquesta manera, les classes dirigents no han estat capaces de prevenir les conseqüències catastròfiques del canvi climàtic. Aquestes trames, que fa poques dècades encara es podien titllar de “teories de la conspiració”, s’han documentat àmpliament en treballs de recerca revisats per parells (Michaels, 2008) i investigacions periodístiques d’alta qualitat (Frumhoff and Oreskes 2015). Aquestes troballes recents que sovint apareixen en mitjans de comunicació influents com *The Washington Post*, *The New York Times* i *The Guardian* han arraconat les elits.

En l'estudi dels crims massius i els genocidis, la *negació* fa molt de temps que s’ha identificat com una de les reaccions humanes més desconcertants (Cohen, 2001). La negació és generalitzada en la història de la huma-

nitat, una reacció coneguda a l’aprehensió, la culpabilitat i el desconcert, però és un engany que pot esdevenir una patologia, sobretot quan afecta el conjunt de la societat (Washington i Cook, 2011). Atrapades per les proves del seu crim gegantí, les elits han entrat en pànic i han cercat activament una ruta d’escapament personal a través de relats alternatius. Còmodament instal·lats en els seus *think tanks* (Dunlap and Jacques 2013), els neoconservadors als Estats Units i altres països s’han inclinat sistemàticament pel nacionalisme i el populisme. En un intent desesperat d’evitar el judici de la història, aquestes elits populistes-nacionalistes-corporatives han trobat fins ara útil tant el nacionalisme com el populisme per distreure l’atenció pública mitjançant la identificació de caps de turc alternatius, com són països veïns, la immigració, la Unió Europea, l’esquerra, etc.

Els descobriments científics haurien d’haver estat disponibles, distribuïts per tot arreu i accessibles a tothom, de manera que les poblacions poguessin preparar-se per mitigar el canvi climàtic i adaptar-s’hi. En canvi, els mitjans de comunicació van silenciar en gran mesura les troballes científiques dissonants i les van tractar com a “opinions” divergents. En particular, durant la dècada de 1980, quan científics i activistes es van apropar inicialment a les elits polítiques per transmetre’ls les males notícies, va prevaler un itinerari d’evitació i censura: entre els anys 1979 i 2016 es va executar un procés de silenciament i omissions a la majoria de mitjans de comunicació del món, un complot descobert recentment a través de la crucial investigació *Losing Earth: The Decade We Could Have Stopped Climate Change* (“Perdè’m la Terra: la dècada en què podíem haver detingut el canvi climàtic”) (Rich 2019).

Com va ser possible aconseguir-ho tan fàcilment? (Herman and Chomsky 2002). Els estudis sobre mitjans de comunicació podrien oferir diverses respostes a aquesta pregunta, però potser n’hi ha prou amb recordar que les elits econòmiques encara exerceixen un

control aclaparador dels canals de televisió, els diaris de gran format, la premsa sensacionalista, les revistes i les emissores de ràdio més importants, sobretot als EUA. Ara bé, la defensa dels interessos empresarials, particularment aquells associats a la indústria dels combustibles fòssils, no pot proporcionar l'única explicació. A diversos països, les elits polítiques estan directament vinculades amb aquesta indústria, i aquí és on entra en el panorama el *nacionalisme dels recursos naturals*, tal com he esmentat anteriorment.

### Transcendir la doble frontera: nacional i disciplinària

Fa temps que l'antropologia s'ha interessat per la història natural, la història ambiental i l'ecologia històrica, tot ampliant el seu “joc d'eines” i portant-les a “col·laboracions incòmodes amb altres disciplines” mitjançant aquests experiments metodològics i teòrics (Mathews 2020: 73). És imperatiu trobar una forma d’“etnografia climàtica col·laborativa i aplicable a diversos llocs” que parteixi de l'adopció de punts de vista transversals tant en escala com en termes de parts implicades (Crate 2011).

La crisi climàtica necessita un esforç decisiu i integral per construir ponts interdisciplinaris robusts en lloc de retirar-se a l'argot especialitzat i a les narratives subdisciplinàries. Científics de tot l'espectre requereixen la participació de *totes* les disciplines de ciències humanes i socials per fer front a una amenaça existencial sense precedents.

Ara bé, les fronteres disciplinàries no són els únics obstacles; cal identificar i superar altres límits. Bruno Latour assenyala que caldrà superar moltes divisions apreciades que es troben al centre de la vida acadèmica, incloses les que separen els científics de profans (Latour, 2017; 2018a; 2018b).

Si bé és cert que “és poc probable que els projectes de mitigació i adaptació al canvi climàtic tinguin èxit sense una profunda comprensió de les societats en què s'han d'implementar” (Barnes, Dove, Lahsen et

al. 2013), el procés ha de ser mutu; i l'antropologia ha d'incorporar dades dures procedents de les ciències “exactes”. Ni els antropòlegs ni els científics poden tractar aquestes qüestions sols.

La suposada divisió entre racionalitat i emoció és una altra dicotomia que caldrà superar a l'hora de comunicar dades científiques referents a qüestions que suposen una amenaça per a la vida (Conversi 2020d). No hi ha dubte que, sense atractiu emocional, no es poden trobar solucions serioses i respostes duradores a la crisi climàtica. Com ha argumentat i descrit de manera convincent el novel·lista indi bengalí Amitav Ghosh, haurérem de trobar un nou relat (Ghosh 2016). Això ajudarà a reinventar una “comunitat de comunitats” global unida pels reptes comuns que ens esperen.

El que és més estrictament necessari per a la recerca interdisciplinària és conèixer els descobriments recents en una infinitat de camps interconnectats. Això, de retruc, requereix que les disciplines deixin d'utilitzar un llenguatge inaccessible i un argot especialitzat.

### Conclusió

En aquest article, l'antropocè proporciona el context temporal subjacent als canvis traumàtics que condueixen les societats cap a transformacions radicals, inclosa la manera com es conceben les nacions i el nacionalisme. L'article no tracta l'etnologia ni l'antropologia del nacionalisme, que han estat analitzades millor per altres estudiosos (Eriksen, 2002; Kapferer, 1989), sinó que planteja una nova agenda de recerca en què el nacionalisme es percep com un escull per progressar en les innovacions polítiques i les relacions humanes. En aquestes circumstàncies, la disciplina de l'antropologia es troba ben situada per identificar altres nexes d'unió que poden transcendir el nacionalisme, particularment si s'encarnen institucionalment en un estat nació.

Utilitzo àmpliament la noció d'antropocè, tot i reconèixer que ha estat qüestionada des

de diversos punts de vista, en gran part per la seva manca d'especificitat causal, ja que suposadament reparteix homogèniament l'acció entre tota la humanitat. I això sembla indicar que la humanitat de l'*'antropos'* ha estat col·lectivament responsable de la catàstrofe imminent. Entre altres alternatives històricament plausibles, destaca el concepte de *capitalocè* (Moore, 2016), que situa l'acció al segle XVI, quan va sorgir el capitalisme occidental, tot i que el punt de partida acostuma a situar-se en la Revolució Industrial. L'ús impugnat d'aquests termes i d'altres relacionats és particularment rellevant per als antropòlegs i altres científics socials, que refusen assignar la responsabilitat pel cataclisme que s'acosta a una àmplia xarxa d'actors socials, incloses les víctimes i els perpetradors. Tot i que és probable que els primers siguin els principals temes de la recerca antropològica, els segons es poden identificar clarament entre les elits econòmiques i polítiques mundials que van empènyer la humanitat per la sendera de l'autodestrucció després de la Segona Guerra Mundial i, amb més fermesa, d'ençà de la dècada de 1980. L'extraordinària expansió de la societat del consum durant aquestes dècades s'ha mesurat en profunditat en termes d'augment ràpid de les emissions de GEH (Syvitski, Waters, Day et al. 2020).

Com queda clar en aquest article, el concepte d'antropocè s'ha establert fermament en tot l'espectre de les ciències de la Terra, tot i que ha estat sotmès a un ampli escrutini per part de les ciències socials i les humanitats. Proposar neologismes alternatius en aquesta etapa pot resultar ser un exercici inútil. Més aviat, aquest problema terminològic indica que les ciències socials, inclosa l'antropologia, van arribar massa tard per abordar el tema de l'acció humana. Mentre que geòlegs, botànics, zoolòlegs, físics, estratígrafs, biòlegs, químics i altres científics "durs" ja havien començat a establir l'inici d'un consens, les ciències socials han estat massa lentes a l'hora de centrar-se en els efectes reals del canvi climàtic. En aquest sentit, no han estat capaces de presentar propostes convincents quan eren més necessàries, és a dir, a les dècades de 1980

i 1990 (Rich, 2019). Satisfetes amb els seus interessos parroquials específics i les seves qüestions secundàries de llarga trajectòria, les ciències socials i humanes només poden culpar-se a elles mateixes per aquest retard i no tenen l'autoritat moral per teoritzar sobre conceptualitzacions tardanes. Aquest dret s'hauria de guanyar abordant la cadena de responsabilitat, en lloc d'amagar-se darrere de l'argot disciplinari.



Per tant, em quedo amb la noció imperant d'antropocè, per molt desagradable que pugui semblar a alguns antropòlegs, historiadors, geògrafs, filòsofs i sociòlegs. Ho faig per conveniència, pragmatisme i, de fet, pel «consens» relatiu existent entre disciplines al voltant d'un temps que canvia ràpidament.

A més dels interessos de les indústries dels combustibles fòssils i altres concentracions de poder econòmic, el nacionalisme ha demostrat ser un obstacle important en les negociacions internacionals relacionades amb el canvi climàtic (Conversi, 2020c; 2020e). Normalment, les negociacions del canvi climàtic es produeixen entre representants governamentals al més alt nivell de poder estatal. I no només estan influenciades pels lobbys corporatius, sinó també per les dificultats amb què es troben tots els governs per fer front a un problema tan complex i ampli. Com es pot veure pel que

**Manifestació global a Roma contra el canvi climàtic, setembre de 2019.**

DANIELE CONVERSI.

fa als governs de l'Índia, els Estats Units, Aràbia Saudita, Rússia, Israel, Polònia, Turquia i altres “potències” regionals petites i grans, ha estat relativament fàcil mobilitzar el nacionalisme per tal d'ocultar la incapacitat de la classe dominant per abordar de forma integral l'amenaça del canvi climàtic.

Però no tot està perdut. Encara no, almenys. És inevitable que es produeixin canvis gegants a tots els nivells de la societat i arreu del món. El “nosaltres” gegant que emergeix ja no s'oposa a un altre extern, sinó que es pot identificar col·lectivament mitjançant la pràctica i l'actitud del “cosmopolitisme de supervivència”, tal com es descriu en aquest article, una multiplicitat de contextos culturals que resisteixen la “lògica” de l'expansió del mercat capitalista. Som “nosaltres” qui hem de decidir si podem comportar-nos com a actors deliberatius, en la mesura de les nostres possibilitats, cavalcant les onades del canvi i intentant frenar les conseqüències més greus de l'acció humana. L'altra opció és la mortalitat, la resignació, la passivitat i, per tant, la vulnerabilitat extrema al col·lapse social.

L'antropologia té un paper únic per jugar en aquest sentit: atès que el futur ja no sembla lineal, unidireccional i homogeni, estem davant d'una oportunitat única per mirar enrere i revisar les diferents formes de

patrons econòmics i de vida social, tot i que la majoria han estat aniquilades pel ràpid pas de la modernitat. Per descomptat, no es pot trobar una resposta unificada, homogènia o estandarditzada. Hem de buscar una pluralitat de solucions. Certament, podem aprendre molt de les societats tradicionals no occidentalitzades, tant de l'Orient com d'Occident, i, en concret, de les societats de subsistència o autosuficients, tant en termes d'adaptació al canvi climàtic com d'elecció d'estil de vida (Levene and Conversi 2014).

Donada la seva familiaritat amb les diferències culturals, per oposició a l'homogeneïtzació cultural de l'estat nació, l'antropologia pot jugar un paper clau no només en la comprensió de la difícil situació de poblacions específiques com a conseqüència del canvi climàtic, sinó també en el descobriment del que es pot aprendre de cultures tradicionals que poden ajudar les societats modernes a sobreviure. Així doncs, l'antropologia pot descobrir noves maneres de desmitificar els relats nacionalistes obsessionats amb la política productivista “identitària” que militen en contra de l'ampliació dels nostres mapes mentals, alhora que suposen importants obstacles en la lluita mundial contra el canvi climàtic. ■

## BIBLIOGRAFIA

**Anderson, Benedict** (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

**Arregui, Anibal G** (2019). 'This Mess Is a "World"! Environmental Diplomats in the Mud of Anthropology'. In: *Indigenous Perceptions of the End of the World* (eds. Heideberg). Springer, pp. 183-202.

**Barnes, Jessica, Dove, Michael, Lahsen, Myanna, et al.** (2013) 'Contribution of anthropology to the study of climate change', *Nature Climate Change*, 3, 6, pp. 541-544.

**Billig, Michael** (1995). *Banal Nationalism*. London/Thousand Oaks, CA: Sage.

**Bold, Rosalyn** (2019). *Indigenous Perceptions of the End of the World: Creating a Cosmopolitics of Change*. Berlin: Springer.

**Bonneuil, Christophe and Frescoz, Jean-Baptiste** (2017). *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History, and Us* London: Verso.

**Brandt, Allan M.** (2012). 'Inventing conflicts of interest: a history of tobacco industry tactics', *American Journal of Public Health*, 102, 1, pp. 63-71.

**Brown, Calum, McMorran, Robert and Price, Martin F.** (2011). 'Rewilding – A New Paradigm for Nature Conservation in Scotland?', *Scottish Geographical Journal*, 127, 4, pp. 288-314.

**Butler, Colin D.** (2018). 'Climate change, health and existential risks to civilization: A comprehensive review (1989–2013)', *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 15, 10, pp. 2266.

**Casal-Lodeiro, Manuel** (2019). 'Toward a Postindustrial Left in Spain: Political Parties and Social Movements Facing the Collapse of Civilization'. In: *Spain After the Indignados/15M Movement: The 99% Speaks Out* (eds. Pereira-Zazo, Óscar and Torres, Steven L.). Cham: Springer International Publishing, pp. 153-168.

- Caubet, Christian G.** (2015). 'Autochthonous people under growthism's control', *Ecologie & politique*, 2, pp. 121-137.
- Chakrabarty, Dipesh** (2018). 'Anthropocene time', *History and Theory*, 57, 1, pp. 5-32.
- Chernilo, Daniel** (2017). 'Methodological Nationalism', *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Social Theory*, pp. 1-3.
- Cidrás, Diego** (2020). 'Municipios "libres de eucaliptos": análisis de los actores políticos locales en Galicia', *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 84, 2785, pp. 1-30.
- Cohen, Stanley** (2001). *States of Denial: Knowing about Atrocities and Suffering*. Cambridge: Polity.
- Cometti, Geremia** (2020). 'El Antropoceno puesto a prueba en el campo: cambio climático y crisis de las relaciones de reciprocidad entre los q'Äöero de los Andes peruanos', *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 38, pp. 3-23.
- Conversi, Daniele** (1995). 'Re-assessing current theories of nationalism: Nationalism as boundary maintenance and creation', *Nationalism and Ethnic Politics*, 1, 1, pp. 73-85.
- (2000). 'Nacionalisme, fronteres i violència', *Diàlegs: revista d'estudis polítics i socials*, 3, 10, pp. 7-44.
- (2007). 'Homogenisation, nationalism and war: should we still read Ernest Gellner?', *Nations and Nationalism*, 13, 3, pp. 371-394.
- (2012). 'Modernism and nationalism', *Journal of Political Ideologies*, 17, 1, pp. 13-34.
- (2014). 'Modernity, globalization and nationalism: The age of frenzied boundary-building'. In: *Nationalism, Ethnicity and Boundaries: Conceptualising and Understanding Identity Through Boundary Approaches* (eds. Jackson, Jennifer and Molokotos-Liederman, Lina). Abingdon, OX: Routledge, pp. 57-82.
- (2020a) 'Dalla pandemia alla transizione. Scenari per un cambiamento sociopolitico', *MicroMega*, 2020, 4, pp. <http://temi.repubblica.it/micromega-online/dalla-pandemia-alla-transizione-scenari-per-un-cambiamento-sociopolitico/>.
- (2020b). 'Enemies of the Planet? Studying the Intersection between Nationalism and Climate Change', *ECPR 2020. Panel: The Diffusion (and Preclusion) of Environmental Ideas, Attitudes and Actions*. <https://ecpr.eu/Events/Event/PaperDetails/53612>.
- (2020c). *The Future of Nationalism in a Transnational World*. London: Wiley-Blackwell.
- (2020d). 'Rule of the unwise: Emotions and rationality in ethnonationalism', *Nations and Nationalism*, 26, 3, pp. 520-525.
- (2020e). 'The ultimate challenge: Nationalism and climate change', *Nationalities Papers*, 48, 4, pp. 625-636.
- (2021). 'Green nationalism: Climate action and environmentalism in progressive nationalist parties', *EP*, pp. (in press).
- Cook, John, Nuccitelli, Dana, Green, Sarah, A., et al.** (2013) 'Quantifying the consensus on anthropogenic global warming in the scientific literature', *Environmental Research Letters*, 8, 2, pp. 1-7 (024024).
- Crate, Susan A.** (2011). 'Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change', *Annual Review of Anthropology*, 40, 1, pp. 175-194.
- Daly, Herman** (2017). 'Trump's growthism: Its roots in neoclassical economic theory', *Real-World Economics Review*, 78, pp. 86-97.
- Danowski, Déborah and Viveiros De Castro, Eduardo** (2017). *The Ends of the World*. Cambridge: Polity Press / John Wiley & Sons.
- de la Calle, Luis** (2015). *Nationalist Violence in Postwar Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de la Calle, Luis and Fazi, André** (2010). 'Making Nationalists out of Frenchmen?: Substate Nationalism in Corsica', *Nationalism and Ethnic Politics*, 16, 3-4, pp. 397-419.
- De Vogli, Roberto** (2013). *Progress or Collapse: The Crises of Market Greed*. London: Routledge.
- Dean, Jonathan R, Leng, Melanie J and Mackay, Anson W** (2014). 'Is there an isotopic signature of the Anthropocene?', *The Anthropocene Review*, 1, 3, pp. 276-287.
- Dunlap, Riley E and Jacques, Peter J** (2013). 'Climate change denial books and conservative think tanks: exploring the connection', *American Behavioral Scientist*, 57, 6, pp. 699-731.
- Elewa, Ashraf MT** (2008). 'Current mass extinction'. In: *Mass Extinction* (eds. Elewa, Ashraf MT). Berlin: Springer, pp. 191-194.
- Eriksen, Thomas Hylland** (2002). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. London: Pluto press.
- Fox, Jon and Miller-Idriss, Cynthia** (2008). 'Everyday nationhood', *Ethnicities*, 8, 4, pp. 536-563.
- Frumhoff, P and Oreskes, Naomi** (2015). 'Fossil fuel firms are still bankrolling climate denial lobby groups', *The Guardian*, 25, pp.
- Gadgil, Madhav and Malhotra, KC** (1985). *Ecology is for the People*. Ranchi [India]: Sarat Chandra Roy Institute of Anthropological Studies.
- Gerber, Julien-François** (2020). 'Degrowth and critical agrarian studies', *The Journal of Peasant Studies*, pp. 1-30 (in press).
- Ghosh, Amitav** (2016). *The Great Derangement: Climate change and the unthinkable*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Goode, J. Paul, Stroup, David R. and Gaufman, Elizaveta** (2020) 'Everyday Nationalism in Unsettled Times: In Search of Normality during Pandemic', *Nationalities Papers*, pp. 1-26. DOI: <https://doi.org/10.1017/nps.2020.1040>.
- Greenfield, Liah** (2001). *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Greschke, Heike and Tischler, Julia** (2015). 'Introduction: Grounding Global Climate Change'. In: *Grounding Global Climate Change: Contributions from the Social and Cultural Sciences* (eds. Greschke, Heike and Tischler, Julia). Dordrecht: Springer Netherlands, pp. 1-16.
- Guha, Ramachandra** (2002a). 'Anil Agarwal and the Environmentalism of the Poor', *Capitalism Nature Socialism*, 13, 3, pp. 147-155.
- (2002b). 'Environmentalism of the Poor', *Economic and Political Weekly*, pp. 204-207.
- Guha Roy, Aimee** (2019). 'Detailing plastic pollution', *Nature Sustainability*, 2, 8, pp. 654-654.
- Henders, Susan J.** (2010) *Territoriality, Asymmetry, and Autonomy. Catalonia, Corsica, Hong Kong, and Tibet*. New York: Palgrave Macmillan.
- Herman, Edward S. and Chomsky, Noam** (2002) *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*. New York: Pantheon Books.
- Hofmann, Rebecca** (2014). 'Culturecide in changing Micronesian climates? About the unintentionality of climate change', *The International Journal of Human Rights*, 18, 3, pp. 336-349.
- Kapferer, Bruce** (1989). 'Nationalist ideology and a comparative anthropology', *Ethnos*, 54, 3-4, pp. 161-199.
- (2005a). 'Introduction: Oligarchic corporations and new state formations', *Social Analysis*, 49, 1, pp. 163-176.
- (2005b). 'New formations of power, the oligarchic-corporate state, and anthropological ideological discourse', *Anthropological Theory*, 5, 3, pp. 285-299.
- Kellogg, William Welch and Mead, Margaret (eds.)** (1980)

*The Atmosphere: Endangered and Endangering*. Tunbridge Wells, Kent: Castle House Publications.

**Latour, Bruno** (2017). 'Anthropology at the time of the Anthropocene: a personal view of what is to be studied'. In: *The Anthropology of Sustainability. Beyond Development and Progress* (eds. Brightman, Marc and Lewis, Jerome). Heidelberg: Springer, pp. 35-49.

--- (2018a). *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.

--- (2018b). *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

**Leal Filho, Walter, Saari, Ulla, Fedoruk, Mariia, et al.** (2019) 'An overview of the problems posed by plastic products and the role of extended producer responsibility in Europe', *Journal of Cleaner Production*, 214, pp. 550-558.

**Levene, Mark and Conversi, Daniele** (2014). 'Subsistence societies, globalisation, climate change and genocide: discourses of vulnerability and resilience', *The International Journal of Human Rights*, 18, 3, pp. 281-297.

**Lovelock, James** (2007). *The Revenge Of Gaia: Why the Earth Is Fighting Back - and How We Can Still Save Humanity*. London: Penguin.

--- (2016). *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford: Oxford University Press (1st ed 1979).

**Malešević, Siniša.** (2019). *Grounded Nationalisms: A Sociological Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Malm, Andreas and Hornborg, Alf** (2014). 'The geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative', *The Anthropocene Review*, 1, 1, pp. 62-69.

**Martinez-Alier, Joan** (2003). *The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation*. Cheltenham, UK/ Northampton, MA, USA: Edward Elgar.

**Martínez-Alier, Joan** (2012). 'Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance between Two Movements', *Capitalism Nature Socialism*, 23, 1, pp. 51-73.

**Mathews, Andrew S** (2020). 'Anthropology and the Anthropocene: Criticisms, Experiments, and Collaborations', *Annual Review of Anthropology*, 49, pp.

**Mead, Margaret** (1977). 'Preface'. In: *The Atmosphere: Endangered and Endangering* (eds. Mead, Margaret and Kellogg, William W.). Washington, D.C.: U.S. Dept. of Health, Education and Welfare (Proceedings of a conference sponsored by the John F. Fogarty International Center for Advanced Study in the Health Sciences and the National Institute of Environmental Health Sciences, National Institutes of Health, October 26-29, 1975), pp.

**Meadows, Donella H. and Club of Rome** (1972) *The Limits to Growth: A report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books.

**Michaels, David** (2008). *Doubt Is Their Product: How Industry's Assault on Science Threatens Your Health*. Oxford: Oxford University Press.

**Mills, David** (2002). 'British Anthropology at the End of Empire: the Rise and Fall of the Colonial Social Science Research Council, 1944-1962', *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 6, 1, pp. 161-188.

**Monbiot, George** (2019). 'From Trump to Johnson, nationalists are on the rise – backed by billionaire oligarchs', *The Guardian*, Fri 26 Jul 2019, pp. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/jul/2026/trump-johnson-nationalists-billionaire-oligarchs>.

**Montgomery, David R.** (2007) *Dirt: The Erosion of Civilizations*. Berkeley: University of California Press.

**Moore, Jason W. (ed.)** (2016) *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press/Kairos.

**Oreskes, Naomi and Conway, Erik M.** (2010) *Merchants of Doubt. How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press.

**Plass, Gilbert Norman** (1956). 'The Carbon Dioxide Theory of Climatic Change', *Tellus*, 8, 2, pp. 140-154.

**Rich, Nathaniel** (2019). *Losing Earth: The Decade We Could Have Stopped Climate Change*. New York: MCD/Farrar, Straus and Giroux.

**Rillig, Matthias C.** (2012). 'Microplastic in Terrestrial Ecosystems and the Soil?', *Environmental Science & Technology*, 46, 12, pp. 6453-6454.

**Romm, Joseph J.** (2016) *Climate Change. What Everyone Needs to Know*. Oxford: Oxford University Press.

**Schlesinger, William H., Reynolds, James F., Cunningham, Gary L., et al.** (1990) 'Biological Feedbacks in Global Desertification', *Science*, 247, 4946, pp. 1043-1048.

**Singh, Bhupinder Pal, Cowie, Annette L. and Chan, K. Yin (eds.)** (2011) *Soil Health and Climate Change*. Heidelberg: Springer.

**Smith, Anthony D.** (1991) *National Identity*. Hammondsworth: Penguin / Reno: University of Nevada Press.

--- (1998). *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London: Routledge.

**Smith-Llera, Danielle** (2018). *Trash Vortex: How Plastic Pollution Is Choking the World's Oceans How Plastic Pollution Is Choking the World's Oceans*. North Mankato, Minnesota: Compass Point -Capstone.

**Syvitski, Jaia, Waters, Colin N., Day, John, et al.** (2020) 'Extraordinary human energy consumption and resultant geological impacts beginning around 1950 CE initiated the proposed Anthropocene

Epoch', *Communications Earth & Environment*, 1, 1, pp. 32.

**Szerszynski, Bronislaw** (2019). 'Epilogue: Indigenous worlds and planetary futures'. In: *Indigenous Perceptions of the End of the World* (eds. Heidelberg: Springer, pp. 203-209.

**Thomas, Chris D, Cameron, Alison, Green, Rhys E, et al.** (2004) 'Extinction risk from climate change', *Nature*, 427, 6970, pp. 145.

**Toth, Gergely and Szigeti, Cecilia** (2016). 'The historical ecological footprint: From over-population to over-consumption', *Ecological Indicators*, 60, pp. 283-291.

**Tyrrell, Ian** (2015). *Crisis of the Wasteful Nation: Empire and Conservation in Theodore Roosevelt's America*. Chicago: University of Chicago Press.

**UCS** (2007). *Smoke, mirrors & hot air: how ExxonMobil uses big tobacco's tactics to manufacture uncertainty on climate science*. Cambridge, MA: Union of Concerned Scientists.

**UN** (2019). *A Dangerous Decline, Unprecedented Species Extinction Rates Accelerating*. UN.

**van Sebille, Erik, Wilcox, Chris, Lebreton, Laurent, et al.** (2015) 'A global inventory of small floating plastic debris', *Environmental Research Letters*, 10, 12, pp. 124006.

**Walker, Harry** (2019). 'Fragile time: the redemptive force of the Urarina apocalypse'. In: *Indigenous Perceptions of the End of the World* (eds. Heidelberg: Springer, pp. 51-70.

**Washington, Haydn and Cook, John** (2011). *Climate Change Denial: Heads in the Sand*. London: Earthscan/Routledge.

**Waters, Colin N., Syvitski, James P. M., Gałuszka, Agnieszka, et al.** (2015) 'Can nuclear weapons fallout mark the beginning of the Anthropocene Epoch?', *Bulletin of the Atomic Scientists*, 71, 3, pp. 46-57.





### Igor Bogdanović

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

Llicenciat i Màster en Arqueologia (1992, 1996) per la Universitat a Belgrad (Sèrbia), on va treballar al Departament d'Arqueologia fins a l'any 1998, quan es va traslladar a Barcelona. A la Universitat Autònoma de Barcelona va obtenir els títols de màster (2002) i de doctor (2011). Entre el 2002 i el 2011 va ser professor associat al CEII de la UAB, on va impartir assignatures sobre la història dels Balcans i la construcció social de la realitat, temes centrals de la seva tesi doctoral "La instrumentalització del passat en el present. La construcció de les identitats col·lectives dels Balcans centrals en la història de l'arqueologia sèrbia". A banda de la seva producció arqueològica, ha escrit articles sobre la identitat i la història balcànica i dos llibres de divulgació: *Els Balcans* (Editorial UOC, 2005) i *Los procesos balcánicos. Entre la integridad territorial de los estados y la libertad de los pueblos* (Salvat, 2019).

# Identitat-continuïtat-territori en l'arqueologia prehistòrica sèrbia de la segona meitat del segle xx



**L'**arqueologia interactua amb la societat tant si vol com si no vol, de manera conscient o inconscient, i tant si ho admet com si no (Babić, 2009: 2). L'objectivitat científica en l'arqueologia

és limitada, tot i que els àmbits del seu coneixement empíric creixen gràcies a les aportacions teòriques, metodològiques i tecnològiques i al perfeccionament de les eines científiques. El context social de l'investigador/a influeix inevitablement, pel que fa a l'orientació i el discurs, en la part

**Paisatge de la zona de Stara Planina, a la serralada dels Balcans, Sèrbia.**

BANCIKA 2007. (CC BY-SA 4.0).

subjectiva de la ciència i la fa vulnerable a les manipulacions i els abusos. No hi ha cap dubte que una de les problemàtiques amb un rol social més delicat i que més ha propiciat la implicació de l'arqueologia en les ideologies nacionalistes a l'Europa del segle xx gira entorn de la correlació *identitat-continuitat-territori*.

Precisament aquesta correlació va ser protagonista de la reconfiguració violenta del mapa dels Balcans centrals i de la desaparició de Iugoslàvia en les últimes dues dècades del segle xx. En aquesta situació, la identitat col·lectiva (ètnica, nacional) en la societat estereotipada com a biològicament determinada va esdevenir l'eix de la vida quotidiana. La reconstrucció de les identitats que es consideraven a si mateixes com a sotmeses o diluïdes al llarg de més de quaranta anys del règim socialista que s'estava esfondrant es basava sobretot en el retorn als valors tradicionals, però també a les suposades enemistats o amistats antigues. Les secessions de les repúbliques iugoslaves van començar en clau de nació ètnica, però sense que això comportés redibuixar-ne les fronteres administratives; unes fronteres que no havien estat mai objecte de reconeixement internacional i ni tan sols havien existit amb aquells contorns en èpoques prèvies a la creació de la Federació Iugoslava, l'any 1945 (Bogdanović I., 2019: 82-83). Les comunitats que no vivien a les repúbliques epònimes, però que

en el marc iugoslau havien tingut estatus de nació constitutiva,<sup>1</sup> d'un dia per l'altre i en contra de la seva voluntat, van veure canviat el seu estatus i van esdevenir minories ètniques subjectes a drets que els eren discriminadors. Les aspiracions i els drets nacionals de serbis, eslovens, croates, musulmans<sup>2</sup> i albanesos es van imposar molt per sobre del dret individual a la vida, i aquesta va esdevenir l'única cosa barata a Iugoslàvia. Així, doncs, va esclatar una guerra per les noves fronteres nacionals.

L'arrelament territorial, element clau del nacionalisme ètnic (Pešić, 2002: 36), necessitava un passat el màxim de remot. La paraarqueologia ofería unes teories atractives que es presentaven al públic com a veritats irrefutables sobre el passat dels pobles balcànics/iugoslaus i, per descomptat, sobre el rol central del poble propi com al més antic. El xantatge patriòtic marcava com a traïdors tots els que no estiguessin en la línia de la causa nacional i obria un gran camp per a la paraargumentació (Bogdanović, 1998). Tots els autoproclamats arqueòlegs, historiadors, lingüistes i folkloristes, i tots els astròlegs i mags, tenien a la seva disposició tota la maquinària dels mitjans de comunicació públics per divulgar les seves veritats ocultes i també la seva ciència falsa. A Sèrbia titllaven la "ciència oficial" de traïdora i l'acusaven *a priori* de col·laborar en la conspiració germano-vaticana contra el poble serbi. L'arqueologia "oficial"

**Paraules clau:** arqueologia, prehistòria, nacionalisme, identitat, continuïtat

**Palabras clave:** arqueología, prehistoria, nacionalismo, identidad, continuidad

**Keywords:** archaeology, prehistory, nationalism, identity, continuity

1

En la constitució de l'antiga Iugoslàvia es parla de nacions que formen la Federació sense referència al territori, és a dir, utilitzant una accepció de la paraula més propera a la noció d'"identitat ètnica".

2

Els habitants de Bòsnia i Hercegovina de religió islàmica. La Constitució del 1974 va reconèixer aquesta comunitat com a nació sota el nom de nació musulmana (Bogdanović, I., 2005: 36).

En el marc dels propòsits disciplinaris, la recerca i la interpretació en l'arqueologia històricament estaven orientades a l'establiment de la correlació identitat-continuitat-territori, al mateix temps que s'estudiava la cultura material de les societats del passat. Aquest tema d'estudi vincula l'arqueologia amb els moviments socials nacionalistes i amb usos polítics del passat. En aquest article analitzem la interpretació de la correlació esmentada en l'arqueologia prehistòrica sèrbia i la seva hipotètica relació amb el discurs nacionalista atroz dels anys noranta, que va portar a la desintegració de Iugoslàvia.

En el marco de los propósitos disciplinarios, la investigación y la interpretación en la arqueología históricamente estaban orientadas al establecimiento de la correlación identidad / continuidad / territorio, estudiando la cultura material de las sociedades del pasado. Este tema de estudio vincula arqueología con los movimientos sociales nacionalistas y con usos políticos del pasado. En el presente artículo analizamos la interpretación de la citada correlación en la arqueología prehistórica serbia y su hipotética relación con el atroz discurso nacionalista de los años noventa, que llevó a la desintegración de Yugoslavia.

Within the framework of disciplinary purposes, research and interpretation in archaeology historically was aimed at establishing identity / continuity / territory (I/C/T) correlation, while studying the material culture of past societies. This subject of study links archaeology with nationalist social movements and with political uses of the past. In this paper, we analyse the interpretation of the I/C/T correlation in Serbian prehistoric archaeology and its hypothetical relationship with the atrocious nationalist discourse of the 1990s, which led to the disintegration of Yugoslavia.

es va dividir: es va estripar per les costures prèvies, que es mantenien gràcies a la baixa intensitat o a l'absència total del discurs nacional en la disciplina. Però, amb la seva radicalització, va esdevenir òbvia l'existència de dos blocs: un bloc que donava suport almenys a alguna de les parateories i que, de passada, en desenvolupava algunes de pròpies, tot per rentar-se la cara de l'acusació de traïció; i l'altre bloc, amb comptades excepcions arran d'ocasions concretes, que mantenia el silenci. L'automarginació del sector silenciós va permetre que la societat obtingués un coneixement sobre el passat de fonts equivocades (Bogdanović, 1998: 101). La impressió que van transmetre alguns observadors externs suggereix que en aquell temps "l'arqueologia a la península Balcànica tenia una importància indubtablement actual" (Kaiser, 1995: 113) i que l'arqueologia a Sèrbia era "utilitzada per promoure els Estats ètnics per als quals treballaven Milošević i Karadžić..." (Renfrew, 1996: 132), i d'aquesta manera era responsable del discurs estatal. Els observadors externs interpreten majoritàriament aquest rol a base de models abstractes (relació entre nacionalisme i arqueologia), al mateix temps que generalitzen les conclusions sobre la situació (l'arqueologia aporta dades al nacionalisme sobre el passat) i adscriuen els "pecats" als actors equivocats de la tragèdia. Staša Babić, des de la perspectiva de participant local i part sonora dels actors silenciosos, critica aquestes actituds insuficientment argumentades. Ella afirma que "l'arqueologia acadèmica va tenir un rol marginal en la percepció pública del passat i encara més marginal en els moviments nacionalistes malignes dels anys vuitanta i noranta" (Babić, 2002: 309).

En el text que segueix tornem a la correlació *identitat-continuitat-territori*, analitzem com s'han definit i relacionat aquests tres elements en l'arqueologia prehistòrica sèrbia durant la segona meitat del segle xx, i també quina influència pública poden haver tingut aquestes definicions, atenent al context social de la disciplina.

### Notes sobre el context social i històric de l'arqueologia a Sèrbia

L'aparició i el desenvolupament de l'arqueologia a Sèrbia no tenen les mateixes bases que van impulsar l'arqueologia en altres indrets d'Europa. La preservació, la recerca i la preocupació pels monuments del passat a Sèrbia va començar la primera meitat del segle XIX, amb la creació del nou Estat serbi i amb el seu auge després de la caiguda de l'imperi otomà, que havia dominat aquell territori durant cinc segles (Bogdanović, 2019: 35-56). Durant aquell període, el passat va tenir un rol important en la consolidació de la consciència nacional del poble serbi i de la consciència sobre la seva antiguitat i la seva alta cultura, que la invasió otomana havia interromput bruscament al segle XIV. Es van crear museus, associacions, institucions de protecció i revistes. A la Velika Škola (Gran Escola) s'impartien estudis arqueològics. El programa "cientificopatriòtic" que es van proposar els primers professionals formats a les universitats austríaques i alemanyes parla prou eloqüentment de la tasca nacional del passat en aquell període, així com de l'orientació europea de la ciència sèrbia (Bogdanović S., 1978: 22). Ara bé, l'arqueologia sèrbia es va continuar desenvolupant en correspondència amb les dimensions, la potència econòmica i la situació social d'aquest petit país d'història turbulenta.

A Sèrbia hi va haver moltes menys revolucions científiques que no pas revolucions socials. Fins fa relativament poc, d'arqueòlegs també n'hi havia pocs, de manera que les "revolucions" en l'enfocament teòric de l'arqueologia s'amagaven darrere de canvis generacionals, en els quals s'evitaven els "duels". Ni Mihailo Valtrović<sup>3</sup> ni Miloje Vasić<sup>4</sup> no tenien, a Sèrbia, ningú amb qui poguessin debatre sobre el paradigma arqueològic, perquè ells eren tota l'arqueologia sèrbia, cadascú en el seu temps. El canvi generacional de l'any 1955-1958 no va ser una "revolució científica" pròpiament dita, tot i que el professor Vasić era contrari al paradigma historicocultural que la nova

#### 3

Mihailo Valtrović (1839-1915). Arquitecte serbi, primer professor d'arqueologia a Sèrbia, iniciador i fundador de l'arqueologia sèrbia i fundador i primer president de la Societat Arqueològica Sèrbia.

#### 4

Miloje Vasić (1869-1956). Professor de la Universitat de Belgrad, membre de l'Acadèmia Sèrbia de les Ciències i les Arts (SANU), primer arqueòleg serbi format, considerat el fundador de l'arqueologia moderna de Sèrbia i primer investigador del jaciment neolític de Vinča.

generació d'investigadors havia introduït a les institucions arqueològiques. El paradigma instaurat no va guanyar la seva posició a través d'una oposició a la visió “antiga” de la disciplina ni mitjançant el debat sobre les bases teòriques de l'arqueologia o de la interpretació de la prehistòria. El nou paradigma, senzillament, va entrar, sense “lluita”, a l'espai del qual el paradigma antic, encarnat en la persona de Vasić, es va jubilar, literalment.

Després de la Segona Guerra Mundial, la llibertat de pensament i de paraula estaven seriosament amenaçades a la Iugoslàvia socialista. Qualsevol plantejament teòric expressat que no estigués d'acord amb “la línia” ideològica de l'Estat es podria perseguir i castigar. Per tant, els arqueòlegs i les arqueòlogues d'aquell període, entre altres raons possibles, no gosaven formular explícitament les seves posicions ni encetar debats teòrics, per prudència política, per no atreure l'atenció. Per a un gran nombre dels arqueòlegs i de les arqueòlogues de la segona meitat de segle xx a Sèrbia, la base de les seves interpretacions era el “coneixement del sentit comú” (Bogdanović, 1996: 5), i molts consideraven que estaven fent una arqueologia “normal” (Palavestra, 2011: 161). Fins i tot quan es confrontaven la interpretació difusionista i l'autoctonista dels processos culturals prehistòrics a Sèrbia, que per si mateixos suposaven alguns models teòrics prèviament establerts o, si més no, plantejats mínimament, les diferències en la interpretació s'adcrivien a la precisió i a la correcció d'anàlisi i d'interpretació del registre arqueològic, no a les diferents aproximacions a l'arqueologia.

L'especificitat de l'enfocament, respecte del model historicocultural, es reconeix en moltes definicions i interpretacions que contenen elements que hom podria adscriure al paradigma del materialisme històric, però, també aquí, sense una referència explícita a la teoria social marxista i, per descomptat, com sempre, sense més teorització d'aquests elements. Es tractava,

sobretot, de l'estructura de la interpretació a la qual, a part de les reflexions usuals sobre la tipologia dels artefactes, l'hàbitat i l'habitació, els rituals funeraris, la gènesi, la distribució i la cronologia dels grups culturals, s'afegia un apartat en què es reflexionava sobre l'economia del grup. Sense elaborar les bases teòriques de l'estudi de l'economia en la prehistòria, aquestes reflexions gairebé sempre començaven amb una frase com la següent: “el nostre coneixement sobre l'economia dels seus portadors [de la cultura prehistòrica X] encara és totalment insuficient...” (per exemple Garašanin, 1973: 12), i la mateixa interpretació de l'estructura econòmica es reduïa a la descripció de les troballes mobles i immobles que es podrien vincular a les activitats productives i econòmiques, amb un ús moderat de la terminologia característica del discurs marxista. No obstant això, aquesta terminologia era superficial i políticament coqueta, dirigida als “lectors per obligació professional”. Ara bé, del que no hi ha ni rastre en l'arqueologia prehistòrica sèrbia és de la influència del marxisme dogmàtic que caracteritzava l'arqueologia d'altres països balcànics que es trobaven sota el control ferm de la Unió Soviètica (Klejn, 1993). A Iugoslàvia el Govern i el Partit no van intentar exercir una gran pressió ideològica a la ciència (Garašanin dins Babić i Tomović, 1996: 92). Evidentment, al món acadèmic se l'observava permanentment, les facultats estaven plenes d'“alumnes” que tenien l'obligació d'escoltar amb deteniment totes les classes, però, també, les converses entre estudiants i professors, i provocar i denunciar, “allà on calia”, cada “irregularitat” detectada. Els perills s'amagaven, principalment, en les declaracions que es poguessin interpretar com a nacionalistes o anticomunistes. L'imperatiu ideològic en la societat era fort, però en la ciència era més de caràcter burocràtic i formal, que no pas dogmàtic i essencial. A Sèrbia no es demanava als arqueòlegs que ajustessin les seves interpretacions de la prehistòria a la teoria social marxista, perquè ells s'havien ocupat d'allunyar l'ar-

queologia de la teoria social i semblava que la tasca arqueològica defugia aquesta obligació. La interpretació arqueològica, si ens fixem en les síntesis publicades al llarg dels anys seixanta i setanta, no era la teoria sobre la societat; el seu objectiu no arribava més enllà del desenterrament i el “descobriment” de les cultures antigues i de la seva distribució en l'espai i el temps, que, per si mateixos, en el buit teòric que havien creat els arqueòlegs, no tenien ni motius ni connotacions en la teoria social i, per tant, no representaven cap perill per a la Revolució. D'altra banda, aquesta actitud va condicionar el poc interès del públic per als resultats de la recerca arqueològica i, per tant, va comportar una reputació feble de l'arqueologia en la societat iugoslava i una influència insignificant en el desenvolupament del coneixement social del passat.

L'absència de debat teòric en l'arqueologia prehistòrica sèrbia dificulta la comprensió de les bases sobre les quals aquesta emet conclusions i ofereix interpretacions generals de la prehistòria. Per entendre-les, cal deconstruir la interpretació clàssica de la prehistòria dels Balcans centrals amb l'objectiu d'establir els elements conceptuals fonamentals i els models teòrics no explícits, especialment els models teòrics relacionats amb la identitat ètnica i cultural (Bogdanović, 2011: 125-369).

El nacionalisme ètnic es fonamenta en la convicció popular de l'existència de grups ètnics o pobles com a col·lectius humans naturals, substancials i biològicament predeterminats. Aquesta convicció es troba en la base del discurs sobre la identitat ètnica en les reflexions diàries sobre el passat, el present i el futur. Aquesta convicció, que també s'anomena *primordialisme participant* o *essencialisme psicològic* (Brubaker, 2004: 9), està àmpliament estesa en la societat i representa l'element constitutiu de l'existència real dels grups ètnics com a *unitats de la pràctica* (etnopolítica), perquè la força de la identificació ètnica no depèn de l'existència substancial del grup ètnic

(*ibid.*: 12). És en les fórmules del primordialisme científic i participant que es basen els principis del “dret històric” del qual el grup és titular:

*La identitat ètnica és natural i hereditària.*

*Almenys una part de les característiques ètniques és genèticament predeterminada.*

*La identitat ètnica actual = la identitat ètnica en el passat remot.*

*El dret sobre un territori concret en l'actualitat es basa en la disposició del mateix territori en el passat.*

D'aquestes fórmules en resulten tot un seguit de reflexions sobre la societat, estretament lligades amb els principis hereditaris. L'atribució del caràcter col·lectiu hereditari —és a dir, genètic— a una identitat col·lectiva concreta no és inusual.

El manteniment, en la societat sèrbia del final del segle xx, d'estereotips culturals obsolets, que podríem anomenar *racisme i xenofòbia inerts*, és una conseqüència directa dels processos històrics i socials dels darrers 40 anys. Amb el suport de la idea de la continuïtat biològica de la identitat, el discurs nacional ha girat entorn d'un passat cada vegada més remot al llarg de les darreres dècades, no només per establir els drets històrics per a la nació sèrbia, sinó també per ocupar “legítimament” l'herència dels valors col·lectius hipotètics, ja siguin morals, intel·lectuals o abstractes. Aquesta mena d'interpretacions sobre el caràcter i la continuïtat de la identitat ètnica no són anecdòtiques i representen un element important incorporat en solucions pràctiques de moltes situacions de la vida quotidiana. Ara bé, per construir aquesta actitud popular en la societat, es té poc en compte, o no es té gens en compte, l'opinió de l'arqueologia acadèmica i d'altres ciències socials i humanes. Ben al contrari, l'opinió dels experts en la societat sèrbia només es respecta si coincideix amb els estereotips esmentats i sobre aquestes bases s'hi afegeix algun “coneixement” nou. Si no és així, hom dubta de l'honestedat, el patriotisme

i l'objectivitat de l'expert. La interpretació del passat que ofereix l'arqueologia prehistòrica sèrbia no troba cap gran interès en la societat, tot i que el passat que investiga sí que desperta passions.

L'arqueologia prehistòrica a Sèrbia a finals del segle xx encara es troba en el període de la "ciència normal" (en el sentit de la definició de T. Kuhn) en el marc del paradigma historicocultural. Els debats que es desenvolupen en aquest marc es redueixen a la demostració o la refutació de la identificació de les cultures, dels grups culturals i dels complexos culturals, a la seva periodització interna, a les seves interrelacions cronològiques i territorials, i a la identificació de les identitats definides d'aquesta manera amb algun dels pobles paleobalcànics.

En retirar-se de l'escena de l'acció social, l'arqueologia deixa la via lliure per a les interpretacions del passat inacceptables i acientífiques que proliferen en els temps de crisi social. En la relació de forces entre l'arqueologia acadèmica i la pseudoarqueologia respecte a la selecció de les fonts d'informació i de coneixement sobre el passat que duu a terme la societat (tant el gran públic com els mitjans de comunicació, o els currículums escolars, entre d'altres), observem una posició de desprestigi i un nivell baix d'autoritat social de l'arqueologia sèrbia. Malgrat alguns punts de contacte amb la realitat social actual, i tot i que algunes interpretacions deixen la porta mig oberta a les interpretacions paracientífiques, la integració del discurs social nacionalista i l'arqueologia prehistòrica acadèmica no és evident. L'arqueologia no va ser responsable de la identificació ètnica creixent dels anys vuitanta i noranta del segle xx en aquella regió, ni tampoc no va tenir cap rol en els processos d'enfortiment de la cohesió ètnica que va acompanyar la preparació de la descomposició de Iugoslàvia. D'altra banda, els "neoromàntics" i la paraarqueologia sorgeixen directament de la necessitat del nacionalisme d'utilitzar el passat com a espasa de la veritat, necessitat a la qual l'arqueologia

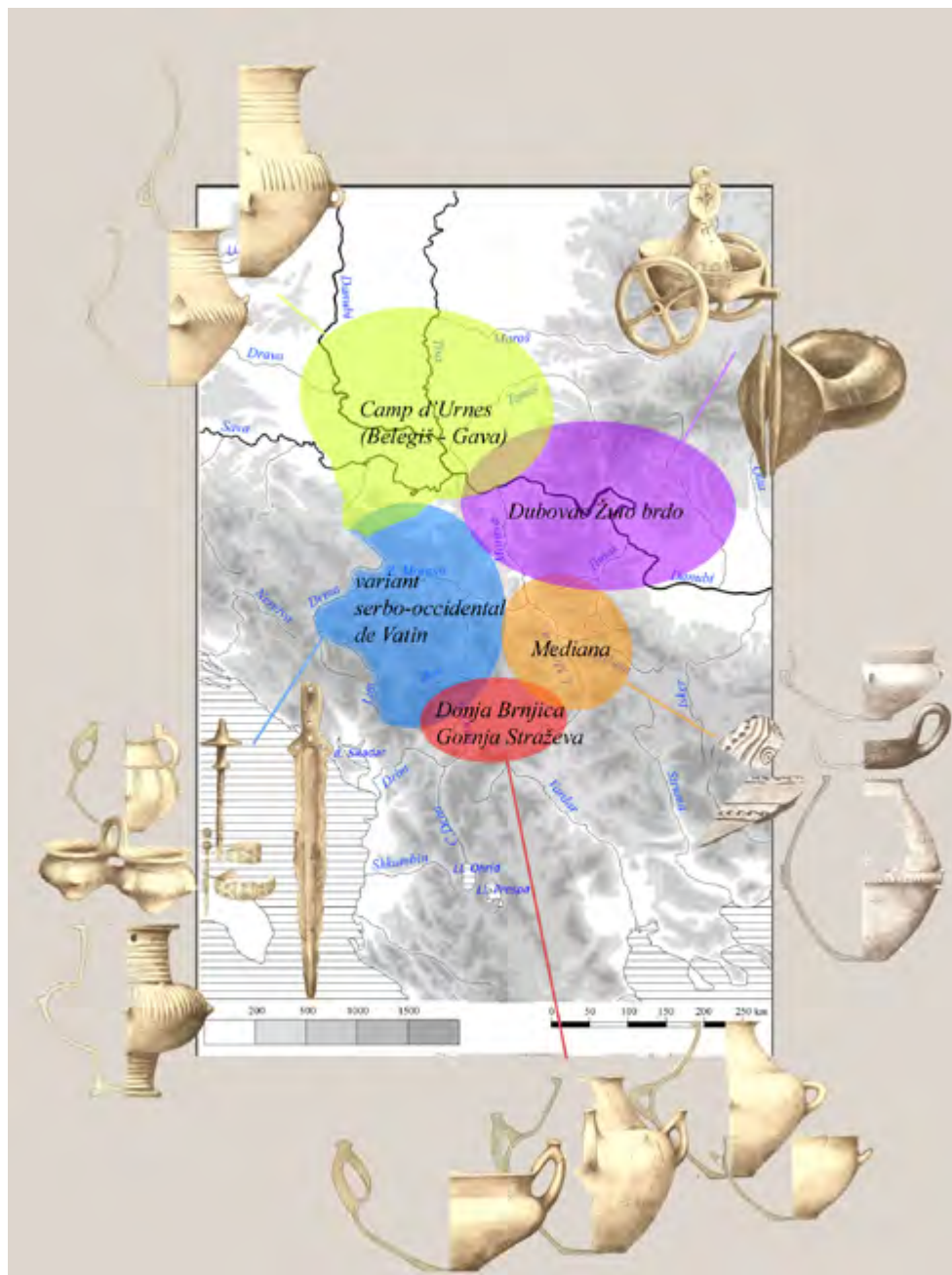


**Mapa de distribució de la cultura de Vinča i de les seves variants regionals**  
 (DISSENY DEL MAPA A CÀRREC DE L'AUTOR)

acadèmica no va donar resposta. L'arqueologia "es va retirar a les muntanyes davant d'aquesta incursió bàrbara" per mantenir-se allà, en els seus indrets protegits, comptant fragments, ordenant estrats culturals i sense tenir res amb què es pogués oposar a la conquesta incontenible de l'opinió pública per part dels neoromàntics.

### **Darrera de la façana antiteòrica**

El problema arqueològic que tractem en aquest article concerneix el mètode de reconeixement de les identitats culturals i ètniques col·lectives en la prehistòria. En el marc del paradigma historicocultural, la majoria d'arqueòlegs i d'arqueòlogues de Sèrbia s'ocupen gairebé només de les qües-


**Edat del bronze final i període de transició (la fase pra-).**

MATERIAL ARQUEOLÒGIC REPRODUÏT DE BENAC 1983: TAULES - PÀG. 278 (DISSENY DEL MAPA A CÀRREC DE L'AUTOR)

tions culturals i cronològiques del període prehistòric: definició dels grups culturals, elaboració de taules cronològiques sobre la duració dels grups culturals i del seu relleu, i elaboració de mapes de la distribució el moviment i la influència mútua de les cultures. Per assolir aquests objectius disciplinaris tradicionals, s'utilitza la metodologia tradicional: tipologia dels artefactes mobles i immobles i analogies subjectives.

Els principis elementals de l'establiment de conjunts, és a dir, d'unitats analítiques que s'utilitzen en aquestes investigacions, també

són tradicionals: *unitat d'estil = unitat de cultura = unitat de la identitat*. D'aquesta analogia en sorgeix l'expressió següent: *distribució d'estil = distribució de cultura = territori de la identitat*. Aquestes expressions típiques per a l'arqueologia historicocultural són comunes en la majoria dels prehistoriadors i de les prehistoriadores a Sèrbia. No obstant això, tant en la interpretació del caràcter de les comunitats, reconegudes en la unitat de forma de les nanses de les olles ceràmiques, com en la interpretació dels processos mateixos del seu sorgiment, la seva durada i la seva desaparició, no existeix una actitud unívoca.

Aquests desacords es reflecteixen, sobretot, en l'opinió sobre els canvis en la cultura:

*La variació o el canvi d'estil i/o de cultura significa / no significa variació o canvi de la identitat col·lectiva.*

Els dos corrents principals del paradigma historicocultural fonamenten les seves interpretacions de la prehistòria sobre models diferents. D'una banda, tenim el model de la difusió i de la migració gradual, que té com a representant eminent Milutin Garašanin,<sup>5</sup> de l'altra, el model de l'evolució autòctona, promogut per Dragoslav Srejšović,<sup>6</sup> l'autor més destacat i reconegut pel gran públic. Tot i els esforços invertits per trobar una solució de compromís (Benac, Garašanin, Srejšović, 1979: 639), aquests dos models continuen oposats. El fracàs de l'intent d'acostar posicions és degut a la diferència fonamental en la comprensió de la identitat ètnica:

*Els grups ètnics esdevenen versus els grups ètnics existeixen, és a dir, confrontació de l'aproximació constructivista i l'essentialista a aquest problema.*

Tot i que aquesta diferència té més importància i més pes social que el mateix antagonisme entre el model difusionista i l'autoctonista del desenvolupament cultural, sovint és difícil de veure en la interpretació. Sigui quin sigui el model aplicat, la interpretació sempre correspon a les normes comunes del paradigma historicocultural i, per tant, la profunditat de les diferències entre aquestes dues línies no ha arribat mai al fons de l'escissió teòrica essencial. Aquestes dues interpretacions, creades aproximadament al mateix temps i en el mateix context social dels anys seixanta del segle xx, ofereixen possibilitats d'ús en el discurs nacional contemporani fonamentalment diferents i presenten una visibilitat diferent i una acceptació també diferent entre el gran públic.

Malgrat totes les diferències que s'observen en la interpretació de la prehistòria a Sèrbia (Bogdanović, 2011: 205-369), la metodologia de recerca practicada és, en gran mesura, homogènia. La identificació de les entitats

es desenvolupa amb el procediment estàndard de l'anàlisi tipologicocronològic espacial (Arandelović-Garašanin, 1954; Benac i Čović, 1983; Brukner, 1968; Čović, 1983; Garašanin, 1973; Jovanović, 1969; Srejšović, 1981; Tasić, 1974 i 1995). Les bases de la identificació de la cultura, és a dir, del "poble" o de la "tribu" en el període prehistòric, reposen sobre els principis de la semblança cultural i la semblança cultural es reflecteix en la semblança formal dels conjunts de material arqueològic moble i immoble, és a dir, en la "cultura material". Conseqüentment, el primer pas en aquesta anàlisi sempre és la configuració d'una taula tipològica basada en un jaciment particular escollit com a jaciment tipus, on hi ha representats els elements clau. Aquesta taula s'utilitza com a referència bàsica per a la identificació del grup, com el seu DNI específic. Comparant les taules tipològiques referents al registre de diferents jaciments arqueològics, s'identifica la seva "pertinença cultural" o el grau de semblança cultural (no quantitatiu, sinó descriptiu: igual, semblant, gairebé igual, amb diferències insignificants, Vinča amb influències de Potiska, etc.). Si la variació respecte de la taula tipològica referent és accentuada, s'introdueix fàcilment una nova cultura en l'esquema existent. D'aquesta manera, s'identifiquen les unitats regionals i cronològiques a partir dels elements de la cultura material i, si es tracta de períodes tardans de la prehistòria en què existeixen fonts escrites que atribueixen aquest espai a un nom ètnic o tribal concret, aleshores, "amb molta probabilitat", aquesta cultura material es pot definir ètnicament (Garašanin dins Babić i Tomović, 1996: 172). Això vol dir que no es qüestiona la relació *cultura material = grup cultural* ni es qüestiona l'equivalència *grup cultural = grup ètnic*, sinó que es posa en dubte la possibilitat d'identificació directa d'una cultura amb un nom ètnic en concret en absència d'informació escrita. Ara bé, quan l'arqueologia identifica una cultura material amb la identitat dels seus "portadors", els està lligant a unes comunitats o a uns grups i tracta com a unitaris aquells fenòmens que en un pla cronològic concret

## 5

Milutin Garašanin (1920-2002). Professor d'arqueologia de la Universitat de Belgrad, membre i secretari general de la SANU i membre dels instituts arqueològics d'Alemanya, Àustria i Itàlia, i president de la Unió Internacional per a l'estudi de l'Europa sud-oriental de la Unesco.

## 6

Dragoslav Srejšović (1931-1996). Professor d'arqueologia prehistòrica de la Universitat de Belgrad, membre i secretari general de la SANU, i investigador del jaciment Lepenski vir i d'altres jaciments arqueològics rellevants de cronologia variada.



tenen un nivell de semblança formal que en permet l'agrupament (Bogdanović, 1996: 10). El seguiment dels noms ètnics en el passat més remot es facilita de manera que aquesta concatenació s'aplica al material que es troba aproximadament al mateix espai i pertany a diferents períodes, mitjançant la identificació d'aquells fenòmens diacrònics pels quals es pot suposar o demostrar una "evolució" ininterrompuda.

En l'estructura dels capítols de l'obra capital dels arqueòlegs iugoslavs eminents dels anys setanta del segle xx, *Praistorija jugoslavenskih zemalja I-V* (Prehistòria dels països iugoslavs I-V), recurrent en moltes publicacions en aquesta regió, es veu clarament que gairebé en tots els períodes de la prehistòria els recipients ceràmics van ser el mitjà bàsic per identificar la cultura. A aquests recipients hi podem afegir la plàstica figurativa allà on n'hi ha, però es considera que altres artefactes són menys "sensibles" per aconseguir aquest objectiu. Els objectes més àmpliament distribuïts es consideren, alhora, menys sensibles, tot i que les combinacions típiques d'aquests objectes en conjunts tancats poden oferir les proves necessàries per identificar el grup (Garašanin dins Babić i Tomović, 1996: 172). La manera d'enterrar, com una de les materialitzacions de la cultura espiritual més típica i més conservadora (Srejović 1979; Garašanin, 1979: 1), es considera un element rellevant de la identificació del grup, tant cronològicament com diacrònicament. No obstant això, en la valorització dels elements particulars hi apareixen diferències i incongruències que, en primer lloc, corresponen al resultat desitjat, de manera que, per exemple, en alguns casos, el tractament del cos del difunt es considera fonamental, mentre que la forma de les tombes i el ritual funerari es consideren característiques secundàries i variables. La manera d'enterrar, segons alguns autors, representa "l'esperit del poble i sovint [és] la seva única senyal" (Srejović, 1979: 79).

Sobre la base d'un mateix registre arqueològic, l'arqueologia prehistòrica sèrbia extreu

conclusions diferents i diverses interpretacions de la prehistòria dels Balcans centrals. Tot i que els principis bàsics de la identificació dels grups, de la seva distribució i de la determinació de la seva duració són els mateixos, alguns criteris d'identificació dels "paquets culturals" presenten diferències significatives. Aquesta situació ens avisa de la subjectivitat essencial de la definició de les semblances formals en la cultura material. Un conjunt de característiques de la identitat col·lectiva no es troba en "estat natural", perquè les característiques no estan agrupades. La decisió sobre quines característiques i de quina manera participen en el conjunt és una part del procés classificatori, que és un procés subjectiu de divisió d'un corpus ampli fins a elements indivisibles seguint uns criteris coherents i que serveix per sistematitzar el coneixement (Bogdanović, 1996: 6). La subjectivitat de la classificació es reflecteix en l'elecció d'elements clau de la comparació dels fenòmens o dels objectes i en l'elecció del camp de classificació. La decisió que dos objectes es puguin considerar idèntics és el resultat d'un seguit de regles acordades amb anterioritat (*ibid.*: 6-7) i l'equivalència es marca amb una etiqueta que resumeix tot el conjunt de les seves característiques.

De la interpretació dels períodes prehistòrics als Balcans centrals, es veu clarament que, sota l'etiqueta de "grup cultural", és a dir, de "cultura arqueològica", se suposen un conjunt de característiques que s'adscriuen a una identitat col·lectiva determinada. També s'hi observa que, fins i tot en els casos en què els dos models estan d'acord respecte de l'adscripció cultural d'un material arqueològic, sempre es remarquen les diferències, en l'opinió sobre la creació d'aquests grups, del seu caràcter essencial i de les seves relacions amb l'entorn contemporani.

### **L'evolució autòctona de les cultures prehistòriques (segons Dragoslav Srejović)**

El model autoctonista veu, als Balcans centrals, durant tota la prehistòria, una població biològica fixa que fonamenta la seva identitat

col·lectiva sobre l'origen comú i un territori matriu determinat; una població que resisteix els embats de situacions històriques favorables i desfavorables. Les cultures Protolpenski vir, Lepenski vir, Protostarčevo, Starčevo, Protovinča, Vinča, fins a la cultura Bosut-Basarabi, representen un seguit de diferents formes culturals d'una mateixa identitat, que, en les seves fases “proto”, es va consolidar i transformar, i va reaccionar així a les pressions externes, a les invasions i als períodes llargs d'ocupació. Aquestes comunitats, per molt llunyanes que fossin temporalment de la seva forma “original”, sempre “van saber tornar” als valors ancestrals. Aquests “valors ancestrals”, conjuntament amb l'origen comú i el territori matriu, o, com li agradava dir a Srejović (1981, 2001), la “terra ancestral”, constitueixen l'eix central de la seva identitat. Aquesta identitat és definida atemporalment i la seva identificació en diferents períodes es fa a partir de diferents conjunts de cultura material i, fins i tot, espiritual. En l'establiment d'aquesta cadena llarga tenen un rol decisiu els períodes “proto”, que lliguen aquestes característiques diferents en una identitat única i, alhora, expliquen com han tingut lloc les transformacions.

El model d'identitat col·lectiva que proposava Srejović suposa que l'expressió cultural de la identitat no és socialment homogènia. Investigant els períodes molt més antics que l'aparició de la societat estratificada, Srejović manté l'existència d'elements creatius i no creatius, és a dir, progressius i conservadors, que configuren l'estructura de tota identitat col·lectiva. Aquesta estructura dialèctica es pot reproduir localment i regionalment. L'avantguarda emana cultura i posseeix la clau del discurs, que manté la vitalitat de la identitat col·lectiva. Tot i que els elements conservadors, per defecte, preserven la tradició i es resisteixen als canvis, la seva capacitat de supervivència és reduïda, perquè la situació en la qual viuen canvia dinàmicament i requereix noves solucions socials. Des del moment en què en una comunitat preval l'element conservador, quan l'avantguarda perd embranzida i força, la comunitat esdevé “vulnerable”. En aquesta

idea podem reconèixer una lectura parcial de Claude Lévi-Strauss, que considera que en tota societat humana actuen simultàniament dues tendències oposades, que empenyen la generació de cultura i d'identitat col·lectiva. D'una banda, les forces conservadores fan un esforç en el manteniment de les relacions existents i en el manteniment i l'accentuació de la seva exclusivitat i, de l'altra, les forces progressives treballen per assolir la convergència i l'afinitat amb altres comunitats (Lévi-Strauss, 1969: 38). Això té com a conseqüència la transformació de la cultura i de la consciència de la identitat col·lectiva. Segons Lévi-Strauss, però, les forces conservadores tampoc no s'han d'entendre com a estàtiques, perquè la conseqüència involuntària de la seva actuació també és una cultura i una consciència de la identitat transformades. Les diferències i les semblances entre les comunitats humanes i entre les seves cultures canvien sota la influència d'aquestes dues tendències i, per tant, segons aquest autor, la noció de diversitat s'ha d'entendre com a categoria dinàmica (*ibid.*: 39). D'altra banda, la diversitat de les cultures i de les identitats no justifica l'observació aïllada de les comunitats particulars, perquè la diversitat no està relacionada amb l'aïllament del grup, sinó amb les relacions que els uneixen (*ibid.*: 40).

La diferència fonamental entre les reflexions de Lévi-Strauss sobre la relació dialèctica i sistèmica de les forces avantguardistes i conservadores i la lectura que en fa Srejović es troba en la comprensió mateixa dels canvis que són resultat d'aquesta relació; Srejović limita els canvis a aquells que es produeixen en la cultura i així explica el fenomen de les fases proto, en la història cultural dels grups ètnics, entesos estàticament. De tot això en podem concloure que en aquest model teòric se separen com a qüestions independents la qüestió de l'origen de la cultura i la de l'origen de la població, fet que permet la possibilitat que tots dos processos formatius es desenvolupessin de manera diferent. Per tant, segons aquest parer, un canvi en la cultura no significa un canvi en la identitat col·lectiva (ètnica), sinó una reacció adaptativa d'una població estable en

una àrea determinada a canvis de condicions vitals i a la influència del context geopolític. Tanmateix, aquesta opinió no permet el seu oposat lògic, és a dir, que la continuïtat de la cultura no significa una continuïtat de la identitat col·lectiva i, per tant, tampoc de la identitat ètnica.

### La difusió gradual i els processos d'etnogènesis (segons Milutin Garašanin)

D'altra banda, l'enfocament de M. Garašanin està, en gran mesura, influït per les teories constructivistes de la identitat i de l'etnicitat i té les seves analogies amb la teoria de la fluïdesa i de la flexibilitat de la identitat ètnica en l'escala cronològica proposada per Leach (1954) i desenvolupada posteriorment per F. Barth (1969). Malgrat aquestes analogies, queda clar que Garašanin i altres arqueòlegs que van compartir el seu punt de vista no van abandonar, en cap moment, el marc historico-cultural que el mateix Garašanin havia introduït en l'escena acadèmica de l'arqueologia sèrbia els anys cinquanta del segle xx. Segons Garašanin, en els períodes precedents a l'edat del bronze no es pot parlar de grups ètnics (Garašanin, 1988), perquè la "consciència" de pertinença a una comunitat extensa a partir de la qual es constitueix la identitat no es pot assolir en una societat enfocada a un espai local limitat, enfocament determinat per la forma que prenen les estratègies de subsistència, com és el cas de les societats agrícoles neolítiques. Hem vist que la consciència a què Garašanin fa referència com a obstacle per establir la identitat en espais extensos és una condició bàsica proposada per la teoria constructivista perquè es pugui parlar d'identitat i que aleshores es parla de la identitat com a categoria d'adscripció subjectiva (Barth, 1969; Rowlands, 1994: 132; Jones, 1997: 71; Díaz-Andreu i Lucy, 2005, entre d'altres). En cada fase de la prehistòria i, especialment, en els períodes transitoris, Garašanin veu substrats a partir dels quals es desenvoluparan sempre noves formes culturals i noves identitats mitjançant la interacció en àrees extenses. El difusionisme, en la variant de Garašanin, no és l'expansió de comunitats



fixes amb una identitat estàtica ni l'expansió de les seves normes culturals, sinó un moviment d'idees i de persones, una barreja dinàmica i una interacció. El neolític és el període en què la cultura material s'expandeix uniformement i sense obstacles en àrees geogràfiques vastes, però aquesta expressió cultural no reflecteix, al mateix temps, una consciència de comunitat. Aquest enfocament separa la identitat col·lectiva de la cultura material, tot i que no representa un obstacle per a la interpretació tradicional de les cultures arqueològiques com a grups, és a dir, com a entitats específiques. Garašanin pensa que les condicions per crear grups ètnics no es donen fins a l'edat del ferro, quan la mobilitat de la població esdevé més dinàmica, i l'estratificació i l'organització de la societat indiquen la necessitat de reunió al

**Estatueta de fang cuit, que podria representar algun tipus de deïtat de la llar, corresponent a la cultura Vinča (Sèrbia). 2009. (CC BY-SA 3.0).**

voltant d'identitats comunes i la necessitat de diferenciació respecte dels altres (Garašanin, 1988: 10). Aquesta opinió es justifica per la reducció dels conjunts de cultura material que ara s'estenen en territoris molt més petits i que pateixen canvis més ràpids que els del període neolític. La creació de grups ètnics (etnogènesi), segons aquest model teòric, és un procés en el qual els substrats creen sempre nous grups ètnics a través de la dinàmica de fusió-fissió. Els prehistoriadors serbis que accepten el model de l'etnogènesi dels il·liris proposat per A. Benac l'any 1964 consideren que les fases d'aquest procés estan lligades a un espai determinat. Els elements d'origen forà que, per exemple, participen en la formació del substrat pratribal no es consideren prototribals a l'espai des del qual suposadament van venir i en el temps en el qual se suposa que van habitar allà. Això voldria dir que el procés etnogènètic és vertical i continuat si no s'observa una fissura clara en el desenvolupament de la cultura que pugui significar una substitució total de la població en aquell espai determinat. Segons aquest model teòric, la variació en la cultura representa una variació en la identitat col·lectiva, és a dir, ètnica.

### Quan dic ètnia, vull dir...

La utilització, sovint confusa, del terme ètnia i d'altres termes de classificació i d'identificació de les comunitats humanes, com per exemple *tribu*, *grup etnocultural*, *grup cultural*, *cultura*, *poble*, apunta a l'absència d'un concepte coherent i justificat teòricament al darrere d'aquests termes i d'altres similars. Per aquesta raó tampoc no podem esperar que els models construïts sobre aquestes bases feblement definides, o fins i tot no definides, siguin prou coherents. Per exemple, respecte a la situació de les àrees del nord de la cultura de Vinča —on, segons la interpretació dels arqueòlegs serbis, a finals de la primera fase, aquesta cultura va ser substituïda pel grup Potiska, però en la fase següent els elements de les dues cultures es van barrejar— Garašanin diu: “Avui encara és prematur dir quines són les implicacions d'aquesta observació en el sentit ètnic” (1984: 59). Tot seguit, Garašanin proposa que aquest problema “ètnic” es

pot solucionar mitjançant excavacions “en molts jaciments en aquesta àrea, amb una determinació segura dels conjunts tancats i amb una anàlisi estadística dels materials”. D'aquesta interpretació sobre la desfeta de la cultura de Vinča i d'altres fenòmens que interpreta Garašanin (1973: 113; 1979: 205) es pot concloure que per a ell els portadors de la cultura són grups ètnics també en el neolític i que es poden determinar a base d'una gran mostra estadística de cultura material, que, d'una banda, no encaixa amb la seva opinió que no es pot parlar de grups ètnics abans de l'edat del ferro, però, de l'altra, es correspon amb la suposició de connexió entre cultura i grup ètnic, és a dir, amb la suposició que els canvis en la cultura signifiquen canvis en la identitat col·lectiva.

Els dos enfocaments oposats: *Els grups ètnics existeixen* vs. *Els grups ètnics esdevenen* sempre es tornen a trobar sota la teulada del paradigma comú. Tant si els grups existeixen com si esdevenen, l'objectiu de l'arqueologia és identificar-los i analitzar-los partint del mètode tipologicocronològic, ubicar-los en el temps i en l'espai i congelar-los en unes taules tipològiques. Una vegada col·locades al “seu lloc”, aquestes identitats subjectives només es poden separar addicionalment en les fases i les variants espacials, però sense fragmentar la seva suposada unitat. No es va parar prou atenció al fenomen del lllindar com a zona en la qual es defineix una identitat respecte de l'altra, com va postular Barth (1969). En la interpretació de la prehistòria dels Balcans centrals, enlloc del lllindar, es busquen línies frontereres de grups específics, és a dir, d'identitats culturals o ètniques, i aquestes fronteres no defineixen la identitat col·lectiva, sinó que només n'estableixen el territori. Les àrees on apareixen elements de dues cultures diferents, però veïnes, s'interpreten com a “àrees conflictives”, com a “intrusions” i “penetracions”, o com a zones de barreja i de lligams propers entre cultures, és a dir, entre entitats ètniques, barreja que només dificulta la definició de les seves fronteres (Garašanin, 1973: 19). La delimitació del territori que “pertany” al grup cultural/ètnic és un procediment que

correspon a la identificació del mateix grup a partir de la similitud estilística i formal del material arqueològic moble i immoble. La confecció de mapes tipus que s'ha mantingut fins als nostres dies com un mètode analític i interpretatiu indubtablement útil, en l'arqueologia prehistòrica sèrbia, s'ha mantingut en funció de la demarcació de l'extensió i de la delimitació d'un territori determinat [fig. 1 i 2]. L'equivalència *unitat estilística/formal* = *unitat cultural/ètnica* també es refereix a la unitat territorial: *distribució d'estil* = *distribució de cultura* = *distribució d'un grup ètnic* = *territori del grup ètnic*.

Segons Srejović, en les primeres fases del neolític antic els grups etnoculturals estaven separats per unes franges extenses de “terra de ningú” i el seu desenvolupament era autònom (Srejović, 1981: 18). D'aquesta manera, els territoris es defineixen com a nuclis, sense fronteres exteriors o sense fronteres compartides, i l'extensió geogràfica del nucli depèn de la situació demogràfica del grup determinat. Srejović opina que, precisament, les condicions demogràfiques van ser la causa de “l'establiment de fronteres rígides entre els grups etnoculturals en la segona meitat del V mil·lenni”, moment a partir del qual els grups no es poden expandir lliurement i no poden reprendre l'equilibri demogràfic mitjançant l'expansió i la colonització de nous territoris (*ibid.*: 23).

Tant si en la base de la interpretació tenim el model estàtic com el dinàmic de la identitat, el territori dels grups ètnics de l'edat del ferro tardana es projecta com una unitat més o menys tancada i homogènia amb el seu propietari col·lectiu. El territori és tancat per fronteres geogràfiques precises i se sobreentén que aquestes fronteres coincideixen amb la distribució de la cultura. En aquest sentit, l'aparició d'elements culturals “estrangers” fora de les “seves” fronteres, és a dir, fora del territori que li “pertany”, s'interpreta com a zona de contacte intensiu, però, en aquest cas, també, com a zona de contacte entre dos grups ètnics conscientment tancats cadascun en la seva identitat col·lectiva i marcats pel territori

que es troba darrere de la zona de contacte i que està definit mitjançant un conjunt de la cultura material. Aquests casos s'interpreten gairebé per defecte, com a expansió d'un grup ètnic en detriment d'un altre, és a dir, com a conquesta de territori aliè.

### Continuitat i discontinuitat

L'explicació que la identitat col·lectiva, inclosa l'etnicitat, és una qüestió de consciència de la comunitat, és a dir, un fenomen social, suposa una reconfiguració permanent de les referències i de l'aproximació al passat de la comunitat. Quan es tracta de la recerca dels períodes prehistòrics i dels fenòmens en els quals es detecta la durada estable de la cultura (material) o una dinàmica evolutiva clara, la qüestió de la continuïtat de la identitat no es planteja com una problemàtica. Per tant, la consciència de la identitat col·lectiva es considera immutable mentre la comunitat estudiada, subjectivament reunida al voltant de la unitat tipològica de la cultura material, manté les mateixes formes, o lleugerament modificades, de vaixelles, eines, armes, hàbitat i tomba. La continuïtat es qüestiona quan en la cultura material s'observen grans viratges, canvis dràstics en la tecnologia i en els conceptes estètics. La qüestió de la continuïtat al llarg de la prehistòria dels Balcans centrals apareix en aquells períodes de transició, quan tenen lloc canvis fonamentals: paleolític/mesolític, mesolític / neolític antic, neolític mitjà / neolític tardà, neolític final / eneolític, eneolític / edat del bronze. Durant el neolític, l'edat del bronze i l'edat del ferro, els canvis van ser més freqüents i geogràficament més restringits que en els períodes anteriors. La identitat de les comunitats prehistòriques en l'arqueologia sèrbia s'estudia bàsicament en aquests moments claus. La transició del mesolític al neolític antic als Balcans centrals va estar marcada per un canvi de cultures, marcades com a Lepenski vir i Starčevo. Els enfocaments de les aproximacions autoctonistes i difusionistes respecte d'aquest canvi estan enfrontades irreconciliablement. Mentre que Garašanin, en un canvi radical de cultura (adquisició d'aliment *vs.* producció d'aliment) i de religió, hi veu discontinuïtat de la iden-

titat col·lectiva malgrat la participació molt probable de la població autòctona, Srejović troba que la població autòctona ha portat tota sola aquests canvis i que, tot i el flux de la població estrangera i malgrat la transformació cultural, la continuïtat de la identitat col·lectiva és indubtable.

L'antropologia física ha afegit la seva aportació a aquest debat seguint els canvis en les sèries osteològiques del període de transició entre el mesolític i el neolític antic. Segons els resultats de la recerca de la sèrie de Vlasac i Lepenski vir, Menk i Nemeskeri (1989: 531, 537) conclouen que la microevolució i els canvis ecològics són arguments insuficients per explicar la gracilització de gran abast. Segons els seus resultats, aquí es tracta, sens dubte, de població d'origen forà que, durant el llarg període transitori, va viure al costat de la població autòctona i la va substituir gradualment i progressivament.

### Els ponts

Ens aturarem una mica més en la problemàtica de la continuïtat en la interpretació de la prehistòria dels Balcans centrals com una de les qüestions de més sensibilitat, no només en el sentit del coneixement arqueològic, sinó també en el sentit de participació d'aquest coneixement en el discurs nacional.

Segons el model de difusió i de migració, en cadascun dels períodes específics marcats per canvis culturals i econòmics importants, s'estan creant identitats noves amb una participació variada d'elements autòctons i migratoris. D'aquesta manera, el grup de Starčevo és una identitat nova respecte del grup de Lepenski vir i el grup de Vinča és una identitat nova respecte del grup de Starčevo. Aquí la continuïtat de la identitat s'interromp nombroses vegades i en les perioditzacions proposades no es troben les fases proto.

El parer segons el qual totes les fites del període del neolític tardà són resultat del geni de la població indígena no només representa l'establiment d'un lligam "genètic" entre els portadors de les cultures de Vinča i de Starčevo,

sinó que, d'aquesta manera, se supera un grau més en l'establiment de la continuïtat ètnica als Balcans centrals. Si connectem a través del temps tota la cadena de grups etnoculturals successius considerats "genèticament" relacionats, obtenim un seguit que travessa milers d'anys i lliga els dacomisis<sup>7</sup>, els tribals i els dardanis de l'edat del ferro, no només amb les seves formes d'existència proto-, pra- i pre-, sinó també amb les successives cultures neolítiques i mesolítiques. Les connexions entre les cultures en la interpretació de la prehistòria sempre han estat problematitzades per separat, lligant parelles consecutives, i d'aquesta manera la cadena "genètica" entre els dacomisis i els lepènics no s'ha proposat enlloc explícitament. El que és important en la teoria autoctonista del desenvolupament cultural als Balcans centrals és no permetre en cap moment de la prehistòria que als potencials anatòlics o a qualsevol altre potencial humà forà se'ls considerés com a portadors de cultura. La cultura d'aquesta regió és una expressió continuada d'una identitat etnocultural antiquíssima; no té lloc una substitució de població ni un canvi d'identitat col·lectiva en les comunitats d'aquesta àrea; tots els canvis observables van ser resultat de l'adaptació a les condicions modificades de l'existència i resultat de la lluita per la supervivència de la comunitat.

D'aquesta continuïtat Srejović n'extreu uns missatges profunds per als habitants actuals d'aquestes àrees:

"Sèrbia és una terra noble i benvolent amb l'home. El seu territori, en diferents moments, va marcar el centre del món civilitzat i sovint va ser progenitor de gent i d'idees que van influir decisivament en la història econòmica, cultural i política d'Europa. Sèrbia també va conèixer moments de desert gèlid sense albirar cap llum a l'horitzó, però aquests períodes, per sort, sempre van ser anul·lats per períodes, llargs o curts, il·luminats per la grandesa de l'esperit humà, plens de proves de la interminable força de creació i d'humanitat. En aquest passat gran i noble, present permanentment al voltant nostre i dins de nosaltres mateixos, hi ha anticipada la

### 7

Terme utilitzat en arqueologia sèrbia per designar una població que dona origen a dacis (antics habitants de la Dàcia, que actualment correspondria amb Romania, Moldàvia i parts de Bulgària, Sèrbia, Hongria i Ucraïna), i a misis (poble que habità la regió de Mísia, a l'Àsia menor).

millor part dels nostres destins i de totes les nostres grans idees” (Srejović, 2001:1).

Però no hem de confondre l'autoctonisme de Srejović o, com una vegada va dir B. Brukner (1998: 28), el seu “balcanocentrisme” amb l'anomenada “escola sèrbia autoctonista de Milojević”, paradigma de la paraciència neoromàntica sèrbia. Tot i que l'opinió de Srejović era que, en els esdeveniments transcorreguts al llarg de la prehistòria dels Balcans centrals, la participació decisiva va ser la de la població autòctona —és a dir que, durant aquest llarg període, aquí cal tenir en compte la continuïtat d'una comunitat etnocultural—, també rebutjava categòricament que aquesta continuïtat es pugui relacionar amb la “saga” sèrbia. Srejović, de la mateixa manera que la majoria d'arqueòlegs serbis d'aquella època, estava disgustat amb l'auge del nacionalisme ètnic agressiu:

“[...] De sobte afirmem que els serbis són el poble més antic en el món [...]. Amb orgull constato que la nostra arqueologia no es troba en aquesta eufòria [...]” (Srejović, 1996: 64).

Mentre aquesta dada important, malauradament, és oblidada i obviada per alguns arqueòlegs que es consideren a si mateixos seguidors del professor Srejović, en la paraciència, aquest parer seu s'anota i es qualifica de “mala educació acadèmica”. Així, per exemple, hom pot llegir algunes ratlles de crítica ofesa entre un caos de paraules i frases que la “professora” Olga Lukovic-Pjanović ha col·locat en la seva obra de dos volums *Srbi, narod najstariji* (Els serbis, el poble més antic):

“[...] Dragoslav Srejović ha trobat oportú defensar-se [...] la gent no té dret a impedir a altres investigadors lligar els resultats de les seves troballes amb el que ells mateixos han trobat de la manera que sigui. Ara bé Srejović, en lloc d'estar content per això i en lloc d'allargar la mà d'amistat a tothom qui lluita per la veritat, intenta devaluar el treball d'altres persones amb ironia [...] La seva declaració que no va afirmar mai que a Lepenski vir hi van viure serbis sembla un oportunisme [...]” (Lukovic-Pjanović, 1990: 177).

Des de l'anàlisi de la posició social i del discurs de l'arqueologia prehistòrica sèrbia, queda clar que les seves possibilitats d'influir socialment eren escasses (Bogdanović, 2011: 145-147; 370-390). És errònia l'opinió que les interpretacions de l'arqueologia acadèmica sèrbia van incitar les orgies nacionalistes i que van estar guiades per la política de Slobodan Milošević, tal com alguns autors, entre els quals hi ha Timothy Kaiser (1995), van voler mostrar. A part dels treballs científics publicats, que mereixen una lectura molt més atenta i no tendenciosa, cal esmentar que tots els manifestos i totes les peticions contra les guerres i la política nacionalista de Slobodan Milošević van ser signats per la majoria d'arqueòlegs, entre ells, de la part dels més influents i de més prestigi, Milutin Garašanin, Dragoslav Srejović, Nikola Tasić i d'altres. El binomi arqueologia/nacionalisme no es pot esborrar completament, però hem de fer un esforç de rigor per situar-lo en un lloc encertat. ■

## BIBLIOGRAFIA

**Arandelović-Garašanin, D.** (1954) *Staćevačka kultura*, Ljubljana.

**Babić, S.** (2002) “Still innocent after all these years? Sketches for a social history of archaeology in Serbia”. Dins Biehl, P.F.; Gramsch, A.; Marciniak, A. (ed.) *Archaeology in Europas: Geschichte, Methoden*

*und Theorien / Archaeologies of Europe: History, Methods and Theories*, 309-322. Tübinger Archäologische Taschenbücher, Band 3.

**Babić, S.** (2006) “Archaeology in Serbia - A Way Forward?”. Dins Tasić, N.; Grozdanov, C. (ed.) *Homage to Milutin Garašanin*, 655-659. Belgrad: Acadèmia Sèrbia de les Ciències i les Arts.

**Babić, S.** (2009) “Jezik arheologije II”, (o bé: “kako sam preživela promenu paradigme”), *Etnoantropološki problemi*, vol. 4, br. 1, 123-132.

**Babić, S. i Tomović, M.** (1996) *Milutin Garašanin. Razgovori o arheologiji*, Belgrad: 3T.

**Barth, F.** (1969), “Introduction”. Dins: F.Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, Oslo: Universitetsforlaget.

**Benac, A.** (1964) “Prediliri, Protoliri, Prailiri”, *Simpozijum o teritorijalnom i hronološkom razgraničenju Ilira u praistorijsko doba*, vol.

1, 59-95. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti BiH, Centar za balkanološka ispitivanja.

**Benac, A.; Čović, B.** (ed) (1983) *Praistorija Jugoslavenskih Zemalja, knjiga IV. Bronzano doba*, Sarajevo: Svjetlost.

**Benac, A.; Garašanin, M.; Srejić, S.** (1979) "Zaključna razmatranja". Dins A. Benac (ed.) *Praistorija jugoslavenskih zemalja II. Neolitsko doba*, Sarajevo: ANUBiH, Centar za balkanološka ispitivanja.

**Bogdanović, I.** (1996) *Pristup modelu klasifikacije bronzanih predmeta srednjeg bronzanog doba u Srbiji*. Treball de recerca de màster, Universitat de Belgrad, no publicat.

**Bogdanović, I.** (1998) "L'arqueologia a Sèrbia", *Cota Zero*, 14, Vic, 100-104.

**Bogdanović, I.** (2005) *Els Balcanes*, Barcelona: Editorial UOC.

**Bogdanović, I.** (2011) *La instrumentalització del passat en el present. La construcció de les identitats col·lectives dels Balcanes centrals en la història de l'arqueologia sèrbia*. Tesi doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, (no publicat).

**Bogdanović, I.** (2019) *Los procesos balcánicos. Entre la integridad territorial de los Estados y la libertad de los pueblos*, Barcelona: Salvat.

**Bogdanović, S.** (1978) "Mihailo Valtrović i Dragutin Milutinović kao istraživači srpskih starina". Dins Gvozdenović, N. (ed.) *Izlozi Srpskog učenog društva*, 7-90. Belgrad: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.

**Brubaker, R.** (2004) *Ethnicity without groups*, Cambridge Ma. - Londres: Harvard University Press.

**Brukner, B.** (1968) *Neolit u Vojvodini*, Belgrad - Novi Sad: Arheološko društvo Jugoslavije, Vojvodjanski muzej.

**Brukner, B.** (1998) "Rani neolit Balkana (Srbije) u istraživanjima Dragoslava Srejića [The Early Neolithic of the Balkans (Serbia) in the works of Dragoslav Srejić]". Dins Tasić, N (ed.) *Rad Dragoslava Srejića na istraživanju praistorije centralnog Balkana*, 27-31.

Kragujevac: Centar za naučna istraživanja SANU i Univerziteta u Kragujevcu.

**Čović, B.** (1983) "Regionalne grupe ranog bronzanog doba". Dins Benac, A.; Čović, B. (ed.) *Praistorija jugoslavenskih zemalja IV. Bronzano doba*, 114-190. Sarajevo: Svjetlost.

**Díaz-Andreu, M.; Lucy, S.** (2005) "Introduction". Dins Díaz-Andreu, M.; Lucy, S., Babić, S.; Edwards, D. N. (ed.) *The archaeology of Identity. Approaches to gender, age, status, ethnicity and religion*, 1-12. Londres: Routledge.

**Galaty, M. L.** (2011) "Blood of Our Ancestors: Cultural Heritage Management in the Balkans". Dins Silverman, Helaine (ed.) *Contested Cultural Heritage Religion, Nationalism, Erasure, and Exclusion in a Global World*, 109-112. Nova York: Springer.

**Garašanin, M.** (1973) *Praistorija na tlu SR Srbije (I-II)*, Belgrad: Srpska Književna Zadruga.

**Garašanin, M.** (1979) "Centralnobalkanska zona". Dins Benac, A. (ed.) *Praistorija jugoslavenskih zemalja II. Neolitsko doba*, Sarajevo: ANUBiH, Centar za balkanološka ispitivanja.

**Garašanin, M.** (1988) "Formation et origines des Illyriens". Dins Garašanin, M. (ed.) *Iliri i Albanci [Les Illyriens et les Albanians]*, 81-144. Belgrad: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti.

**Garašanin, M.** (1984) "Uvod", "Vinča i vinčanska kultura u neolitu jugoistočne Evrope". Dins Čelić, S. (ed.) *Vinča u praistoriji i srednjem veku*, 5-10, 57-65. Catalogue d'expositions. Belgrad: Galerija Srpske Akademije Nauka i Umetnosti.

**Jones, S.** (1997) *The Archaeology of Ethnicity. Constructing identities in the past and present*. Londres - Nova York: Routledge.

**Jovanović, B.** (1969) "Chronological Frames of the Iron Gate Group of the Early Neolithic Period", *Archaeologica Jugoslavica*, 10, 23-38.

**Kaiser, T.** (1995) "Archaeology and ideology in southeast Europe". Dins Kohl, P. L.; Fawcett, C. (ed.) *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, pp. 99-119. Cambridge: Cambridge University.

**Klejn, L.** (1993) *La arqueologia soviética. Historia y teoría de una escuela desconocida*, Barcelona: Crítica.

**Luković-Pjanović, O.** (1990) *Srbi... narod najstariji*, Belgrad: Dosije.

**Menk, R.; Nemeskéri, J.** (1989) "The Transition from Mesolithic to Early Neolithic in Southeastern and Eastern Europe: an anthropological outline". Dins Hershkovitz, I. (ed.) *People and Culture in Change*, 531-539. Oxford: BAR International, series 508(ii).

**Milosavljević, P.**, 2006, *Srpska pisma*, Banja Luka: Besjeda

**Novaković, P.** (2007) "The present makes the past: the use of archaeology and changing national identities in former Yugoslavia". Dins Rieckhoff, S.; Sommer, U. (ed.) *Auf der Suche nach Identitäten: Volk-Stamm - Kultur - Ethnos*, vol. 8-9. Desembre del 2000, 181-192. Internationale Tagung der Universität Leipzig. BAR International, series 1705. Oxford: Archaeopress.

**Palavestra, A.** (1994) "Balkanology, archaeology and long-term history", *Balkanica*, XXV (1), 83-98.

**Palavestra, A.** (2011) *Kulturni konteksti arheologije*, Belgrad: Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.

**Pešić, V.** (2002) "Rat za nacionalne države". Dins Popov, N. (ed.) *Srpska strana rata. Trauma i katarza u istorijskom pamćenju*, 29-86. Belgrad: Samizdat Free B92.

**Renfrew, C.** (1996) "Prehistory and identity of Europe, or, don't let's be beastly to the Hungarians". Dins Graves-Brown, P.; Jones, S.; Gamble, C., (ed.) *Cultural Identity and Archaeology. The Construction of European Communities*, 125-138. Londres - Nova York: Routledge.

**Rowlands, M.** (1994) "The politics of identity in archaeology". Dins Bond, G. C.; Gilliam, A. (ed.) *Social construction of the past. Representation as power*, 131-143. Londres: Routledge.

**Srejić, D.** (1979) "Pokušaj etničkog i teritorijalnog razgraničenja starobalkanskih plemena na osnovu načina sahranjivanja" [Un essai de délimitation ethnique et territo-

riale des tribus paléobalkaniques, basé sur la manière d'enterrer]. Dins Garašanin, M. (ed.) *Sahranjivanje kod Ilira [Rites d'inhumation chez Illyriens]*, 79-83 [83-87]. Belgrad: Srpska Akademija Nauka i Umetnosti i Balkanološki institut SANU.

**Srejić, D.** (1981) "Drevne kulture na tlu Srbije i antičko nasljeđe". Dins Ćirković, S. (ed.) *Istorija srpskog naroda, prva knjiga: Od najstarijih vremena do Maričke bitke (1371)*, vol. I, 3-65. Belgrad: Srpska Književna Zadruga.

**Srejić, D.** (ed.) (1992) *Archaeology and natural sciences*. Belgrad - Novi Sad: Acadèmia Sèrbia de les Ciències i les Arts.

**Srejić, D.** (1996) *Traganja i otkriva Dragoslava Srejića*. Conversa de video M. Jevtic. Belgrad: Orfelin.

**Srejić, D.** (2001) "Kad smo bili kulturno središte sveta". Dins Jović, V. (ed.) *Dragoslav Srejić - Poruke prošlosti. Izabrani članci i studije*, Belgrad: Ars Libri i Kremen (edició digital): [https://www.rastko.rs/arheologija/srejić/ds-rejovic-srediste\\_c.html](https://www.rastko.rs/arheologija/srejić/ds-rejovic-srediste_c.html) [Consulta: 5 febrer 2020]).

**Tasić, N.** (1974) "Starije gvozeno doba". Dins Brukner, B.; Jovanović, B.; Tasić, N. *Praistorija Vojvodine, 257-275*. Novi Sad: Institut za izučavanje istorije Vojvodine i Savez arheoloških društava Jugoslavije.

**Tasić, N.** (1995) *Eneolithic cultures of Central and Western Balkans*. Belgrad: Institute for Balkan Studies SASA i Publishing House Draganić.

**Lévi-Strauss, C.** (1969) [1952] *Raça i història*, Barcelona: Edicions 62.

**Leach, E.** (1964) [1954] *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Londres: Athlone.

**Luković-Pjanović, O.** (1990) *Srbi... narod najstariji*. Belgrad: Dosije.

**Trigger, B.** (1989) *A history of archaeological thought*. Cambridge: Cambridge University Press.





### Domenico Branca

ACADEMIA AUSTRIACA DE CIÈNCIES

Doctor en antropologia social i cultural per la Universitat Autònoma de Barcelona, és investigador postdoctoral a l'Institute for Interdisciplinary Mountain Research (Acadèmia Austríaca de Ciències), a Innsbruck, en el marc del projecte *Periurban form in the Peruvian Andes. Peasant perception and performance*. És membre del grup de recerca AHCISP de la UAB i del grup Ciutadanes de l'Institut Català d'Antropologia.

# Sobre la nació aimara



## Introducció

A partir de la dècada dels vuitanta, alguns autors van teoritzar—en termes i amb gradacions diverses—el final de l'estat modern. La globalització, aquesta força que emergia d'un món cada vegada més connectat i, per això, més petit, hauria acabat abans o després amb els vells llaços ètnics i les antigues lleialtats locals (Padgen, 2002) que, d'acord amb aquests discursos,

ja no haurien tingut cabuda en la nova configuració socioeconòmica política i cultural. Tanmateix, aquestes interpretacions s'anaven desenvolupant en un context en el qual, al contrari, anaven ressorgint, i construint-se *ex novo*, identitats ètniques i reivindicacions separatistes (Smith, 1984). En les ciències socials, en la dècada dels vuitanta es van publicar treballs capitals sobre el nacionalisme (Anderson, 1983; Gellner, 1983; Hobsbawm 1990), testimoni d'un interès sincrònic en el fenomen; va ser en aquest mateix període que els estudis ètnics van començar a dotar-se

**Rètol ingressant a la ciutat d'Ilave, Perú (2013).**

DOMENICO BRANCA

**Paraules clau:** identitats socials; nació; aimara; Puno; Perú

**Palabras clave:** Identidades sociales; nación; Aymara; Puno; Perú

**Keywords:** Social identities; nation; Aymara; Puno; Peru

d'un aparell teòric cada vegada més sofisticat (Glazer i Moynihan, 1975; Connor, 1978; McKay i Lewins, 1978). I va ser també en aquest període que es va assistir a l'enfortiment de les teories postcoloniales i dels *subaltern studies* (Said, 1978). És evident, doncs, que les interpretacions optimistes sobre la desaparició de les instàncies separatistes xocaven amb l'ebullició etnicoidentitària a diferents parts del món.

En el cas llatinoamericà, el llarg i accidentat recorregut de les construccions etnicoidentitàries –encara que amb l'ocupació d'un lèxic i d'unes categories molt diverses al llarg del temps– és un tema de llarga durada. A aquestes construccions van contribuir-hi sens dubte les avantguardes literàries dels anys vint, els agents de les quals van aconseguir construir xarxes que connectaven llocs tan distants com Buenos Aires i Quito, Lima i Ciutat de Mèxic (De la Cadena, 2007). El protagonista era l'"indi", el personatge comú a tot el continent al voltant del qual va ser possible articular un discurs sí continental però també declinat localment. Aquest "indi" havia de representar, alhora, el caràcter peculiar d'Amèrica, d'una banda, i l'emblema de la construcció de les nacions –i de les identitats locals– de l'altra. Els Andes van ser un dels centres d'aquest rescat. Cusco, La Paz, Quito, Arequipa, Puno van veure en les dècades dels vint i trenta el naixement de nombroses revistes d'avantguarda els animadors de les quals eren, en la seva aclaparadora majoria, intel·lectuals "mestissos"



que van aconseguir trencar amb la tradició hispanitzant i criolla i introduir a les seves obres –assagístiques, poètiques, etnogràfiques– l'"indi" com a personatge principal, i l'espai andí com a lloc físic, cultural i estètic de la seva presència.

**Portada de la revista avantguardista de Cusco Kosko (2014).**

ARXIU MUNICIPAL DEL CUSCO

Aquest article sorgeix de la reflexió sobre el concepte de *nació aimara* al Perú contemporani a partir d'una investigació etnogràfica duta a terme al departament de Puno (Perú). Després de mostrar com aquest concepte ha anat adquirint diferents significats al llarg de les èpoques, s'analitza com les i els actors socials fan servir i entenen els conceptes polítics d'*identitat* i *nació aimara* que, sobretot a partir dels anys 2000, han entrat a formar part del debat polític de Puno i s'han tornat centrals en els discursos etnicoidentitaris actuals.

*Este artículo surge de la reflexión sobre el concepto de nación aimara en el Perú contemporáneo a partir de una investigación etnográfica llevada a cabo en el Departamento de Puno (Perú). Tras mostrar cómo este concepto ha ido adquiriendo diferentes significados a lo largo de las épocas, se analiza cómo las y los actores sociales emplean y entienden los conceptos políticos de 'identidad' y 'nación aimara' que, sobre todo, a partir de los años 2000 han entrado a formar parte del debate político de Puno, volviéndose centrales en los discursos étnico-identitarios actuales.*

Starting from an ethnographic research carried out in the the Department of Puno (Peru), this article aims to reflect on the contemporary concept of Aymara nation. After showing how this concept has acquired different meanings throughout the history, it is analyzed how the social actors use and understand the political concepts of 'identity' and 'Aymara nation', which, especially since the 2000s, have become central to current ethnic-identity discourses of the political debate in Puno.

L'indigenisme no va ser, en absolut, un moviment homogeni; en la seva història es poden trobar actituds més o menys radicals i més o menys originals. També, i tenint en compte les diferències, enfocaments més o menys primordialistes però, en general, paternalistes. Tanmateix, en un país com el Perú on la disciplina antropològica va anar gestant-se per influxos tant interns com externs—d'una banda, el folklore; de l'altra, la influència de l'escola francesa i nord-americana—l'indigenisme va donar un impuls essencial en una primera etapa de reivindicació de l'indígena en termes positius.

Encara fins al 1969, data simbòlica i línia divisòria en la història del Perú, l'estructura economicopolítica del país s'apropava a la d'un règim semifeudal. La terra estava en mans d'uns quants latifundistes, “blancs” i “mestissos” que imposaven periòdicament als camperols indígenes formes de treball obligatori a les seves hisendes. Es tractava d'una societat eminentment rural en la qual l'accés al control de la terra i a l'educació estava rígidament reglamentat i controlat sota divisions ètniques, de classe i de gènere. Tanmateix, les migracions massives de les zones rurals andines cap a les capitals departamentals, i sobretot cap a Lima, començades en la dècada dels quaranta i intensificades en les successives, van anar redissenyant el rostre del país. L'accés més gran a l'educació i el final del sistema semifeudal determinat per la Reforma Agrària de Juan Velasco Alvarado (1969), van comportar canvis d'època. Al departament de Puno, els fills (gairebé sempre homes) de camperols quítxues i aimares, sovint becats per institucions vinculades amb l'Església catòlica, van poder estudiar a les escoles de la capital departamental i especialitzar-se a la Universitat Tècnica de l'Altiplà (com era encara coneguda l'actual Universitat Nacional de l'Altiplà), a Arequipa i Cusco o també a Lima. Molts van optar per carreres professionals vinculades al sector agropecuari, altres per les naixents carreres de ciències socials. La conjuntura historicopolítica era terreny fèrtil perquè sorgissin moviments reivindicatius de tall etnicidentitari, gràcies

també a les relacions estretes amb la veïna Bolívia, on emergien amb cada vegada més força fills de camperols o de migrants rurals que anaven conquerint espais polítics i de representació a La Paz.

De la mateixa forma, va ser a partir de la dècada dels setanta que l'antropologia andinista va començar a parar l'atenció cap al fenomen ètnic (Salomon, 1982). En el cas que interessa en aquest estudi, abans a Bolívia i després al Perú i Xile, la reivindicació identitària aimara va anar adquirint un paper cada vegada més important en les dècades successives.<sup>1</sup>

En un treball precedent, juntament amb Andrés Mauro Cruz Layme (2017)—llavors president de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA)— contextualitzem el naixement polític de la identitat aimara durant les dècades dels vuitanta i dels noranta (Branca i Cruz, 2017; també Pozo, 2015; Pilco, 2016; Branca, 2017). En aquest text<sup>2</sup> vull indagar el concepte de *nació aimara* al Perú contemporani, i analitzar la importància, per als subjectes que la reivindiquen, del sentit atribuït al terme *nació*. L'article està dividit en quatre apartats. En el primer, reflexiono sobre la història cultural del concepte de *nació aimara*; en el segon, descriu breument els subjectes que reivindiquen i (viuen) la identitat i la nació aimares. En el tercer apartat descriu alguns elements que les i els actors socials consideren part de la nació aimara, i en el quart discuteixo la idea de la memòria i el concepte d'*identitat narrada*.

### Nació aimara

El terme *nació aimara* és antic. A començaments de l'època colonial, era normal que cronistes, sacerdots i funcionaris colonials fessin servir el terme *nació* per designar un grup etnocultural específic.<sup>3</sup> En particular, sota aquesta rúbrica es tendia a agrupar conjunts que parlaven un mateix idioma. Si al segle XVII hi ha encara evidències del seu ús (Branca, 2016), aquest desapareix gairebé per complet al món andí als segles XVIII i XIX (Jackson, 1993; Branca, 2016, 2017).

#### 1

Per a una mirada sobre els antecedents sobre identitat i nació aimares a Bolívia, vegeu en particular Bracamonte (1976), Xoc (1992) i Albó (1986, 2002). Sobre els aimares xilens, González i Gavilán (1990) i González i Gundermann (1996). Per al cas peruà, Larico i Mamani (2008), Ayala (2009), Pilco (2009), Alanoca (2013), Pozo (2015) i Branca (2014, 2015, 2016, 2017, 2018).

#### 2

Les reflexions aquí presentades sorgeixen de la meua investigació etnogràfica doctoral a la ciutat de Puno i a les comunitats camperoles d'Ancasaya i Alpacollo, al districte d'Ilave, en el marc del projecte de tesi doctoral defensada a la Universitat Autònoma de Barcelona entre 2012 i 2016 (Branca, 2016) sota la direcció de Montserrat Clua i Fainé i Montserrat Ventura i Oller. El treball de camp va tenir una durada total de 13 mesos entre 2013 i 2016. Entre juny i agost del 2017, i desembre i gener del 2018-2019 vaig realitzar dues estades més al voltant de dos mesos per un total de 17 mesos al camp. Sobre la metodologia i les tècniques de recol·lecció de les dades fetes servir en la investigació, així com sobre una panoràmica del context etnogràfic més general, vegeu Branca (2017). Agraïxo a totes i tots els habitants i amics d'Ancasaya i Alpacollo haver-me ajudat, haver-me ensenyat i haver-me allotjat. Així mateix, agraïxo als meus amics i amigues a Puno, als membres de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA) la seva amable ajuda i la seva indispensable amistat.

#### 3

Per a una discussió sobre les fonts colonials i republicanes, vegeu Branca (2016).

En aquest últim període, és gradualment substituït per *raça*, en particular a la segona part del segle XIX. Hi ha evidències del seu ús a inicis del segle XX, sobretot en obres que reprenien fonts més antigues. Però el seu ús contemporani es remunta a la dècada de 1970, quan, d'allà endavant, anirà adquirint cada vegada més presència als espais regionals i nacionals abans de Bolívia i després de Xile i el Perú i serà, en aquest últim país, estretament vinculat amb la tasca de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA) (Branca, 2016, 2017; Branca i Cruz, 2017).

L'elecció de la veu *nació* en lloc, per exemple, de *poble* o *grup ètnic*, no queda tan clara. Podria suggerir-se, per exemple, que *poble*, d'una banda, està connotat ideològicament amb una visió esquerrana i, de l'altra, amb l'ús del terme amb referència a conjunts més amplis, com a poble peruà o bolivià. *Ètnia* o *grup ètnic* remet potser a un llenguatge massa especialitzat. *Nació* és, de fet, un concepte històricament utilitzat pels indígenes dels Estats Units i amb aquest significat pot haver passat a l'espanyol a través de traduccions de manuals i monografies en anglès, per després ser incorporat en el discurs polític de joves indígenes que cursaven estudis a les universitats sobretot a partir de la dècada dels setanta. Possiblement, hi pot haver també un component de desafiament, ja que al Perú *nació* és sinònim d'*estat*. A més, afirmar l'existència d'una nació (l'aimara) dins d'una altra nació (la peruana) té una càrrega evidentment reivindicativa.

Aquest terme, tanmateix, no és ni unívoc ni és fet servir per totes i tots els que s'autodefineixen com a aimares i, de fet, és més una elaboració nascuda en àmbit urbà (La Paz, Puno) i difosa per intel·lectuals amb fortes arrels rurals. El perfil d'aquests individus pot ser bastant heterogeni, encara que en general al Perú es tracta de persones nascudes en comunitats camperoles, que han cursat estudis superiors o universitaris —sovint en ciències socials i humanitats— i que produeixen textos sobre la idea de *nació* i *identitat aimara*.

Potser el terme *Aymar Marka* expliqui bé l'ús, sobretot entre alguns intel·lectuals aimares, del concepte de *nació* aplicat al seu etnònim. En *jaqi aru*, l'idioma amerindi parlat pel conjunt originari aimara, *marka* té la doble connotació de *poble*, entès com a agrupació habitativa, i de *volk*, en el sentit de població que comparteix un conjunt de pràctiques i normes socioculturals. En el primer vers d'un poema de Vicente Alanoca Arocutipa (2008: 32) es llegeix: “Ilave Markasa aymara marka”, traduïble com “Ilave, la nostra capital del poble aimara” o, també, “del territori aimara”. En el títol d'un conjunt d'assajos, *Aymar Marka/Nación Aymara*, José Luis Ayala (2009) tradueix la frase com “nació aimara”. Bertonio, en el seu *Vocabulario de la lengua aymara*, el 1612 definia *marka* com a “poble: Juli, Chuqyitu, Pumata, Axura, Jilawi marka: poble de Juli, Chucuito, Pomata, Ácora, Hilavi, etc.” (Bertonio, 2011: 407-408), sense ampliar la denominació als diversos grups que, segons ell sosté, integraven la “nació aimara”, és a dir, “la nació lupaca”, la “nació pacaje”, entre d'altres. Com s'ha vist, “nació, en els primers anys de la Colònia i fins al segle XVIII, es feia servir per anomenar conjunts més o menys homogenis assentats en un territori més o menys definit, en diversos casos corresponents a antigues jurisdiccions precedents a la invasió i consegüent reorganització socioterritorial ibèrica. La “nació aimara” era, abans que res, una manera d'anomenar grups lingüístics que parlaven *jaqi aru*, mantenint alhora una especificitat en la seva representació. De tota manera, aquest terme no era l'únic que es feia servir en la representació de l'alteritat per part de sacerdots i funcionaris colonials. Juntament amb *nació*, s'utilitzaven termes com *gent*, *naturals* i, per descomptat, *indis*. Després de la Revolució Francesa, *nació* passarà a indicar els estats nació, i ja no grups ètnics. Tanmateix, l'ús de termes com *nació indígena* va experimentar un nou auge a partir dels anys setanta del segle passat. Si d'una banda s'anava concretant el procés de “descolonització” a escala global, de l'altra començaven a sorgir moviments de tall ètnic, mentre que l'antropologia introduïa entre

els seus instruments analítics el concepte de *grups ètnics* (Barth, [1976] 1969). Llavors, *nació* va començar a ser aplicat a etnònims, amb què es reivindicava una legitimitat “nacional” per als que, de la nacionalitat legitimada, n’havien estat exclosos molt temps. Simbòlicament, en denominar-se *nació*, es desafiava un ordre constituït en el qual l’Estat coincidia amb la nació mateixa i viceversa.

### Els subjectes de la identitat i la nació aimara

Avui dia amb *nació aimara* no s’entén un moviment separatista que busca construir un estat independent sostraint territori a Bolívia, el Perú i Xile.

Es tracta, més aviat, d’un conjunt de discursos elaborats pels que he definit en un altre treball (Branca, 2017) com a “intel·lectuals”,<sup>4</sup> l’afany dels quals és visibilitzar l’existència—dins dels confins estatals de pertinença, encara que promovent també esdeveniments transfronterers— d’un conjunt de persones que es reconeixen i són reconegudes com a aimares, per la seva llengua, la seva biografia i història familiar, les seves pràctiques culturals i, també, pel seu fenotip. Tanmateix, a aquest grup cal sumar-hi també els que he definit com a “intermediaris i comuners i ciutadans” (Branca, 2017).

Vaig denominar “intel·lectuals” els individus que s’identifiquen com a aimares, majoritàriament homes, que produeixen, publiquen i difonen coneixement sobre la identitat i la cultura aimares. Generalment, tenen un estatus social alt—que no sempre coincideix amb l’econòmic—, i estudis universitaris realitzats en universitats nacionals o estrangeres. El lloc d’elaboració de les seves obres és normalment urbà, regional o nacional, i la seva relació amb el medi rural es renova en ocasió d’esdeveniments particulars com ara festes patronals, aniversaris de la comunitat o presentacions de caràcter cultural. Particularment a les comunitats, i en menor mesura a Puno, l’intel·lectual pot ser tàcitament criticat per viure a la ciutat, fet que el convertiria en *misti*, mestís i, per tant, ja no

més aimara. El seu estatus i poder adquisitiu, llavors, l’aproparien més a la figura de l’hisendat, al *q’ara*, que al *jaqi*. Tanmateix, i donada la permeabilitat de les fronteres entre l’urbà i el rural a la regió (Branca, 2019), és possible trobar “intel·lectuals” que també viuen al i del camp.

He definit com a “intermediaris” aquells individus, dones i homes, que generalment viuen una autoidentificació conscient quant a aimares i que difonen—de manera conscient o inconscient— coneixement sobre identitat i cultura aimares, al camp o a la ciutat. Es diferencien dels intel·lectuals per no produir o, més ben dit, no publicar saber en els mitjans normalment utilitzats, és a dir, llibres, articles en diaris i revistes regionals i blogs en línia, entre d’altres. Poden tenir, per exemple, estudis secundaris o universitaris, treballar com a professors rurals o ser estudiants. Es tracta de persones particularment actives en l’organització, participació i difusió d’esdeveniments relacionats amb cultura i identitat aimares. Viuen i treballen a la ciutat o a la comunitat vehiculant, als diferents espais, obres i idees (Branca, 2019).

Amb “comuners” o “ciutadans” he definit el grup més heterogeni, tant socialment com econòmicament, la identificació com a aimares dels quals pot ser més o menys explícita. Són individus que poden viure i treballar a la comunitat o a la ciutat, i freqüentment dels llocs per qüestions de salut, proveïment de productes, esdeveniments, fires i festes. El que els distingiria de les dues categories prèvies és el fet de no publicar i difondre coneixement sobre identitat i cultura aimares. S’hi inclouen les persones que viuen cada dia el que és analíticament i políticament definit com a “identitat aimara”.

### Què és la nació aimara per als seus actors

El 17 i 18 d’agost del 2013 es va celebrar a la ciutat peruana de Tacna el congrés Qupuchawí Aymar Markasata Qall’ani (Cap a la reivindicació i la reconstrucció de la nació aimara).

#### 4

Sobre la categoria d’“intel·lectual indígena” vegeu per exemple Martínez Novo (2006) i Zapata (2013).

Al cartell s'indicava els participants en “delegacions del territori aimara (Perú, Bolívia i Xile). Organitzacions i institucions aimares. Líders i fronts de defensa”. L'organització va anar a càrrec de l'associació aimara Taypi Chuymachiri Yatiña de Tacna i de la Unió Nacional de Comunitats Aimares – UNCA de la ciutat de Puno. Abans de sortir cap a Tacna junt amb la delegació de Puno i alguns que venien de Bolívia, vaig entrevistar el president d'UNCA, Mauro Cruz Layme, que, a propòsit del títol de l'esdeveniment, em va dir: “El pensament aimara és que nosaltres mateixos dirigim el nostre territori, perquè no poden ingressar altres grups aliens per dirigir el nostre poble”.<sup>5</sup>

La màxima autoritat d'UNCA deixa clar tres punts importants, a saber, la qüestió de l'autogovern, el control del territori i la ingerència en aquest control per part de persones alienes.

El tema de l'autogovern, al departament de Puno, té els seus antecedents més immediats en les propostes autonòmiques de l'expressident regional David Jiménez Sardón, del Moviment per l'Autonomia Qútxua-Aimara (MARQA) el 2005. A l'*Expreso de Lima*, Sardón va anunciar que “impulsarà un projecte per aconseguir la formació d'un govern autònom en aquesta regió, prèvia convocatòria d'una Assemblea Constituent”. Segons declaracions del mateix Sardón, recollides pel diari, “d'aquesta manera aconseguiríem concretar, de manera autònoma, el desenvolupament que tant busca la població”.<sup>6</sup> Els seus delators el van acusar de no adonar-se que la realitat peruana és diferent de la del seu país veí, Bolívia, i que, amb la seva proposta, mirava exclusivament d'evadir els problemes que tenia en l'àmbit fiscal. Sigui com sigui, els presidents successius no van tornar al tema.

El 2004 a Ilave va ser assassinat l'alcalde Cirilo Robles Ccallomamani per un grup de pobladors (Alanoca Arocutipa, 2013) i, al cap d'un parell de mesos, també va ocórrer un fet semblant a Ayo-Ayo, Bolívia.<sup>7</sup> Segons



Degregori (2004) la vaga i els successius desordres es van deure no tant a una absència del Perú quant a Estat, sinó a una ineficiència per atendre els seus ciutadans. L'Estat, per als pobladors, continuava oblidant els qui sempre havien estat oblidats. Llavors, semblava lícit i obvi que reivindicessin una manera d'autogovernar-se.

Tornant a la qüestió del control territorial per part d'aliens, cito les paraules d'una dona d'Ilave, Eusebia Mamani, recollides pel diari *Los Andes* de Puno: “Nosaltres crearem les nostres lleis perquè els nostres fills governin. Ja no volem els *misti*”.<sup>8</sup> Potser molts individus que es reconeixen com a aimares compartirien la primera part de la frase –per a la majoria no es tractaria de *crear* sinó d'*aplicar*

#### Cartell del congrés Cap a la reconstrucció i la lliure determinació del poble aimara (2014).

ESCANEJAT SOBRE LA BASE DE L'ORIGINAL DE DOMENICO BRANCA

#### 5

L'entrevista va ser realitzada a la seu de la Unió Nacional de Comunitats Aimares (UNCA) al jr. Arequipa de la ciutat de Puno el 2 d'agost del 2013.

#### 6

“President regional vol autonomia econòmica Puno segueix els passos de Santa Cruz”, *El Expreso de Lima*, 30 de gener del 2005.

normes de control existents—, però sí per cert la segona part, és a dir, governar-se a si mateixos. Tanmateix, és necessari aclarir que *misti* ara no indica només el mestís, descendent d'hisendats i cacics, sinó també aimares que es porten com *misti*; manquen de respecte, tenen una actitud superba —característica que s'adscriu al *misti*— i ja no es “porten com aimares”. De tota manera, han canviat moltes coses respecte a fa tan sols mig segle, des de la reforma agrària del 1969, quan l’“indi” deixa de ser-ho per convertir-se en camperol i començar el seu procés d'inclusió dins de la nació peruana (Degregori i Sandoval, 2007: 311). Però, un altre factor, junt amb el de l'autogovern, es revela central: el control del mateix territori.

Si en temps colonials aquest control estava sota el comandament d'*encomenderos* i subjecte a impostos a pagar al rei, després passaria als hisendats, que podien disposar-ne com més els agradava. Avui, si bé les comunitats organitzen i controlen les seves terres, hi ha presents altres fantasmes, representats en particular per l'Estat i els seus interlocutors comercials. El Conveni 169 de l'OIT garanteix —entre altres coses— el dret a la consulta prèvia, és a dir, el dret per als pobles indígenes a decidir si i com permetre l'explotació del seu propi territori. Les implicacions, tanmateix, transcendeixen els límits econòmics i entren en el terreny epistemològic. Ho deixa clar Marisol de la Cadena (2010) quan fa notar que les polítiques indígenes a Llatinoamèrica han estat preses com reivindicacions exclusivament culturals, sense tenir en compte que la categoria de “política”, en el seu sentit “tradicional”, no inclou altres categories polítiques, en què participen no només els éssers humans sinó també el que en el naturalisme occidental modern (Descola, 2012) es defineix comunament com a “naturalesa”. De la Cadena relata el cas específic d'una protesta en contra d'una mineria a Ausangate, a prop del Cusco, que evidencia com l'*apu* —l'entitat del turó— hauria pogut venjar-se contra els que l'atacaven. A Puno la lluita en contra de la rapinya i l'explotació del territori és dramàtica, i entre les organitzaci-

ons compromeses hi ha el Front de Defensa dels Recursos Naturals, el líder del qual havia estat Walter Aduviri. D'una banda, es culpa l'Estat peruà de no escoltar la veu dels seus ciutadans i vendre's als interessos estrangers; de l'altra, són les organitzacions de base, locals, ètniques, que reivindiquen el dret a decidir sobre la seva pròpia vida i des de la seva pròpia concepció del món.

Tornant a l'entrevista, el president d'UNCA afegeix: “Sempre hem estat aimares. Llavors, sempre continuarem sent aimares, encara que molts ens sentim destruïts, no? Que 'aimara ja desapareixerà, que tal cosa', així més o menys. Però, d'una banda, estem amb força, per això diem 'cal reconstruir, cal posar més força'”. Aquesta visió és, en general, una visió que es pot ampliar als aimares de Puno. Factors determinants d'aquesta consideració són la procedència territorial i una herència sociocultural i lingüística aimares, junt amb el que un altre entrevistat va definir com “la història negra” del poble aimara, una història de vexacions i inferioritzacions que té les seves arrels en l'època colonial, i que no va canviar fins ja molt ben entrada la republicana. El fet de “sentir-se destruïts” al qual fa referència Cruz, al·ludeix a la consideració segons la qual la colonització espanyola abans, i la peruanització després, haurien desarticulat el que és aimara, i haurien amenaçat la seva identitat en favor d'una dilució dins d'una única identitat peruana. Històricament, l'aparició d'una identitat ètnica aimara ha estat un procés llarg i accidentat, que té les seves arrels a la colònia espanyola (Albó, 1991). Existien, per cert, grups com els lupaca o els pacaje que parlaven *jaqi aru*, però no sembla correcte adscriure'ls una identitat compartida aimara. El que és segur és que la subalternització que van patir a tot Amèrica i, per descomptat, també al Perú, els “condemnat” ha comportat un rebuig del que és “indi”. Seguint Albó (1980), l’“efecte de prestigi” afectava les dones i homes de procedència indígena. Les estratègies adoptades passaven conseqüencialment per oblidar, silenciar “el que era indi”, conside-

7

“Indis [sic] aimares cremen viu l'alcalde d'un poble de Bolívia”, va titular *El País* del 16 de juny del 2004.

8

“Continuen mesures de lluita per conflicte a llave. Calculen que van arribar a 10 mil persones, aproximadament”, *Los Andes*, 16 d'abril del 2004: 1-4 i 5.

rat endarrerit, lleig, arcaic, per poder llavors entrar en la “modernitat”. Les reivindicacions ètniques actuals són una resposta, una presa de consciència, una intervenció contra la por que el món aimara desaparegui totalment. Llavors, des del punt de vista aimara, no es tractaria d’una simple “construcció”, sinó d’una “reconstrucció” d’un ésser col·lectiu que per molt temps ha estat considerat un no ésser. La història, les pràctiques culturals, l’idioma, el territori, són alguns dels trets que –segons les opinions recollides en el meu treball de camp– defineixen i justifiquen l’existència d’un ésser col·lectiu aimara. Diu Mauro Cruz: “I, quan parlem de la ‘lliure determinació’, o sigui, nosaltres mateixos dirigir... I molt millor, alguna vegada també en aquesta organització [UNCA] s’ha pensat en l’autonomia, la lliure determinació, un estat, un país”. Amb “lliure determinació” es refereix a un conjunt de principis presents en documents com la Carta de les Nacions Unides que parla de “principi d’igualtat de drets i del de la lliure determinació dels pobles”.

La meua intenció no és entrar en mecanismes jurídics, sinó mostrar que els pobles indígenes coneixen les eines internacionals, i que les utilitzen –i des de fa molt– en la seva lluita política. En moltes de les entrevistes m’he trobat amb referències a tractats internacionals que no són respectats –en la visió dels actors socials– per l’Estat central. “S’ha pensat en l’autonomia, en la lliure determinació”, diu el president d’UNCA, perquè emparats per convencions rectificades pel mateix Perú i altres estats. Tanmateix, més que d’una separació o independència del Perú, es tractaria d’una “regió autònoma aimara –prosegueix Cruz– així com a Mèxic, que són... Estats federals, oi?, com a Espanya [...] Llavors, això ha estat idea dels aimares”. En molts casos, se’m parlava d’Espanya com a exemple d’autonomies integrades en un mateix estat, evidentment desconeixent les complexes dinàmiques internes al país ibèric. Però el que és interessant és la idea d’una autonomia que, segons un altre entrevistat –autor d’un breu assaig sobre nacionalisme



aimara (Larico i Mamani, 2008)–, era una possibilitat prevista a UNCA ja els primers anys 2000, encara que no ben aclarida.

Al contrari, segons Mauro Cruz, més que separar-se, el més viable seria crear “un Estat aimara però dins de l’Estat peruà”. Llavors, on queda en això la nació aimara, i com podria definir-se? Dues cites ajudaran a entendre-ho. Per al president d’UNCA, “molts parlem de ‘poble aimara’, però nosaltres ens sentim ‘nació aimara’ perquè hem estat una nació, fa molt temps, des de Collasuyu, Tawantinsuyu”.<sup>9</sup> Segons un ancià *yatiri* (especialista ritual), entrevistat al Mercat de Laykakota a Puno, “[la] nació aimara és realment una nació que ho té tot, el seu idioma, la seva cultura, les seves tecnologies, les seves trajectòries, o sigui que és la seva cosmovisió, les seves ritualitats, o sigui que és la seva pròpia religió”.<sup>10</sup> Ara bé, dos són els macrotemes que intervenen a l’hora d’elaborar una anàlisi: el primer té a veure amb les dimensions de la memòria i la història; el segon, amb la “identitat narrada” (Branca, 2017).

### Identitat, nació i memòria

*Identitat* és un concepte plural. Qualsevol identitat ètnica és una construcció històrica i no una realitat ontològica que existeix naturalment. Però la seva mateixa existència inclou una contínua reactualització,

**Seu d’UNCA, jr. Arequipa, Puno (2013).** DOMENICO BRANCA

#### 9

El Collasuyu era un dels quatre *suyus* (parts) que formaven el *Tawantinsuyu*, l’imperi inca.

#### 10

L’entrevista va ser realitzada al Mercat de Laykakota, a Puno, el 26 d’octubre del 2013.



i necessita un rerefons que ancori la seva legitimitat a una història compartida, un mite fundacional, una especificitat que la diferenciï d'altres identitats que busquin un reconeixement extern. En el cas dels estats nacionals, aquesta necessària reproducció inclou inevitablement un aparell complex, com són l'educació o els mitjans de comunicació, que “ensenyen” a ser ciutadanes i ciutadans; en el cas de realitats que manquen d'un estat burocràtic que absolgui aquesta tasca, és necessari adoptar estratègies diferents. També en els moviments ètnics, la història hi té un paper central. En el cas dels aimares, el passat compartit es basa en dos nivells principals, que podrien definir-se com a general i local. D'una banda, la ja recordada “història negra” de la invasió espanyola en època colonial, i de les relacions asimètriques de poder operants sota la colonialitat republicana, permeten una mirada que –per ser compartida per altres pobles originaris o inferioritzats– situa el poble aimara al nivell de la història oficial lineal, és clar que com a actor subaltern. De l'altra, una història sociocultural feta de continus retorns als avantpassats, a relacions parentals que interconnecten les generacions presents amb les passades i amb un entorn molt més complex que el de les relacions opositives naturalesa-cultura. Les reivindicacions aimares, pel que fa a la història, passen per aquests nivells, els creuen, i evidencien com no és suficient relatar una història de fets conseqüencials que no considera altres interpretacions de la història i del temps. La “memòria ètnica”, com la denomina Fabietti (2013), és ben explicada pels mecanismes que Halbwachs havia identificat en diversos estudis sobre “memòria col·lectiva i els contextos socials de la memòria” (Fabietti, 2013: 191). Per al pensador francès, el “record cultural” existeix “a) amb referència a coordenades espacials i temporals; b) en relació amb el grup mateix; c) a través de la reconstrucció contínua de la memòria mateixa” (Fabietti, 2013: 191). Temps i espai funcionen com a referències per a l'activació d'una reconstrucció de la memòria compartida pel poble aimara. El terme espacial es reconnecta a la dimensió

micro de l'*ayllu*, unitat mínima poblacional i de parentiu, mentre que la dimensió macro està representada pel *Qullasuyu*, la regió del sud del Tawantinsuyu, l'imperi incaic; usualment, tant en les entrevistes recollides, com en altres converses i documents, és el límit més antic esmentat. El terme *temporal* distingeix entre una època relativament feliç i pròspera, antecedent al *pachakuti* de la invasió ibèrica, i les èpoques de la colònia i la colonialitat. És en aquesta òptica que el terme *reconstrucció* és utilitzat, ja que es postula una existència de l'aimara precedent a aquestes grans fractures de la història social aimara. Un exemple projectual d'“identitat col·lectiva entre els aimares de Xile” es pot trobar a l'article *Memoria e historia* de Claudia Zapata (2007), per a qui es tracta d'un projecte “problemàtic” i que “es deu, en part, a un procés d'etnificació recent i contradictori”. L'autora conclou que “una de les funcions més rellevants de la memòria és crear ancoratges temporals i espacials a la identitat, que li permetin a aquesta el control sobre el passat i la legitimació de la seva existència” (Zapata, 2007: 171, 180).

La cita presentava alguns elements que s'utilitzen per descriure què és la *nació aimara*, i afirmava que “té tot el seu idioma, la seva cultura, les seves tecnologies, les seves trajectòries” i, per això, hauria de ser considerada igual que altres nacions. A aquest propòsit, en treballs anteriors (Branca, 2016, 2017), he introduït el concepte d'*identitat narrada* per referir-me a la manera en què un subjecte individual o col·lectiu presenta, narra, la seva adscripció identitària, i ho fa des d'un punt de vista ideològic. Bronisław Malinowski, en la introducció al seu *Los argonautas del Pacífico Occidental*, postulava un mètode que guiés l'etnògraf/a a l'hora d'entendre els matisos representacionals d'un determinat complex cultural. “El que fa la gent és sempre diferent i molt més important que el que diu que fa”, comenten Bonte i Izard (1996: 318); “però –continuen els estudiosos– [Malinowski] pensava també que el que dona sentit a la societat [és] que les activitats quotidianes són coherents i poden

ser compreses referint-se a la seva utilitat” (Bonte i Izard, 1996: 318). Les temptatives de classificar les identitats col·lectives i ètniques distingint entre “el punt de vista del nadiu” i la mirada externa de l’etnògraf/a, han produït diversos esquemes analítics, més o menys funcionals. De la distinció entre una identitat *substancial* i una de *performativa* de Bromberger (1993), a l’ètnia *per si mateixa* i *per a si mateixa* de Magnant (1989), es distingeix entre un mirar des de dintre i un des d’enfora. En el cas aimara, Xavier Albó (2002) ha postulat una diferència entre una identitat *en si mateixa* i una *per a si mateixa*. En el meu cas d’estudi, em sembla que més que una explicació sobre forma i substància, s’hauria de mirar cap a qui narra i des d’on ho fa. La “qüestió homèrica” d’un “autor generalitzat”, com ho defineix Clifford (2001), provocaria una ceguesa a l’hora de tractar d’una/es societat/s complexa/es com l’/les aimara/es. El comuner de Suqinapi que es dedica a tasques camperoles pot no saber o no interessar-se per si s’ensenya o no el *jaqi aru* al Centre d’Idiomes de Puno, o potser sí i estar-hi molt atent. Al contrari, el professor universitari de la UNA Puno reflexiona, publica, participa en debats sobre identitat i nació aimares o, potser, es limita a la seva tasca de docència. És per aquesta raó que m’ha semblat útil operar una distinció –que és merament analítica i no jeràrquica o teleològica– entre una identitat aimara quant a *narració* i una quant a *vivència*. Amb aquesta categoria, suggerida en diverses entrevistes pels i les actius socials, entenc la manera amb què es viu el que és aimara el dia a dia, al camp o a la ciutat. Des de les tasques quotidianes, als moments rituals, des de les festes a la recomposició de disputes fins a les malalties i les seves cures; en definitiva, la construcció quotidiana d’identitat i alteritat. I pot –i de fet, ho és– ser narrada per *intel·lectuals*, *intermediaris* o subjectes (siguin ells camperols o no) políticament compromesos amb la causa. I és viscuda –com a autoidentificació– per qui viu al camp, en un barri de Puno o en qualsevol altra part del món. Aquesta sistematització té l’avantatge de no relegar una suposada “identitat pura” en el

restringit microcosmos de la comunitat i de contemplar, alhora, els que es consideren, parafraçant una expressió utilitzada per José María Arguedas, “aimares moderns”.

## Conclusions

Les reivindicacions nacionals i identitàries no han desaparegut amb l’arribada de la globalització, sinó que han cobrat nova existència, i han estat construïdes sobre la base d’identitats preexistents i aprofitant les conjuntures contemporànies de redescobriments, valoració i reivindicació de les identitats locals davant la por d’una homogeneïtzació cultural global. Es tracta de dinàmiques comunes a diversos contextos que, tanmateix, són declinades localment, i assumeixen caràcters peculiars d’acord amb la història social, econòmica i política de cada espai. En aquest sentit, la narració política de la identitat i de la nació aimares al Perú es fonamenta en una identitat viscuda molt més antiga. És sobre aquesta base històrica i cultural que, a partir dels anys setanta (i sobretot en les dècades següents), va començar a gestar-se el que és actualment percebut, reivindicat i viscut com a “nació aimara”.

La importància de la història i la memòria compartida, a més d’un conjunt d’elements i pràctiques socioculturals distintives, demostren –segons les i els actors socials– l’existència d’una nació aimara en procés de reconstitució. Tanmateix, això no significa (excepte, potser, en alguns casos circumscrits) la voluntat de separar-se de Bolívia, Xile i el Perú per crear un estat independent; significa, més aviat, la voluntat de tornar a construir aquests estats d’una forma més inclusiva i justa, perquè es reconegui al seu interior l’existència de components diversos i no reductibles a una sola realitat “nacional”.

Més que aplanar-ho tot, la globalització ha fet esclatar la pluralitat de mons dins d’un món comú. ■

## BIBLIOGRAFIA

- Alanoca Arocutipa, V.** (2008). *Aymara marka. Juk'a amuyt'awinaka*. Arequipa: Centro de Idiomas de la Universidad de San Agustín.
- Alanoca Arocutipa, V.** (2013). *Conflictos aimara*. Puno: Universitat Nacional de l'Altiplà.
- Albó, X.** (1980). *Lengua y sociedad en Bolivia*. La Paz: Institut Nacional d'Estadística.
- Albó, X.** (1986). "Khitipxtansa? ¿Quiénes somos?". Dins L. T. Briggs, D. Llanque Chana i T. Platt (eds.), *Identidades andinas y lógicas del campesinado* (p. 147-195). Ginebra/Lima: Mosca Azul Editores /IUDED.
- Albó, X.** (1991). "El sinuoso camino de la historia y de la conciencia hacia la identidad nacional aymara". Dins F. Salomon y S. Moreno (eds.), *Reproducción y transformación de las sociedades andinas* (p. 137-171). Quito: Abya-Yala.
- Albó, X.** (2002). *Identidad étnica y política*. La Paz: CIPCA.
- Anderson, B.** (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Ayala, J. L.** (2009). *Aymar marka, nación aymara*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Barth, F.** (1976 [1969]). Introducción. Dins F. Barth (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras* (p. 4-49). México: Fondo de Cultura Económica.
- Bertonio, L.** (2011). *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. (F. Layme, ed.). La Paz: ILLA-A.
- Bonte, P. i Izard, M.** (2009). *Dizionario di antropologia e etnologia*. Torí: Einaudi.
- Bracamonte, E.** (1976). "Relaciones de la Nación Aymara con la comunidad boliviana". A J. Barnadas (ed.), *Los aymara dentro de la sociedad boliviana* (p. 35-46). La Paz: CIPCA.
- Branca, D.** (2014). "La llengua, *jaq'aru* (aimara) com a element d'identitat". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19 (2), 10-24.
- Branca, D.** (2015). "Algunos apuntes preliminares sobre los elementos que definen la identidad aymara en el departamento de Puno (Perú)". *Quaderni di Thule: Rivista Italiana di Studi Americanistici*, XIII, 419-423.
- Branca, D.** (2016). *La nación aymara existe. Narración, vivencia e identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Branca, D.** (2017). *Identidad aymara en el Perú. Nación, vivencia y narración*. Lima, Editorial Horizonte.
- Branca, D.** (2018). "Identidad, alteridad y el Día de los Muertos en el altiplano aymara de Puno, Perú". *Anales de Antropología*, 52 (2), 141-155.
- Branca, D.** (2019). "The Urban and the Rural in Puno, Highland Peru". *Anthropology Today*, 35 (6), 18-20.
- Branca, D. i Cruz Layme, Andrés Mauro.** (2017). "Nayaxa aymarätwa. UNCA y la identidad aymara en el Departamento de Puno, Perú". *Medea. Rivista di Studi Interculturali*, III(1), 287-301.
- Bromberger, C.** (1993). "L'ethnologie de la France et le problème de l'identité". *Civilisations*, 42 (2), 45-63.
- Xoc, R.** (1992). "Organización del espacio-nación aymara". *Pacha*, 2, 23-34.
- Clifford, J.** (2001). *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Connor, W.** (1978). "A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group is a...". *Ethnic and Racial Studies*, 1 (4), 377-400.
- Degregori, C. I. i Sandoval, P.** (2007). "La antropología en el Perú: del estudio del otro a la construcción de un nosotros diverso". *Revista Colombiana de Antropología*, 43, 299-334.
- DeLa Cadena, M.** (2007). "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de la antropología andinista a la interculturalidad?". Dins C. I. Degregori y P. Sandoval (eds.), *Saberes periféricos: Ensayos sobre la antropología en América Latina* (p. 107-152). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- DeLa Cadena, M.** (2010). "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*, 25 (2), 334-370.
- Descua, P.** (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fabiatti, U.** (2013). *L'identità etnica: storia e critica di un concetto equivoco*. Roma: Carocci.
- Gellner, E.** (1983). *Nations and nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Glazer, N. i Moynihan, D.** (1975) "Introduction". Dins N. Glazer i Sr. Moynihan (eds.), *Ethnicity: Theory and Experience* (p. 1-26). Cambridge: Harvard University Press.
- González Cortez, H.; Gavilán Vega, V.** (1990). *Etnia, cultura e identidad aymara*. Arica: TEIA.
- González Cortez, H.; Gundermann Kröll, H.** (1996). "Organizaciones aymaras, identidad étnica e integración". A X. Albó, M. I. Arratia, J. Hidalgo, i E. Al (eds.), *La integración surandina cinco siglos después* (p. 395-416). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Jackson, J.** (1993). "El concepto de 'nación indígena' Algunos ejemplos en las Américas". Dins C. A. Uribe Tobón (ed.), *La construcción de las Américas* (p. 219-241). Bogotá: Universitat dels Andes.
- Hobsbawm, E.** (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Larico Cari, I. i Mamani Chambilla, G.** (2008). *Nacionalismo aymara. El proceso peruano*. Puno: Editorial Naupa's.
- Magnant, Jean-Pierre (1989).** "La conscience ethnique chez les populations Sara". Dins J. P. Chrétien i G. Prunier (eds.), *Les ethnies ont une histoire* (p. 329-336). París: Karthala.
- Martínez Novo, C.** (2006). *Who defines indigenous? Identities, development, intellectuals and the state in Northern Mexico*. New Brunswick/Londres: Rutgers University Press.
- Mckay, J. i Lewins, F.** (1978) "Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation". *Ethnic and Racial Studies*, 1 (4), 412-427.
- Pagden, A.** (coord.) (2002). *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pilco, R.** (2009). "Nación aymara y movimientos indígenas en Latinoamérica". Accessible a: <<https://cuicateco.blogspot.com/2009/10/nacion-aymara-y-movimientos-indigenas.html>> [Última consulta: 8 de desembre del 2020].
- Pilco, R.** (2016). *Construcción colectiva de las demandas y propuestas de educación superior indígena en el Perú. El caso de la Unión Nacional de Comunidades Aymaras – UNCA (1980-2014)*. Tesis de máster. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.
- Pozo, E.** (2015). *La promesa de lo aymara: la 'Unión de Comunidades Aymaras' (UNCA) y la formación del discurso identitario reivindicativo en el sur de Puno*. Tesis de máster. Lima: Universitat Pontificia Catòlica del Perú.
- Said, E.** (1978). *Orientalism*. Nova York: Pantheon Books.
- Salomon, F.** (1982). "Andean Ethnology in the 1970s: A Retrospective". *Latin American Research Review*, 17 (2), 75-128.
- Smith, A. d.** (1984). *Il revival etnico*. Bolonya: Il Mulino.
- Zapata, C.** (2007). "Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile". *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 39 (2), 171-183.
- Zapata, C.** (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago: LOM Ediciones.



### Jordi Tomàs Guilera

CEHUL (CENTRO DE ESTUDOS INTERNACIONAIS, INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE LISBOA).  
GESA-UDL (GRUP D'ESTUDI DE LES SOCIETATS AFRICANES, UNIVERSITAT DE LLEIDA).

**Doctor en Antropologia Social i Cultural per la UAB (2005), s'ha interessat per la societat joola i per la regió de Casamance des del 1994. És autor de nombrosos articles sobre la zona i ha escrit o editat una desena de llibres sobre les realitats africanes. Ha estat investigador en diferents universitats a Portugal i a Catalunya.**

**Paraules clau:** Casamance, Senegal, MFDC, *joola*, secessionisme

**Palabras clave:** Casamance, Senegal, MFDC, *joola*, secessionisme

**Keywords:** Casamance, Senegal, MFDC, *Joola*, Secessionism

# Casamance: entre el sol de la diversitat i l'ombra de la política



Ziguinchor, capital de la regió, des del riu Casamance. Amb més de 200.000 habitants, la ciutat és un gresol de cultures, llengües i religions. JORDI TOMÀS

Casamance, un territori amb una superfície d'extensió semblant a la de Catalunya, és una regió situada al sud del Senegal, entre Gàmbia i Guinea Bissau. Estructurada al voltant del riu del mateix nom, la zona, plena de boscos subtropicals i camps d'arròs, és un trencaclosques de territori continental, illes, rierols i braços de mar vorejats de manglar.<sup>1</sup>

Poblada per menys d'un milió de persones, Casamance és una de les regions més plurals de tot el Senegal, tant pel que fa a les cultu-

res i llengües com a les religions. A la Baixa Casamance (capital Ziguinchor), la zona més occidental, la majoria dels habitants són joola —també transcrit com a diola—, dividits en molts subgrups; a la Mitjana Casamance (capital Sédhiou), també coneguda com a Pakao, hi ha una majoria mandinga, i a l'Alta Casamance (capital Kolda), que també pren el nom de Fouladou, la majoria és peul —també transcrit com a fula o *haalpularen*—. A tota la zona, però, hi viuen altres grups minoritaris, com els *bainuk* —considerats els primers pobladors de la zona—, els *mancanya*, els manjac, els balantes... A diferència del nord del Senegal, on la religió musulmana

1

Les informacions personals facilitades en aquest treball han estat recollides entre el 1994 i el 2018 en diferents estades a la regió que sumen més de tres anys sobre el terreny. Al llarg d'aquests anys he pogut conèixer molts habitants de la zona, de procedència i origen molt divers (*joola*, *bainuk*, *mandinga*, *wòlof* i *peul*), de diferents religions (religió tradicional, catòlics, musulmans, protestants), amb diferents perspectives sobre el conflicte (des de líders de l'MFDC, com Augustin Diamacoune o el seu germà Bertrand, fins a militars de l'exèrcit senegalès), així com antics combatents, refugiats i víctimes del conflicte. Molta gent local m'ha ajudat en les meves estades

domina amb un 97 %, Casamance és molt més variada. Tot i que tot Casamance també és de majoria musulmana (amb un 65 %), a la Baixa Casamance són majoritàries el catolicisme —que en alguns pobles va arrelar ja a principis del segle xx— i les religions tradicionals —amb organitzacions, pràctiques i cultes molts diversos, i molt vitals actualment.

Aquesta regió, tan plural, viu un conflicte politicomilitar des del 1982, quan l'MFDC (Mouvement des forces démocratiques de Casamance) va reclamar la independència respecte al Senegal.

### 1. Antecedents d'un conflicte llarguíssim

El conflicte entre les diferents faccions del Mouvement des forces démocratiques de Casamance (MFDC) —que va recuperar el nom d'un moviment creat el 1947— i el Govern senegalès és un dels conflictes politicomilitars més llargs del continent africà i del món sencer. Amb quasi quaranta anys d'història, la confrontació ha anat passant per diferents etapes, amb diversos alts el foc i un acord de pau el 2004 firmat per algunes de les faccions de l'MFDC. Tot i que actualment molts analistes consideren que a Casamance, on encara queden diverses faccions actives, es viu una situació de “ni pau ni guerra”, la realitat és que el conflicte continua latent i la situació perifèrica de Casamance continua sent un dels grans reptes de l'Estat senegalès. Entre el 2012 i principis del 2020, amb la mediació de la comunitat de Sant'Egidio, s'han fet trobades discretes entre independentistes i govern per mirar de trobar una pau definitiva (Sant'Egidio, 2020).

### 1.1. Orígens del conflicte

L'arribada de la independència del Senegal el 1960 va portar una certa eufòria a molts indrets del país. Però, a mesura que s'anaven aplicant determinades polítiques, el descontentament es va fer palès en molts racons de Casamance. Aquests són els principals greuges que van afavorir l'aparició del (segon) MFDC (Evans, 2004; Marut, 2010; Bassène, 2015):<sup>2</sup>

- Lleis sobre la propietat de la terra: un dels principals motius de malestar de la població casamancesa van ser dues lleis sobre la tinença de terres (1964, 1972) per les quals la terra passava a ser propietat de l'Estat senegalès i la ciutadania que en volgués fer ús l'havia de registrar, independentment del seu origen. Això volia dir que a la pràctica qualsevol persona de fora del poble podia quedar-se unes terres que històricament havien estat dels habitants de la zona, transmises de generació en generació. En alguns pobles de la zona, en saber-se la llei, es van fer reunions en l'àmbit de les estructures tradicionals —a través de trobades en llocs sagrats amb la participació de nombrosos llinatges— per decidir que en aquelles terres continuarien funcionant els sistemes d'herència tradicionals i es faria cas omís de la llei estatal. Tot i això, emparant-se en les noves lleis governamentals, molts comerciants del nord del país o membres de l'Administració també vinguts del nord es van quedar amb terres per construir-hi cases, magatzems i fins i tot hotels. En més d'un cas, per construir-hi, van talar el bosc i van destruir els altars de la religió tradicional que hi havia instal·lats.

- L'Administració en mans de gent del nord: amb l'arribada de la independència del Sene-

a la regió a fer-me una idea plural sobre l'evolució de la situació. A part dels líders citats anteriorment, voldria agrair específicament l'ajut inestimable d'Atabo Diatta (mort el 2018), del rei Sibilumbay d'Ussuye, de Pierre Diatta, de Djibril Diabone (mort el 2019), de Laye Diallo i d'Elise Kabo, entre molts altres. També he gaudit d'intercanvis amb col·legues que, com jo, s'han interessat pel conflicte i per la regió, especialment Ferran Iniesta, Jean Claude Marut, Vincent Foucher, Ferdinand de Jong, Tomas Serna, Markus Rudolf i Robert Baum. També estic molt agraït als dos correctors anònims per les seves aportacions. A tots ells, moltes gràcies. Emite esháamull!

### 2

Segons Foucher, un element important en el naixement del nacionalisme casamancès ha estat l'escolarització. Durant les dècades del 1960 i 1970, el centralisme de Dakar havia portat conseqüències semblants a molts indrets del Senegal, i Casamance no era l'única regió que podia queixar-se de tots els greuges provocats per la política senegalesa. Hi havia, però, una diferència important. Històricament, gràcies sobretot a la presència de les missions catòliques, la Baixa Casamance havia estat la zona amb la taxa més alta d'escolarització de tot l'Estat senegalès, ja que superava el 90 % a la primària i el 70 % a la secundària, uns nivells només equiparables a alguns barris de Dakar. Molts joves de la regió acabaven els seus estudis de secundària i, fins i tot, alguns anaven a fer estudis universitaris a Dakar (ja que no hi va haver universitats a Ziguinchor fins fa pocs anys). Tota aquesta situació va comportar diverses conseqüències: molts estudiants casamancesos no van poder ser absorbits laboralment pel sistema administratiu senegalès, cosa que va provocar el que el polític Vincent

Situada al sud del Senegal, Casamance viu un conflicte politicomilitar des del 1982, any en què l'MFDC (Mouvement des forces démocratiques de Casamance) va reivindicar la independència de la regió. L'article, a través d'una aproximació a la vegada històrica i antropològica, ofereix una visió general sobre el conflicte, fent èmfasi en els seus orígens, les diferents identitats locals, les estratègies de legitimació i els nombrosos reptes actuals de la societat casamancesa.

*Situada al sud de Senegal, Casamance vive un conflicto politicomilitar desde 1982, año en que el MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance) reivindicó la independencia de la región. El artículo, a través de una aproximación a la vez histórica y antropológica, ofrece una visión general sobre el conflicto, ahondando en sus orígenes, en las diferentes identidades locales, en las estrategias de legitimación y en los numerosos retos actuales de la sociedad casamancesa.*

Located in southern Senegal, Casamance has been experiencing a political-military conflict since 1982, when the MFDC (Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance) claimed the independence of the region. The article, through an approach that is both historical and anthropological, offers a general vision of the conflict, stressing its origins, the different local identities, the strategies of legitimization and the numerous current challenges of Casamance society.



Arrossars prop del poble de Sigantar. Al voltant del cultiu de l'arròs s'estructura la vida de bona part d'habitants de la regió. JORDI TOMÀS

gal, la nova Administració, calcada a la colonial, amb governadors, prefectures i subprefectures, va desembarcar a Casamance. Molts dels seus membres eren del nord i, segons alguns autòctons, no van respectar mai les maneres de fer de les diferents societats del sud, tan diverses. Molts dels representants de l'Estat, des del punt de vista dels casamancesos, mostraven un menyspreu constant cap a les cultures del sud, especialment cap als membres de religió tradicional, als quals anomenaven sovint amb termes despectius i les pràctiques dels quals eren considerades més properes a la salvatgia que a la civilització.

- Xarxes de control del comerç: a més a més, aquesta administració, des del punt de vista de molts locals, era controlada des del Nord per les anomenades xarxes marabútiques, que dominaven els mercats i diferents comerços de la zona així com el transport d'aliments, i que progressivament anaven ampliant, gràcies a l'adquisició de terres o el cultiu del cacauet, per exemple. Aquesta sensació de control per part de les xarxes marabútiques era present a tota la zona, tant a la Baixa com a l'Alta Casamance, on el control del cultiu del cacauet o de la venda de la carn, per exemple, per part dels murides era vist pels fula de la zona com una gran injustícia (Fanchette, 2011).<sup>3</sup>

- Poca inversió: els autòctons es queixaven de la falta d'inversió en tots els àmbits. En les comunicacions, per exemple, les carreteres i camins que s'inundaven en cada època de pluja podien ser intransitables durant mesos i alguns dels ponts que reclamaven els autòctons en tota aquella zona de rius no van ser construïts fins a la dècada del 1970 i 1980. El mateix passava en el món de l'educació. A Ziguinchor, la capital de Casamance, el malestar era especialment generalitzat entre els estudiants de secundària, que es queixaven de la falta de recursos i de professors a l'únic institut de secundària públic de la zona, el Lycée Djignabo, en una zona, per cert, que tenia —i té— una de les taxes d'escolarització més altes de tot el Senegal. Entre el 1965 i el 1972, per exemple, l'institut va passar de tenir 600 alumnes a tenir-ne 2.500 i, en canvi, el pressupost anual va disminuir de 21 milions de francs CFA a 17 milions. Centenars d'alumnes no tenien professors i les manifestacions i les vagues eren llargues i constants (Roche, 2016).

En definitiva, hi havia gent a la zona que sentia que el que estaven vivint era una nova forma de colonialisme i que els "nordistes", terme despectiu per referir-se als senegalesos del nord, no respectaven les maneres de fer

Foucher va anomenar un lumpen intellektuellen. De retruc, molts d'aquests joves desencantats i amb certa formació van sentir-se atrets per l'MFDC (Foucher, 2002).

### 3

En les darreres dues dècades, el comerç del cacauet a la zona ha passat sobretot a mans índies. Durant anys, alguns empresaris indis tenien magatzems a Ziguinchor, plens del cacauet que venia de Guinea Bissau, on el compraven a 325 FCFA el quilo, quan a Casamance anava a 750 FCFA, el quilo (l'any 2016). Poc després el Govern de Guinea Bissau va començar a establir controls de frontera, cosa que va portar a un nou comerç clandestí a la regió.

### 4

Com deia Vincent Foucher, és curiós constatar que l'imaginari sobre la regió en el fons és el mateix, però amb enfocaments diferents: mentre que els joles defensaven la seva manera de fer tradicional, de la qual s'enorgullien, els "nordistes" consideraven aquesta manera de fer un vestigi del passat que calia abandonar (vegeu el documental: Kásuumaay: una experiència de pau a Casamance, dirigit per Xavi Puigserver, 2014).

### 5

L'expansió de la llengua wòlof en detriment de les altres llengües parlades al Senegal ha estat estudiat per diferents investigadors. A la zona de Casamance, concretament a la d'Ussuye, són molt interessants els treballs fets per Marie-Louis Moreau. En un d'ells, mostra les raons per les quals els fula i els joles d'Ussuye reafirmen la seva llengua respectiva per fer front a la wolofització (1994).

### 6

Els motius de l'èxode rural a Casamance eren i són diversos: estudiants, treballadors migrants, treballadors temporers, etc., i es donaven —ja en temps colonials— tant en homes com en dones. El tema ha estat tractat per diferents investigadors, un dels quals, (Lambert, 1999), es demana la relació existent entre la migració i les relacions de gènere, amb un títol inspirador: "Have Joola Women found a way to resist patriarchy with commodities?".

### 7

Una part dels membres d'aquest moviment defensava que el primer MFDC no era independentista, simplement era un moviment per



Un grup d'infants i dones contempnen la dansa en homenatge a la seva parenta difunta a Oussouye. Entre els joola de religió tradicional els rituals funeraris presenten nombroses fases públiques i privades. JORDI TOMÀS

locals, igual que havien fet els francesos. A Dakar, a segon quins cercles, sovint se sentia a dir que la gent del sud, els practicants de la religió tradicional, eren uns bàrbars que s'emborratxaven amb vi de palma i sacrificaven animals, en lloc de creure en les religions del Llibre i en les virtuts de l'Estat modern.<sup>4</sup>

La sensació entre part de la població era que l'Estat senegalès havia optat per un model que seria definit com a "islamowolof", pel qual l'Estat confiava més en els musulmans organitzats en xarxes marabútiques, a la vegada que afavoria la wolofització de la societat senegalesa, en detriment de les altres societats de la zona, una idea que ja va ser apuntada per investigadors a la dècada del 1970, com (Cruise O'Brien, 1971).<sup>5</sup> Tota aquesta situació, a més, tenia lloc com a conseqüència d'un altre fenomen molt important a Casamance, l'èxode rural.<sup>6</sup>

A partir de finals de la dècada del 1970, la tensió es pot percebre en l'ambient. A Cabrousse, per exemple, després de la construcció a la costa de diferents hotels a la zona de Cap Skiring, alguns autòctons van cremar botigues, cases i hotels i van acabar sent reprimits brutalment per la policia. També hi va haver enfrontaments entre autòctons i pescadors

vinguts del nord. El 1980, després d'un partit de futbol entre l'equip local, el Casa Sport, i un equip de Dakar, en el qual els àrbitres van beneficiar l'equip de la capital, hi va haver protestes als carrers (Marut, 2010).

En aquest context, algunes persones van proposar de revifar l'MFDC (Bassène, 2015), un moviment autonomista nascut el 1947 que —juntament amb altres moviments d'altres zones del Senegal— reclamava una descentralització ja en temps colonials.<sup>7</sup> Aquest cop, però, amb una clara defensa de l'opció independentista. Impulsat sobretot per Mamadou Sadio i l'autoanomenat N'Krumah Sané —i per altres persones que es trobaven al voltant de l'equip de futbol local, el Casa Sport—, el grup va acabar convencent l'abbé (pare)<sup>8</sup> Augustin Diamacoune —un capellà catòlic joola molt implicat en la difusió de la cultura joola durant la dècada del 1970— de ser el líder de l'ala política del moviment.<sup>9</sup> Ben aviat, però, hi va haver diverses escissions i el grup es va dividir en dos fronts i en diferents faccions, de tal manera que des de fa dècades que no hi ha un únic portaveu del moviment.

La formació d'aquest nou MFDC<sup>10</sup> va cristal·litzar en el poble de Diabir, prop de

transferir autonomia a les regions perifèriques i que, com diu un dels seus membres, Assane Seck, el que precisament es reclamava era més integració al Senegal, ja que des de Dakar es marginava del tot els polítics casamancesos integrats en partits senegalesos (Seck, 2005). Altres membres, però, afirmaven que en aquells temps s'havia signat un acord pel qual el Senegal i Casamance s'acompanyaven en el procés d'independència respecte a França i que al cap de 20 anys se separarien per fundar dos Estats diferents. El mateix president del Parlament senegalès, Mamadou Dia, mà dreta del president senegalès Senghor fins al 1962, va explicar sovint que els membres de l'MFDC eren molt reticents a fusionar-se amb el BDS de Senghor, que els casamancesos sempre havien mostrat un ferri desig d'autonomia i que fins i tot havien estat treballant per unir-se amb el PAIGC (Partido Africano para a Independência da Guiné e Cabo Verde) (Bassène, 2015) de l'altra banda de la frontera. Curiosament, segons el mateix Seck (Bassène, id.) dins del primer MFDC no es feia referència a l'origen sociocultural o ètnic dels seus membres, sinó que tots es consideraven casamancesos.

**8** L'Abbé Diamacoune es conegut per a molta gent simplement com "l'Abbé".

**9** Per saber-ne més sobre la figura interessantíssima de Diamacoune es pot consultar (Bassène, 2013).

**10** El nou MFDC va aglutinar persones d'arreu de Casamance, especialment d'origen joola, però pertanyents a subgrups diferents (buluf, huluf, kalunay, bandial, fonyi), tot i que també hi ha bainuk, mançanya, mandinga i fula (Bassène, 2015). Hi ha practicants de les tres religions de la zona. Alguns d'ells tenen formació secundària o universitària i/o son del món de l'educació, com Sanoune Bodian (que a finals de la dècada del 1990 es refugiaria a Guinea Bissau), Edmon Bora (que es refugiaria el 1997 a Gàmbia), Mamadou Diémé (també refugiat a Gàmbia l'any 2000), Moustapha Camara (que seria arrestat el 1983); altres han estat a l'exèrcit colonial francès lluint a Indoxina o a Algèria, com Sidy Badji (mort el 2003), que seria el primer cap d'Estat Major d'Atika, la branca armada de l'MFDC, o Alioune Badji (mort en combat a Ziguinchor el 1983), i fins i tot n'hi

Ziguinchor, amb una sèrie de rituals inspirats en la religió tradicional joola —tot i que molts membres de l'MFDC són catòlics o musulmans—, el desembre del 1982 i amb la convocatòria d'una manifestació per al 26 del mateix mes (Marut, 2010).<sup>11</sup> Pocs dies abans d'aquesta manifestació, diferents líders independentistes van ser detinguts pel Govern senegalès (i es van passar cinc anys a la presó). Altres líders i activistes van ser detinguts en una nova manifestació, el desembre del 1983. Totes dues manifestacions van ser brutalment reprimides per l'exèrcit senegalès.

## 1.2. Una repressió sagnant i unes negociacions aigualides

Des de la fundació de l'MFDC i fins al 1999, els enfrontaments entre el Govern i els independentistes van passar per diferents etapes, sovint molt convulsos, amb moments de molta intensitat, amb diversos milers de víctimes, amb desenes de milers de refugiats i exiliats i amb desenes de pobles destruïts, també amb alguns alts el foc i amnistia de presos.

Durant el mandat d'Abdou Diouf (president del 1980 al 2000), la repressió de l'Estat senegalès contra els casamancesos, independentistes o sospitosos de ser-ho, va ser cruenta, sagnant i despietada i de conseqüències que

la població d'avui, tres dècades després, encara no ha oblidat. Els informes d'Amnistia Internacional dels anys 1990 al 1999 —i el seu document *Sénégal. La terreur en Casamance*, de 1998—<sup>12</sup> ofereixen testimonis que posen els pèls de punta. Inclouen massacres (per exemple a Kaguit, el 1992; a Badème, el 1993, o a Djifanghor, el 1998), fosses comunes i tortures esgarrifoses perpetrades contra homes i dones de diferents edats, entre les quals figuren la crema de genitals amb benzina, la ingestió de líquids inflamables, etc. Tot això sense oblidar una enorme quantitat de persones detingudes i desaparegudes per sempre més. En algunes zones, la resposta de l'MFDC va ser també molt cruel contra els habitants de la zona que no l'obeïa, amb matances tant de militars (per exemple, a Madina Mancagne, el 1997) com de civils desarmats (com la matança prop de Cap Skiring el 1992), entre d'altres.<sup>13</sup> També es van denunciar agressions sexuals perpetrades per ambdós bàndols.<sup>14</sup>

Durant aquesta dècada del 1990 hi va haver diferents alts el foc i l'any 1999, a la vigília de les eleccions, es va iniciar un acord de pau. Finalment, però, la contesa electoral se la va endur l'oposició, que, organitzada a través d'una gran coalició anomenada Sopi ("canvi" en llengua wòlof), acabaria amb quaranta anys de govern socialista i portaria a Abdou-

ha que han lluitat a la guerra d'alliberament bissau-guineana, com Simon Malou, d'origen mancanya (que el 1997 seria detingut al seu domicili i desapareixia per sempre més). Uns quants han participat en la difusió de la cultura joola en programes de ràdio, associacions culturals i publicacions (N'Krumah Sané, el pare Augustin Diamacoune, Ousman Tamba). A més, l'MFDC, des de la seva fundació o en els seus primers anys, es forma amb diferents branques més enllà de territori casamancès, tant a Dakar com a Gàmbia, Guinea Bissau, França, Suïssa i Bèlgica. Recentment s'ha creat també una branca en territori català.

**11** Paral·lelament, i progressivament, moltes d'aquelles persones que s'implicaven en la lluita independentista també buscaven protecció a través dels altars de la religió tradicional dels seus propis pobles d'origen (comunicació personal d'A. Diatta; vegeu també [Bassène, 2015]).

**12** Tres anys després, el 1991, el Govern del Senegal va publicar un llibre blanc, titulat *Les faits en Casamance: le droit contre la violence*, per contrarestar la versió d'Amnistia Internacional.

**13** A la regió també hi ha hagut morts de polítics senegalesos en situacions mai esclarides del tot, atribuïdes en molts casos a faccions de l'MFDC, com va ser el cas d'El Had Oumar Lamine Badji, membre del PDS i president del Consell Regional de Ziguinchor, i el de Samsudeen Haydara, un membre designat pel Govern com a mediador per la pau (tot i que sembla que en aquest segon cas els assaltants parlaven anglès, cosa que fa pensar en els grups d'origen de Sierra Leone que durant un temps —acabada la guerra al seu país— campaven per la zona). L'element ètnic també va entrar en joc en ambdós bàndols durant un primer moment. Molts militars senegalesos van ser informats que l'enemic era el joola i que tota persona amb un cognom d'origen joola era sospitós de pertànyer a l'MFDC i per tant podia ser —com a mínim— detinguda (Bassène, 2015). També s'han constatat casos, especialment a la dècada del 1990, on membres de l'MFDC aturaven mitjans de transport i demanaven els carnets d'identitat. Les persones que no tenien un cognom casamancès —o fins i tot



Dia de comunions a l'església d'Oussouye. La religió catòlica i la religió musulmana conviuen amb la religió tradicional en la majoria de localitats de la zona. JORDI TOMÀS





Diverses iniciacions formen part de la vida de molts grups de la zona. Nois i homes joola d'Esulaalu participen en el bukut prop de M'Lomp. JORDI TOMÀS

laye Wade a la presidència (2000-2012). L'any 2004 es va firmar un acord de pau entre tres de les faccions de l'MFDC i el govern de Wade. L'acord no incloïa cap debat polític de fons, sinó alguns projectes de desenvolupament de la regió, una descentralització (sense massa finançament) i el retorn dels desplaçats (desenes de milers), així com la reinserció d'alguns combatents. Diverses faccions, però, en no haver-hi cap negociació política, van continuar a les seves bases —en àrees boscoses del nord i el sud de Casamance, en zona de frontera.<sup>15</sup>

## 2. Any 2012: nou govern, velles esperances?

L'arribada de Macky Sall el 2012 va donar, una vegada més, una mica, molt mica, d'aire fresc a les opcions d'un nou acord de pau. Després dels fracassos dels diferents alts el foc i inicis d'acords de pau dels anys 1991 al 1993, el 1996 i el 1999 i de l'acord a mitges del 2004, la població no tenia una excessiva confiança en una solució definitiva. A més, la sensació de part dels habitants era que els beneficis econòmics que havien circulat per al procés de pau havien corromput nombrosos intermediaris. Durant molts anys també —i ja en temps de Diouf— circulava la idea que a molts militars

de grau mitjà també els anava bé que hi hagués conflicte, ja que alguns cobraven extres per ser destinats a zones de conflicte com Casamance. Tot i això, el 2012, novament, la població es va mostrar expectant i amb un cert bri d'optimisme. Aquest cop el nou president senegalès —dirigent d'una nova coalició, Benno Bokk Yakaar, “units en la mateixa esperança”, en llengua wòlof— va optar per una novetat molt important: a diferència del seu predecessor, Abdoulaye Wade, que deia que aquell era un problema entre senegalesos i que serien els senegalesos els que el resoldrien, Sall va optar per la col·laboració estrangera i va permetre la mediació de la comunitat de Sant'Egidio, una entitat amb seu a Roma dedicada als processos de pau (com el de Moçambic, del 1992, entre d'altres) que ja havia intentat fer de mitjancera a Casamance, sense èxit, durant la dècada del 1990. Aquell mateix any 2012 ja van ser alliberats pel Govern alguns membres de l'MFDC i es van iniciar converses discretes a Casamance i a Roma amb alguns representants de les dues ales de l'MFDC més potents, la de César Atoute Badiatte, instal·lada prop de Casserol, a Guinea Bissau, i la de Salif Sadio, al nord de Binyona. El 2013, es va signar una agenda de negociacions. També es van prometre una sèrie d'ajudes per relançar l'economia. Tot i que es

de la Baixa Casamance— eren capturades pels membres de l'MFDC i en alguns casos desapareixien per sempre més.

### 14

Vegeu: <https://www.amnesty.org/download/Documents/100000/af490022003fr.pdf>

### 15

Per manca d'espai no podem tractar en profunditat el tema transfronterer del conflicte. Situades entre Gàmbia i Guinea Bissau, les poblacions de Casamance tenen totes estretes lligams amb els veïns a l'altra banda de la frontera, tant al sud com al nord. Molts habitants hi tenen parents, lligams rituals i hi van per fer cerimònies, hi comercien i, en alguns casos, fins i tot hi ha famílies que tenen la residència en una banda i les terres de cultiu a l'altra. Les fronteres són molt permeables i sempre han estat usades per la població en benefici propi. La situació geogràfica tan específica de Casamance —per la qual els habitants de la zona per anar a Dakar per la ruta terrestre a la capital han de creuar Gàmbia— ha estat sempre una variable important, tant en la vida quotidiana, com en els combats entre l'MFDC i el Govern, com en la geopolítica subregional. Com deia un dia un investigador de Guinea Bissau: “Quan Casamance esternuda, nosaltres tremolem”. De fet, el mateix Govern senegalès sempre s'ha comportat com un germà gran respecte als governs de les veïnes Gàmbia i Guinea Bissau. Va afavorir una unió amb Gàmbia, amb la fallida Senegàmbia (1982-1989) i va donar suport militar al govern de Bissau durant la guerra civil del 1998. Durant el conflicte, a més, tots dos Estats han estat llocs de trobades, reunions i acords de pau (trobades a São Domingos, acords de Bissau el 1991, acords de Banjul el 1999, trobades de l'MFDC a Banjul el 2001, etc.). La idea d'una Senegàmbia meridional, que englobés Gàmbia, Casamance i Guinea Bissau, ha sortit recurrentment en les propostes d'alguns membres de l'MFDC, com seria el cas de (Jean François Biagui, 2008a).

### 16

Vegeu el comunicat de Sant'Egidio aquí: <https://www.santegidio.org/downloads/CommuniqueSantEgidioCasamance29Fevrier2020.pdf>

### 17

Algunes fonts apunten que l'assassinat d'Abdou Elinkine Diatta (secretari general de l'MFDC, per part d'uns assaltants mentre



Les autoritats tradicionals s'han implicat en diferents projectes per assolir la pau. A la foto, rei d'Oussouye i el rei d'Essukujak -poble joola a l'altra banda de la frontera, a Guinea-Bissau- durant la celebració de la iniciació reial Ewaang, a Oussouye, el 2011. JORDI TOMÁS

van fer inversions en alguns sectors, com la promoció turística, o en les infraestructures, en altres demandes històriques econòmiques la cosa va continuar igual: un exemple flagrant és que, per manca d'una bona xarxa de conservació i distribució, molts dels productes agrícoles de la verda Casamance, com els mangos o els anacards, es podrien en no ser exportats cap a zones més seques del país o cap a l'exterior, i el comerç del cacauet continua sense tenir l'impacte que podria tenir, ja que Casamance n'és la zona més productora del país—i el Senegal, el segon país més productor d'Àfrica Occidental (Mbade, 2019).

Tot i que durant anys hi ha hagut la sensació que les converses estaven aturades, a finals de l'any passat, el 2019, —poc després que Sall guanyés de nou les eleccions i fos proclamat president per segona vegada—, van arribar noves notícies sobre les trobades entre membres de l'MFDC i el Govern. L'any 2020, durant el mes de febrer, es van impulsar de nou les negociacions.<sup>16</sup> Tota aquesta activitat negociadora conviu, no només amb una pluralitat d'opinions sobre el procés de pau (alguns combatents hi estan ben en contra),<sup>17</sup> sinó també amb una gran pluralitat d'actors polítics casamancesos —en competència—,

actors de la societat civil i organitzacions que treballen per la pau des de fa anys.<sup>18</sup>

### 3. La batalla per la legitimitat

El discurs nacionalista casamancès, creat sobretot pel pare Diamacoune (1980), va començar definint la plural Casamance amb referències només a la Baixa Casamance i sobretot a la zona joola de Kaasa, a l'actual Departament d'Ussouye, on viuen societats de religió tradicional, que ell considerava “un Finisterre africà”. Progressivament, el discurs casamancès va anar incorporant altres realitats locals —com els grups mandingues, les històries de resistència de l'Alta Casamance, la religió musulmana, etc.— Sempre, però, en relació amb el nord, referint-se a un Govern de Dakar centralista que havia privilegiat l'islam i la cultura i la llengua wòlofs en contra de la resta de grups.

D'altra banda, entre el 1993 i el 1995, l'MFDC, per tal de legitimar les seves reivindicacions davant l'OUA —segons la qual un territori podia demanar la independència si en el passat colonial havia estat colonitzada de forma independent en algun moment—, va portar a un capítol força excepcional referent al debat entre el moviment independentista i

assistia a una cerimònia tradicional el novembre de 2019) té a veure amb aquest procés. Diatta s'havia declarat partidari d'abandonar la lluita armada pocs mesos abans.

#### 18

El tema de la gestió de projectes de la pau a Casamance, amb un finançament multimilionari, algun dia hauria de ser estudiat en profunditat. D'altra banda, el 2017 un cas molt complex relatiu a un suposat cas de mala gestió en relació amb contactes amb els combatents va esclatar a la cooperació oficial alemanya, que es va retirar de la zona després de molts anys de presència i de projectes en molts àmbits.

#### 19

El Govern de França, en el conflicte, amb la seva visió jacobina de l'Estat nació i amb les seves ànsies de mantenir la influència a la regió, sempre ha donat suport al Govern de Dakar, no només amb declaracions, sinó amb l'enviament de material bèl·lic així com de personal militar per formar l'exèrcit senegalès, especialment durant la dècada del 1990, però no únicament (vegeu [Marut, 2010]).

#### 20

Vegeu-lo a (Barbier-Wiesser, 1995, p. 475-500).

#### 21

La insistència en la història i la legitimitat de les fronteres colonials per part de Diamacoune va ser una constant també en les múltiples cartes adreçades al Govern senegalès i francès. Per exemple, en una carta adreçada al president de França l'any 2000, després de les formalitats habituals, deia “Considerant que le statut colonial de la Casamance: ‘territoire français de la Casamance’ décret du 12 octobre 1882 c'est par le même décret que la France confirme la spécificité de l'entité casamançaise pays de protectorat” (document dins [Marut, 2010, p. 371]).

#### 22

També és interessant veure com precisament pocs anys després de l'esclat del conflicte alguns polítics locals es van apropar al món tradicional joola, un món del qual catòlics i musulmans s'havien allunyat durant el final de la colonització i els primers anys de la descolonització. Un cas fascinant en aquest sentit és el presentat per l'amic De Jong sobre el polític Robert Sagna, catòlic joola que va decidir participar en les iniciacions masculines al poble de Tionk Essil

l'acadèmia. Els independentistes van iniciar una curiosa petició a França després del segon alto el foc (1992) i van demanar a l'antiga metròpoli que dictaminés si en temps colonials Casamance havia estat administrada sempre dins del Senegal o en algun temps ho havia estat de forma separada.<sup>19</sup> El Govern francès, amb el beneplàcit del Govern senegalès, va encarregar l'informe a Jacques Charpy, antic conservador dels arxius, que a finals del 1993 va entregar un text titulat *Casamance et Sénégal au temps de la colonisation française*.<sup>20</sup>

L'any 1994, l'MFDC va donar una llarga i detallada resposta, pràcticament punt per punt, a l'informe emès per l'arxivista francès Jacques Charpy. El 1995 l'MFDC va fer circular una nova versió ampliada i corregida de la rèplica a Charpy, en la qual deia parlar en nom dels “fills autèntics de Casamance” i on afirmava que Casamance mai no va formar part de la colònia del Senegal. Els autors situaven el naixement de les reivindicacions casamanceses el 1645, quan els portuguesos es van instal·lar a Ziguinchor (MFDC, 1995: 5).

Com diria Ferran Iniesta —gràcies al qual, per cert, em vaig dedicar a Casamance i vaig poder entrevistar diverses vegades el pare Diamacoune els anys 1994 i 2000—, en pocs anys els “rebels” van passar d'etnografiats a historiadors (Iniesta, 1995).<sup>21</sup>

Per la seva banda, a partir de mitjans de la dècada del 1980, l'Estat senegalès, a part de la brutal repressió contra els independentistes, reals o suposats, i de les diferents temptatives de pau, va començar una política de construcció de l'imaginari nacional senegalès a fi d'esborrar les referències històriques a Casamance —mentre en canvi s'usava i s'usa de forma molt insistent el terme de “Casamance natural” — i, per contra, reforçar les identitats locals.<sup>22</sup> D'una banda, ja el 1984, va dividir la regió en dues: Kolda i Ziguinchor, fent desaparèixer el nom de Casamance dels mapes senegalesos. Paral·lelament, va anar recuperant noms de la història local de cada societat i va anar batejant instituts, escoles, estadis de futbol —i fins i tot un vaixell, que

es va anomenar *Le Joola*—<sup>23</sup> amb noms de personatges històrics joles, mandingues o fules. Curiosament, per fer desaparèixer la identitat casamancesa, reforçava les identitats ètniques.

#### 4. El “nord” i tots els sud

Més enllà de la tensió reductivista entre un nord opressiu (i uns nordistes aprofitats) i una Casamance històricament maltractada (i uns autòctons resistents), i més enllà de la lluita per una memòria legitimadora d'una o altra banda, la idea que les societats del sud tenen unes especificitats que queden molt lluny del Govern de Dakar i que aquest govern afavoreix poc les realitats de Casamance es pot percebre sovint en la població casamancesa, tant entre els que es declaren independentistes com entre els que es declaren senegalesos, així com entre els que han anat canviant d'opinió segons la situació personal i el context socio-polític d'aquest llarg conflicte.

##### 4.1. Un arrelament molt local

Casamance no ha tingut mai una entitat política diferenciada.<sup>24</sup> Tampoc no l'havia tingut el Senegal abans de la colonització. En el fons, el que s'ha mantingut —amb els seus alts i baixos segons l'època i la zona— és l'adscripció més local.<sup>25</sup>

En les salutacions en moltes de les llengües de la zona, aviat es pregunta a l'interlocutor d'on ve —de quin poble o barri—, per poder traçar un lligam de parentiu per línia paterna o materna i establir-hi la relació, encara que sigui d'un llunyà rebesavi comú. En general la pertinença ètnica s'hereta per la via paterna (amb les excepcions que calguin). A més de l'origen del grup (o subgrup) ètnic, la importància del parentiu és també cabdal a la zona. Sense idealitzar el parentiu, que sovint és font de molts problemes, aquest tipus d'organització —que a la zona pren moltíssimes formes, obligacions i reciprocitats— és cabdal per entendre moltes de les pràctiques vigents.<sup>26</sup>

En moltes de les societats de la Baixa Casamance, les estructures tradicionals a través del parentiu i la religió són d'un dinamisme i d'una actualitat espectacular.<sup>27</sup> Els joles, per

a la manera de la societat tradicional joola. La participació de Sagna en una iniciació així mostra com en política s'entrecruen l'ètnicitat, els recursos simbòlics, l'electoralisme i el secretisme de les societats iniciàtiques. Per alguns analistes és una mostra de com alguns polítics senegalesos han utilitzat la tradició, en ple conflicte independentista, per legitimar-se davant de diferents comunitats i poder així participar en els processos de pau com a mediadors (De Jong, 2002).

##### 23

Un vaixell amb un final dramàtic, cal recordar-ho: el 26 de setembre de 2002 va naufragar amb quasi 2.000 persones a bord —quan només podia portar 500 passatgers i la tripulació. Van sobreviure només 65 persones. Aquest tràgic accident, en el qual van morir molts joves estudiants que tornaven a Dakar per iniciar el curs, i que va tenir lloc en plenes negociacions de pau, va tenir, en general, dues lectures: mentre que per al Govern era una clara responsabilitat dels rebels, que tallaven les carreteres i empenyien la gent a anar en vaixell, per als combatents era responsabilitat del Govern de Dakar perquè la seva titularitat depenia dels ministeris de Marina i de les Forces Armades i, per tant, n'eren els responsables a l'hora de fer les revisions tècniques i controlar l'entrada de passatgers.

##### 24

Tot i que històricament, entre els segles XIV i XIX, part de la zona va pertànyer al regne de Kaabu, dins de l'òrbita mandinga, els joles mai no han estat unificats políticament i els seus subgrups poden tenir diferències molt significatives (de religió, forma dialectal, etc.).

##### 25

Durant el treball de camp vam fer servir la tècnica de les redaccions lliures en una escola de secundària. De les més de 300 redaccions, la immensa majoria mencionava la seva adscripció ètnica i, molt pel darrere, la seva pertinença al Senegal o, encara menys, a Casamance. La immensa majoria afirmava que aquesta pertinença ètnica els venia heretada pels avantpassats.

##### 26

Un proverbi mandinga diu: Faniyáa ming ye báádinya bámbándi, wo le ye i fisa tooñáa ming si a tiñáá: la mentida que reforça els lligams del parentiu val més que la veritat que els destrueix (Dramé, 2003).

exemple, lluny de ser una societat anàrquica com pretenien molts administradors colonials francesos, són una societat molt estructurada, amb uns altars de la religió tradicional que funcionen com a estructura sociopolítica, amb unes autoritats tradicionals, unes lleis consuetudinàries pròpies, unes institucions educatives com són les iniciacions<sup>28</sup> i uns sistemes de cooperació econòmica molt diversos. I la religió tradicional joola, lluny de ser una religió immòbil, ha sobreviscut perquè al llarg dels anys ha demostrat la seva capacitat d'adaptació als temps i part de la població ha sentit que aquella religió i aquelles tradicions dels seus avantpassats la representava.<sup>29</sup>

Paral·lelament, les societats mandinga i fula de la Mitjana i Alta Casamance (islamitzades sobretot entre finals del segle XIX i mitjans del XX), tot i que relativament més homogènies i més centralitzades, i amb la diferència del sistema de castes —que no tenen les societats de la Baixa Casamance— sovint també expressen la seva autonomia respecte els mandinga i els fula del nord i sobretot respecte al Govern del Senegal, i mostren la seva pertinença a un sud diferent, sense que això signifiqui que estan necessàriament a favor de la independència.

Tot aquest arrelament local, amb una pluralitat tan enorme, es manté en ple segle XXI més viu que mai. A cada zona, a través d'institucions diverses i de moltes cerimònies, especialment les iniciacions i les cerimònies funeràries, es transmet una memòria centrada en el regne, el poble, el llinatge o un personatge històric concret, cosa que escapa a qualsevol control de l'Estat. Més enllà de l'ús que l'MFDC pugui haver fet de les “resistències” i els “refusos” que les societats autòctones han fet contra els diferents poders “estrangers” (Portugal, França i, segons ells, el Senegal), la veritat és que els exemples de resistència contra qualsevol forma d'administració que no sigui la tradicional han estat des de fa dècades —i encara avui— una constant.<sup>30</sup> Aquesta constant, per descomptat, no cal entendre-la de forma essencialista, sinó contextual i adaptada cada vegada a situacions concretes.

## 4.2. Qui és l'estranger?

En tot aquest context, amb uns sentiments de pertinença molt arrelats i molt polièdrics, és molt interessant veure a qui es defineix com a estranger a la zona. El terme és usat en moltes llengües d'una forma relativa, en funció del context. A vegades l'estranger és el veí —fins i tot si és de la mateixa família, però d'un altre llinatge. Altres vegades és algú del mateix grup ètnic, però d'un poble del costat. També el membre d'altres orígens ètnics són definits com a estrangers. El que ens interessa en aquest apartat, però, és que també l'Estat és percebut sovint com a tal. En diversos dialectes joles l'Estat senegalès és definit com a *abulum ayi*, terme que originàriament volia dir “el curiós” i que al segle XX es va començar a popularitzar per designar els occidentals de pell blanca (de fet, avui en general el terme es tradueix com “el blanc”). El concepte aviat va fer referència a l'Estat colonial i s'ha mantingut avui en dia per designar també l'Estat senegalès. En alguns dialectes joles, la denominació, doncs, per parlar de l'Estat senegalès és exactament la mateixa que per parlar de l'Administració colonial francesa. En contraposició, hi ha les pertinences locals, que tenen un sistema polític operatiu, d'origen precolonial, que és percebut per molta gent com a més proper i com a més representatiu. Això passa entre els joles de religió tradicional, on algunes persones, per exemple a Ussuye, ens han dit que a Dakar tenen el seu govern i a Ussuye “els ‘fetitxes’ són la nostra Assemblea Nacional”. Però també passa amb alguns subgrups joles musulmans i alguns mandingues, especialment ubicats al nord del riu Casamance, on en un treball de camp durant el 2018 se'ns va dir, a Binyona que “L'Estat senegalès és molt recent. Quan ell va arribar aquí ja feia temps que ens regíem per l'islam. I amb l'islam continuarem funcionant perquè ens representa més”. Una cosa semblant ens deia una dona sobre la pràctica de l'excisió en el seu subgrup joola: “No vindran els homes nordistes de Dakar a dir-nos com, nosaltres, les dones de Casamance, hem de fer les coses a casa nostra”.<sup>31</sup>

En aquest concepte tan relatiu de “ser estranger”, també és cabdal mencionar el rol de les

## 27

Com deia Robert Baum, els altars de la religió tradicional, lluny de ser immòbils, eren —i a vegades són encara— una sacralització de la novetat (recordem en aquest sentit, la creació de l'altar de Diabir en el naixement de l'MFDC). Vegeu pel cas d'Ussuye (Tomàs, 2005), entre d'altres.

## 28

Cada subgrup té diverses formes d'iniciació —l'altar de la circumcisió, altars importants de la regió i, en algunes zones, de la reialesa. Sens dubte, la més estesa és el Bukut, el de la circumcisió, que comunica diferents subgrups joola a banda i banda del riu (en altres zones, com a alguns pobles del regne d'Ussuye, aquesta iniciació és lleugerament diferent i es diu kahat). A ningú no escapa les possibilitats d'aquesta forma iniciàtica en front de qualsevol poder aliè, com el governamental.

## 29

Poc després que el Senegal s'independitzés de França el 1960, un dels antropòlegs més prolífics sobre els joles, Louis-Vincent Thomas, va afirmar que les religions tradicionals anirien desapareixent amb els nous vents de la modernitat (Thomas, 1965). Aquella era la sensació que es tenia en molts indrets del continent. Molta gent il·lusionada comptava que les independències africanes, a part d'una bonança econòmica, portarien canvis polítics importants i no es repetirien aquells temps en què els europeus menystenien les maneres de fer locals. En el cas del conflicte de Casamance ja hem mencionat que molts autòctons van considerar que es vivia una nova colonització. A partir de la dècada del 1980, tant entre els independentistes com entre els pro-senegalesos, diferents locals van considerar que calia apropiarse a la manera de fer dels seus pares o avis i a aquelles “tradicions” que, per la colonització o per l'adopció del catolicisme, havien estat abandonades. Alguns catòlics es van fer iniciar d'adults en els altars de la religió tradicional —aquells altars i iniciacions als quals els seus pares acabats de convertir al catolicisme havien renunciat. Progressivament, a més, les universitats es van anar omplint d'estudiants que volien saber més sobre els seus llocs d'origen i van proliferar els treballs de màster sobre cançons, rituals funerals, cultius de l'arròs, història oral i un llarg etcètera. Finalment, i afortunadament, des de fa uns

dones en la construcció d'una visió comunitària molt més àmplia que aquella dels homes, els quals, per la patrilinialitat i la virilocalitat, en alguns casos estan més centrats en allò que passa en l'àmbit del seu llinatge o del seu poble. En canvi, les dones casades en un determinat llinatge venen totes d'altres llinatges, que poden ser del mateix poble o de pobles veïns i, on, per tant, la diversitat d'orígens és una evidència. Com ja vam explicar en el seu moment (2005), aquesta doble conseqüència de la patrilinialitat i de la virilocalitat de ser, en casar-se, a la vegada autòctones d'un lloc i estrangeres en un altre, fa que les dones tinguin una visió molt més global de la identitat joola i casamancesa. Això, sumat al rol històric de les dones en la resolució de certs conflictes, és una variable que cal tenir en compte tant en els orígens del conflicte com, sobretot, en l'enorme mobilització en favor de la pau protagonitzada per les dones.<sup>32</sup>

### 5. Nous i vells reptes per a un conflicte inacabable

A totes aquestes tensions entre el Govern senegalès i els independentistes casamancesos i entre les diferents faccions de l'MFDC i a tota la complexitat per les diferents maneres d'organitzar la vida quotidiana, s'hi suma una sèrie de conflictes molt concrets, alguns dels quals són relativament recents i altres que venen de lluny.<sup>33</sup>

Des de fa anys, la situació inestable de la zona i la facilitat d'aconseguir armes tant des de Gàmbia com, sobretot, des de Guinea Bissau han portat a la proliferació de petits grups armats que es dediquen al banditatge, molts dels quals no tenen cap vincle amb l'MFDC. Sovint hi ha grups que poden tallar alguna carretera i atracar els passatgers d'un taxi o un Car Rapide. També comerços de diferents pobles o dels barris perifèrics de la ciutat de Ziguinchor. Aquesta pràctica va ser molt habitual al tombant de mil·lenni, i avui en dia continua activa en algunes zones.

Casamance, com a corredor entre Gàmbia i Guinea Bissau, és, de fet, una zona on molts tràfics han estat possibles. Alguns tenen com



L'enorme estuari del riu Casamance acull nombroses illes, especialment a la riba nord. A les illes Karon, una piragua queda embarracada per la baixada de la marea.

JORDI TOMÀS

a protagonistes combatents de l'MFDC, que al llarg de les dècades s'han anat mantenint —a part d'atacant la població o recollint cotitzacions dels seus partidaris— amb el comerç de les nous d'anacard, de la marihuana,<sup>34</sup> de diferents tipus de fustes tropicals o d'armes. Diferents càrrecs de la policia o de l'exèrcit també s'han beneficiat d'aquests comerços il·líctics. De fet, un activista d'una associació per als drets humans de Binyona —que prefereix l'anonimat per raons òbvies—, em deia un dia del 2018: “A Binyona tothom sap on són els magatzems on es guarda la droga. Arriba de Guinea Bissau, s'està aquí a la ciutat fins que les condicions són favorables i després la puguen per pistes o carreteres secundàries cap a la frontera de Gàmbia. En aquest comerç tothom hi busca”.

Un dels comerços que els darrers anys ha portat moltes conseqüències a la zona és el de les fustes tropicals, especialment el banús i la teca. Diferents moviments ecologistes, així com l'activista Haidar el Ali —que havia estat ministre de Medi Ambient—, fa anys que denuncien aquesta sagnia que, els darrers sis anys ha significat la tala de quasi un milió d'arbres, a raó d'uns 150.000 arbres l'any (en una regió d'una extensió semblant a la de Catalunya). Els arbres es talen en diferents

anys, alguns d'aquells estudiants casamancesos han anat prosperant dins el món acadèmic i, de fet, gràcies a això la mirada local s'ha pogut incorporar als estudis sobre el conflicte, que, en general, fets per politòlegs, havien donat poca importància a la religió tradicional i a les identitats locals (vegeu els estudis fets pels casamancesos Dramé, 1998, Diatta, 1998, Diatta, 2008, Diédhiou, 2011, Bassène, 2013, 2015 o Manga, 2015), entre d'altres.

### 30

L'estudi del sempre inspirat Robert Baum, sobre les “dones de Déu”, mostra que les profetesses tenien influència al sud del riu Casamance en diferents subgrups: a part de la coneguda Aliin Situé reivindicada tant per independentistes com pel Govern senegalès com a heroïna anticolonialista, tenim a Alandisso Bassène (Etama, 1918-1943), Niakuhufosso (1943) i, al nord del riu, al Buluf, a Kuweetaw Diatta. De fet, avui en dia se'n troben en contextos tan diferents i allunyats com la ciutat de Ziguinchor o les illes Karon. Vegeu també el llibre de (Roche, 1985).

### 31

L'exicisió es practica en alguns subgrups joles, especialment al nord del riu, de religió musulmana, mentre que en altres (catòlics i de religió tradicional), especialment al sud del riu, no només no es practica, sinó que està totalment prohibida per la llei consuetudinària. També és practicada per altres poblacions d'origen mandinga,

punts d'aquest territori subtropical des de l'Atlàntic fins al Fouladou (en canvi, al nord del Senegal, de clima més sahelià, aquest tipus d'arbres no són freqüents), es carreguen en camions de gran tonatge i es transporten a la frontera amb Gàmbia, on són comprats per empreses xineses que exporten aquesta fusta al seu país, sobretot per a la fabricació de mobles. El Govern del Senegal no es va començar a preocupar seriosament per perseguir aquest tràfic fins que a finals del 2017 hi va haver una matança de 13 persones per raons vinculades a l'explotació de la fusta, en una zona boscosa no gaire lluny de Ziguinchor.<sup>35</sup> En un primer moment —com sempre que hi ha algun episodi on hi ha sang— l'atac va ser atribuït a alguna facció de l'MFDC, però ben aviat els independentistes van emetre un comunicat dient que no hi tenien res a veure i que condemnaven aquell acte de manera taxativa. Aviat es va veure que, en canvi, qui hi podia tenir alguna responsabilitat eren certes autoritats locals.<sup>36</sup>

A part de la desforestació flagrant, hi ha altres pràctiques que progressivament estan perjudicant sobre manera el medi ambient i que afecten la vida quotidiana i la subsistència de molts habitants. Més enllà de la degradació generalitzada del medi ambient que afecta altres llocs del món, especialment a les zones litorals, com la baixa pluviometria i el procés de salinització de les terres de cultiu de l'arròs, un dels fenòmens que també preocupa la població és la disminució de la pesca a la zona —un tema que ja havia comportat enfrontaments entre els pescadors autòctons i les empreses i els pescadors vinguts del nord del Senegal a les dècades del 1970 i el 1980, alguns dels quals havien rebut el suport del Govern senegalès (Diatta, 2008).<sup>37</sup> Ja fa anys que el Govern senegalès dona facilitats a les empreses pesqueres estrangeres (espanyoles, russes...) i darrerament les llicències als vaixells xinesos han proliferat. A això s'hi suma la instal·lació de les indústries pesqueres xineses dedicades a la producció de farina i oli de peix, les conseqüències de les quals són molt perjudicials per a la població. Tot plegat fa que els pescadors amb piragües hagin d'anar

molt més lluny que els indrets on anaven fa una desena d'anys. A Abène (Departament de Binyona), per exemple, els habitants han fet protestes sovint contra la fàbrica xinesa que hi ha instal·lada des de fa temps.

Un altre dels grans problemes de la regió és l'anomenada batalla del zirconi. L'any 2011, una empresa sinoaustraliana va fer la proposta d'explotar aquest mineral que es troba a les zones litorals i que serveix per a molts productes del sector tecnològic. En un primer moment el Govern va autoritzar la instal·lació de la planta en territoris de Kabadjo i Niafourang, però ràpidament part de la població civil, amb el suport de diferents entitats locals i també de l'MFDC, s'hi va oposar, pel desastre mediambiental i les conseqüències en l'economia local que comportaria.<sup>38</sup> Malgrat que té alguns autòctons a favor, les mobilitzacions en contra han estat constants i, de moment, el projecte no ha avançat.

L'Estat senegalès té un altre repte afegit a la zona: el control dels grups jihadistes que circulen per Àfrica Occidental i que, de moment, no han atemptat al Senegal (mentre que sí que ho han fet a altres països de la zona). L'any 2016 es va fer públic que alguns senegalesos —entre els quals, alguns casamancesos— s'havien unit a l'Estat Islàmic, a partir de Líbia.<sup>39</sup> Dos anys més tard va tenir lloc a Dakar un judici a un grup jihadista que, segons sembla, volia implantar l'Estat Islàmic a la regió, especialment al Senegal oriental i a Casamance (el seu principal instigador era originari de l'Alta Casamance). No hi ha cap connexió provada entre l'MFDC i les faccions jihadistes a la zona —de fet, el 2013, un dels portaveus de l'MFDC, Jean François Biagui, havia negat qualsevol relació.

### Conclusions: l'enèsima oportunitat

El conflicte fa quasi quatre dècades que dura. Avui hi ha desenes de milers d'homes i dones que han nascut i crescut en el conflicte, que han format famílies i tingut descendència que també ha nascut i que està creixent en aquest context de ni pau ni guerra.

balanta i fula (vegeu Tomàs, Kaplan i Le Charles, 2018).

### 32

Hi ha hagut al llarg dels anys moltes associacions de dones que han treballat per la pau, moltes de les quals, avui en dia estan englobades en la Plataforma des Femmes pour la Paix en Casamance. La legitimitat d'aquestes plataformes (moltes de les quals reben finançament de la cooperació) i la seva relació —real, exagerada o tergiversada— amb la religió tradicional joola és motiu de debat, tant entre els autòctons, com entre els investigadors (Beck i Foucher, 2009 i Marut, 2010), entre d'altres.

### 33

Per exemple, la necessitat de donar sortida a la joventut rural, part de la qual a Casamance ha optat en temps recents per allistar-se a l'MFDC com a *modus vivendi*. Per saber més sobre la joventut casamancesa, vegeu (Evans, 2015).

### 34

En alguns casos i èpoques es tracta de cultiu gestionat per les mateixes faccions de l'MFDC, però en altres del tràfic que ve de Guinea Bissau i creua Casamance amb destí a Gàmbia.

### 35

L'any 2016 es va fer públic aquest vídeo tan il·lustratiu gravat per un dron que sobrevolava el poble de Medina Yoro Foula, a l'Alta Casamance. [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/05/26/les-saigneurs-du-vene\\_4926559\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/05/26/les-saigneurs-du-vene_4926559_3212.html) (Consulta: 1 març 2020).

### 36

L'endemà dels fets fins i tot alguns mitjans internacionals donaven a entendre que l'atac havia estat perpetrat per membres de l'MFDC. Alguns d'ells es van fer ressò de les declaracions posteriors de l'MFDC. Vegeu, per exemple: [https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/01/07/au-senegal-regain-de-violence-en-casamance\\_5238443\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/01/07/au-senegal-regain-de-violence-en-casamance_5238443_3212.html).

### 37

La pesca ja era un element de debat polític a la dècada del 1980. Una vegada més, el Govern senegalès ha optat per beneficiar grans empreses foranes, en detriment de les locals, cosa que algunes faccions de l'MFDC continuen criticant avui en dia. Vegeu, en aquest



Des de fa dècades -i especialment a partir dels acords de pau del 2004- la cooperació oficial de molts països té presència a la regió. El rol de les dones en el procés de pau ha estat reforçat per diferents iniciatives, tant a Ziguinchor (imatge) com a moltes altres localitats de la regió. JORDI TOMÀS

sentit, <https://www.journaldupays.com/2018/casamance-le-mf-dc-concilie-t-il-la-casamance/> (Consulta: 6 maig 2020).

38

<<https://ejatlas.org/conflict/local-populations-from-niafou-rang-opposing-zircon-mining-senegal>> (Consulta: 10 abril 2020).

39

<<https://www.jeuneafrique.com/297480/politique/terrorisme-ces-senegalais-qui-ont-rejo-int-letat-islamique/>> (Consulta: 5 maig 2020).

Mentre que hi ha certa unanimitat en la gènesi del conflicte, les raons per les quals la pau no ha arribat mai a bon port són múltiples, i inclouen la divisió dins del moviment entre autonomistes i independentistes, la manca de voluntat del Govern senegalès —i de l'exèrcit senegalès— per motius polítics i econòmics que això s'acabi, la falta de compromís d'una part de les elits casamanceses i d'alguns moviments civils que han convertit els projectes a favor de la pau en un negoci i la falta d'un debat polític en profunditat. A més, el rol del Govern actual en segons quins temes, com l'ecològic o l'explotació pesquera, tampoc no ha convençut segons quins ciutadans (alguns dels quals cada dia tenen més dubtes sobre la possibilitat real d'una secessió). Malgrat les millores en infraestructures que ha dut a terme el darrer Govern senegalès els darrers anys, els greuges, com hem vist, continuen. I, si bé la possibilitat d'un acord de pau definitiu sembla més a prop ara que fa deu anys, part de la població no sent que l'Estat senegalès estigui més a prop d'entendre i sobretot de respectar la complexitat casamancesa.

En aquest context, bona part de la població continua pensant que una manera d'organitzar-se i de funcionar que sent com a representativa són les estructures tradicionals de cada grup o localitat, tant a través de la religió tradicional com de l'islam —unes estructures que, com hem vist, són flexibles i s'adapten als nous temps. Això es pot fer d'acord, en cooperació o en confrontació amb l'Estat. I aquest arrelament local no exclou que molts autòctons se sentin també senegalesos i casamancesos, o només casamancesos.

Mentrestant, sense solucions polítiques imminents a l'horitzó, la població, encara amb aquella petita dosi d'esperança d'assolir almenys el cessament definitiu de la violència després de tant de patiment, desitja que aquesta enèsima oportunitat amb la mediació de Sant Egidi sigui la definitiva. Nosaltres també. ■

## BIBLIOGRAFIA

**Barbier-Wiesser** (1994). Comprendre la Casamance, chronique d'une integration contrastée. Paris: Karthala

**Bassène, René Capain** (2013). *L'abbé Augustin Diamacoune Senghor*. Paris: L'Harmattan.

**Bassène, René Capain** (2015). *Récits d'un conflit oublié (1982-2014)*. Paris: L'Harmattan.

**Baum, Robert** (2015). *West Africa's Women of God: Alinesitoué and the Diola Prophetic Tradition*. Bloomington: Indiana University Press.

**Beck, Linda i Foucher, Vincent** (2009). "(Re)creando la comunidad: El uso de la autoridad consuetudinaria para resolver el conflicto de Casamance en Senegal", *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, núm. 87, p. 95-121.

**Biagui, Jean-Marie François** (2008a). *Mouvement pour le Fédéralisme et la Démocratie Constitutionnels. Un pari politique pour la paix définitive en Casamance, au Sénégal, et dans la Sous-Région*. Dakar: Editions Clairafrique.

**Cruise O'Brien, Donal** (1971). *The Mourides of Senegal: the political and economic organization of an Islamic brotherhood*. Oxford: Clarendon.

**De Jong, Ferdinand** (2002). "Politicians of the Sacred grove: citizenship and ethnicity in southern Senegal", *Africa*, vol. 72, núm. 2, p. 203-220.

**Diamacoune Senghor, Augustin** (1980). *Le message de la reine Aline Sitowe*. Document policopiat.

**Diatta, Christian Sina** (1998). *Parlons Joola. Langue et culture des Diolas*. Paris: L'Harmattan.

**Diatta, Omar** (2008). *La Casamance. Essai sur le destin tumultueux d'une région*. Paris: L'Harmattan.

**Diédhiou, Paul** (2011). *L'identité Joola en question*. Paris: Karthala.

**Dramé, Hassane** (1998). "Décentralisation et Enjeux Politiques. L'Exemple du Conflit Casamançais (Sénégal)", *Bulletin de l'APAD*, núm. 16-1998, p. 1-16.

**Dramé, Man Lafi** (2003). *Parlons mandinka*. Paris: L'Harmattan.

**Evans, Martin** (2004). "Sénégal: Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC)", *AFP BP 04/02*. <[http://www.adh-geneve.ch/RULAC/pdf\\_state/Martin-Evans.pdf](http://www.adh-geneve.ch/RULAC/pdf_state/Martin-Evans.pdf)>

**Evans, Martin** (2015). *Youth, opportunity and conflict in Casamance*. Peace Insight. <<https://www.peaceinsight.org/blog/2015/08/youth-opportunity-conflict-casamance/>>

**Foucher, Vincent** (2002). "Les 'évolués', la migration, l'école: pour une nouvelle interprétation de la naissance de l'identité politique casamançaise", *Momar-Counba Diop, Le Sénégal contemporain*, p. 375-424. Paris: Karthala.

**Fanchette, Sylvie** (2011). *Au pays des Peuls de Haute-Casamance. L'intégration territoriale en question*. Paris: Karthala.

**Iniesta, Ferran** (1995). "Jacobins contra Casamance", *Ètnia i Nació als móns africans*, p. 295-318. Barcelona: Clío.

**Lambert, Michael** (1999). "Have Joola Women Found a Way to Resist Patriarchy with Commodities? (Senegal, West Africa)", *Political and Legal Anthropology Review*, vol. 22, núm. 1, p. 85-93.

**Manga, Jean Baptiste Valter** (2015). *Une monarchie dans un Etat postcolonial : anthropologie de la royauté à Oussouye (Casamance/Sénégal)*. Tesi doctoral, Universitat de Lille.

**Marut, Jean Claude** (2010). *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*. Paris: Karthala.

**M'Bay, Pa Nderry** (2012). *The Gambia: The untold dictator Yahya Jammeh's story*. Bloomington: iUniverse, Inc.

**Mbade, Sene Abdourahmane** (2019). "Agro-Business of Cashew Nuts in Casamance (Senegal): Strengths, Constraints and Industrialisation Prospects", *European Scientific Journal*, maig del 2019, vol. 15, p. 363-377.

**Moreau, Marie Louise** (1994). "Ombres et lumières d'une expansion linguistique. Les attitudes des diola et des peul d'Oussouye à l'égard du wolof", *Langage et société*, núm. 68, p. 63-88.

**Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance - Casamance Libre** (1995). *Casamance - Pays du refus. Réponse à Monsieur Jacques Charpy*. Document policopiat, 171 pàgines.

**Puigserver, Xavier** (2014). *Kásuumaay: una experiència de pau a Casamance*. Documental. GESA/ICIP, 52 min.

**Roche, Christian** (2016). *La Casamance face à son destin*. Paris: L'Harmattan.

**Roche, Christian** (1985). *Histoire de la Casamance. Conquête et résistances*. Paris: Karthala.

**Sant'Egidio** (2020). Comunicat, 29 de febrer de 2020. <<https://www.santegidio.org/downloads/CommuniquéSantEgidioCasamance29Fevrier2020.pdf>> (Consulta: 12 maig 2020).

**Seck, Assane** (2005). *Sénégal: émergence d'une démocratie moderne (1945-2005)*. Paris: Karthala.

**Serna, Tomas** (2017). *Could zircon exploitation re-ignite the war in Casamance?* Peace Insight. <<https://www.peaceinsight.org/blog/2017/09/could-zircon-exploitation-re-ignite-the-war-in-casamance/>> (Consulta: 10 abril 2020).

**Thomas, Louis-Vincent** (1965). "L'animisme: Religion caduque", *Bulletin de l'IFAN*, série B, núm. 27, p. 1-2.

**Tomàs, Jordi** (2005). *La identitat ètnica entre els joola d'Oussouye (Húluf, Bubajum áai)*. Tesi doctoral

en Antropologia Social i Cultural, UAB, 506 pàgines.

**Tomàs, Jordi; Kaplan, Adriana i Le Charles, Marie-Alix** (2018). "Female Genital Mutilation/Cutting in Basse Casamance: Multiple voices from a plural South", *Journal of the Anthropological Society of Oxford Online*, vol. 10, núm. 2, p. 157-179.

**Zanker, Franzisca** (2018). "La Gambie: un havre pour les réfugiés?", *Revue de Migrations Forcées*, núm. 57, p. 74-76. <<https://www.fmreview.org/fr/syrie2018/zanker/>>

## BIBLIOGRAFIA WEB

<<https://www.journaldupays.com/2016/casamance-le-messsage-de-la-reine-alinesitowe-diatta/>> (Consulta: 17 maig 2020)

<<https://www.journaldupays.com/2020/casamance-apel-a-la-liberation-du-journaliste-ecrivain-rene-capain-basse-ne-en-cette-journee-internationale-de-la-liberte-de-la-presse/>> (Consulta: 17 maig 2020)

<<https://www.journaldupays.com/2018/casamance-le-mf-dc-concilie-t-il-la-casamance/>> (Consulta: 17 maig 2020)

<[https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/01/07/au-senegal-regain-de-violence-en-casamance\\_5238443\\_3212.html](https://www.lemonde.fr/afrique/article/2018/01/07/au-senegal-regain-de-violence-en-casamance_5238443_3212.html)> (Consulta: 12 desembre 2020)





### Josep Martí

IMF-CSIC, BARCELONA

Doctorat l'any 1985 a la Philipps-Universität de Marburg (Alemanya), treballa des del 1989 com a antropòleg a la Institució Milà i Fontanals del Consell Superior d'Investigacions Científiques (Barcelona) on dirigeix projectes de recerca de la seva especialitat. Al llarg de la seva carrera professional, els principals temes de recerca s'han centrat en els àmbits de les noves significacions socials del patrimoni cultural intangible, les identitats col·lectives i la cultura, l'antropologia de la música, l'antropologia del cos i, més recentment, el posthumanisme. Ha dut a terme treballs de camp en diferents països europeus, al Japó i a Guinea Equatorial.

Realitza tasques de docència de forma regular a la Universitat Oberta de Catalunya i a la Universitat de Barcelona.

# Paisatges emocionals i identitats polaritzades a la Catalunya del Procés

## 1. Introducció<sup>1</sup>

**D**urant el mes de novembre del 2019, tot caminant per Barcelona vaig observar com una nena que no devia arribar a l'any i anava en braços de la que segurament era la seva mare, balucejant, assenyalava insistentment amb el dit un llaç groc penjat en un lloc ben visible del carrer. La dona que la duïa, d'aquella manera condescendent que parlen els pares als fills, li va dir “és un llaç groc”, sense cap més explicació. Al marge de tota significació a la qual pogués remetre aquell símbol, el llaç va atreure l'atenció de la nena. Els objectes tenen, doncs, capacitat agentiva.<sup>2</sup>

Un dels fets que caracteritzen els anys de conflicte a Catalunya des del 2017 és la proliferació al carrer d'elements visuals que traspuen la confrontació amb l'Estat i entre les corresponents identitats polaritzades en el si del país. Després dels fets de l'1 d'octubre del 2017, alguns municipis catalans han rebatejat noms de places posant-hi denominacions que al·ludeixen a l'1 d'octubre<sup>3</sup> o fins i tot a la república catalana.<sup>4</sup> Amb aquestes accions promogudes per l'administració



Els objectes posseïxen capacitat agentiva (Barcelona, 2019).

municipal, alguns elements de l'espai públic de la població deixen constància física d'una situació política. Però les plaques d'aquestes places són purament anecdòtiques comparades amb la gran profusió d'elements visuals presents al carrer relacionats amb el Procés. Digna d'esment és l'aparició i l'ús continuat del llaç groc, un símbol pensat per reclamar la llibertat dels polítics catalans empresonats arran dels fets del 2017.<sup>5</sup> Però, a més, trobem als carrers, ja des de fa anys, una gran proliferació d'estelades, pancartes penjades i pintades als murs amb missatges i, en determinats moments del conflicte, fins i tot un cert protagonisme atorgat al color

### 1

Per elaborar aquest article he emprat material teòric desenvolupat dins del projecte de recerca d'R+D+I sobre posthumanisme FEM2016-77963-C2-1-P. Totes les fotografies mostrades en aquest article són de l'autor.

### 2

Si des de la perspectiva humanista s'entenia l'agència com una característica innata d'un subjecte intencional i lliure, entès de forma essencialista, que li permet actuar en i sobre el món, el pensament posthumanista reconeix que el fet d'exercir agència no és propietat exclusiva dels éssers humans i ho deslliga de la intencionalitat. Qualsevol cosa, tant si és entesa com a organisme viu o com a objecte inert, posseeix capacitat agentiva. Al marge de les filosofies de caire animista, difícilment es pot atorgar intencionalitat als objectes; la qüestió és, però, que la idea d'intencionalitat no és essencial per parlar d'agència, quelcom que

**Paraules clau:** Catalunya, Procés, posthumanisme, espai públic

**Palabras clave:** Cataluña, proceso soberanista, posthumanismo, espacio público

**Key words:** Catalonia, sovereigntist process, posthumanism, public space

groc, identificat —talment com el llaç— amb les reivindicacions a favor dels presos polítics. Es tracta de processos de materialització d'unes idees a l'espai públic que fan que els carrers parlin.



Piera, 2020

Després d'un cert temps de proliferació al carrer de simbologia sobiranista, partidaris de l'opció política contrària també van començar a intervenir en espais públics. En termes de Deleuze, es podria dir que s'havia ultrapassat un llindar crític propi de les intensitats objectives produïdes pels elements visuals sobiranistes (De Landa, 2010: 115



Tiana, 2020

també s'ha acabat reconeixent dins de la sociologia (al respecte vegeu Martí, 2017: 26-28).

3

Per exemple, ciutats de la importància de Girona o Lleida, a més de Tortosa, Vic, Ripoll, Molins de Rei, Centelles, Montblanc o Arbúcies, entre moltes altres.

4

Per exemple Tiana, la Selva del Camp o Deltebre.

5

El llaç groc com a símbol per mostrar reivindicacions de diferent caire es coneix a molts indrets. A Catalunya, el seu ús en el context del Procés es remunta a l'empresonament dels líders catalans Jordi Sànchez i Jordi Cuixart el 16 d'octubre de 2017.

Un dels fets que des del 2017 caracteritzen els anys de conflicte a Catalunya és la proliferació al carrer d'elements visuals que traspuen la confrontació amb l'Estat, com banderes, missatges en forma de pancarta o pintats als murs, llaços grocs, etc. Més enllà del valor simbòlic d'aquests elements visuals, una orientació teòrica posthumanista sobre aquest activisme social en espais públics ens duu a aplicar una perspectiva postantropocèntrica, no dual i relacional. D'aquesta manera, sense manllevar la importància que té el discurs, la significació i l'estructura, hom focalitza la seva atenció en els afectes, les intensitats i l'esdeveniment en el sentit deleuzià del terme (*event*). La unitat d'anàlisi no són els elements visuals o les persones, sinó els assemblatges, els camps relacionals en els quals emergeixen afectes, sentiments i emocions. No és només que l'espai i els elements que el componen no s'entengui com quelcom desencaixat de l'individu, sinó que en termes d'*emplacement* (Howes, 2005) se'l considera dins de la interrelació sensorial i coconstitutiva de cos, ment i medi. Els elements visuals en els quals centraré el meu article són coparticipants de la vida social i contribueixen poderosament a la generació d'atmosferes afectives que al capdavall són centrals per entendre l'*emoscape* o paisatge emocional propi del país en aquests anys de conflicte.

*Uno de los hechos que desde 2017 caracterizan los años de conflicto en Cataluña es la proliferación en la calle de elementos visuales que ponen de manifiesto el enfrentamiento con el Estado como banderas, mensajes en forma de pancartas o pintados en los muros, lazos amarillos, etc. Más allá del valor simbólico de estos elementos visuales, una orientación posthumanista sobre este activismo social en los espacios públicos nos lleva a aplicar una perspectiva post-anthropocéntrica, no dual y relacional. De esta manera, sin negar la importancia del discurso, la significación y la estructura, se centra la atención en los afectos, las intensidades y el evento en el sentido deleuziano del término. La unidad de análisis no son los elementos visuales o las personas, sino los ensamblajes, los campos relacionales en los que emergen los afectos, los sentimientos y las emociones. No es solo que el espacio y los elementos que lo componen no se entiendan como algo desarticulado del individuo, sino que en términos de emplacement (Howes, 2005) se considera dentro de la interrelación sensorial y co-constituyente del cuerpo, la mente y el medio. Los elementos visuales en los que centraré mi artículo son co-productores de la vida social y contribuyen poderosamente a la generación de atmósferas afectivas que al fin y al cabo son fundamentales para entender el emoscape o paisaje emocional del país en estos años de conflicto.*

One of the facts that characterizes the years of conflict in Catalonia since 2017 is the proliferation of visual elements on the street, which reflect the confrontation with the Spanish state such as flags, messages in the form of banners or painted on the walls, and other visual elements of protest. Beyond the symbolic value of these visual elements, a theoretical posthumanist approach of this social activism in public spaces leads us to apply a postanthropocentric, non-dual and relational perspective. In this way, without forgetting the importance of discourse, meaning and structure, attention is focused on affects, intensities and the *event* in its deleuzian sense. The unit of analysis is not the visual elements or people but the assemblages, relational fields in which affects, feelings and emotions emerge. The space and the elements that make up the space are not misunderstood as something disassociated from the subject but rather understood in terms of *emplacement* (Howes 2005), that is, the sensuous and co-constitutive interrelationship of body, mind and environment. The visual elements on which I will focus my presentation are co-participants of the social life and they powerfully contribute to the generation of emotional atmospheres that are central to understanding the *emoscape* of Catalonia and its polarized identities in these current years of conflict.

i s.). Es va començar a posar banderes espanyoles, a enretirar llaços grocs i altra simbologia independentista i a fer també pintades als murs. Durant el període comprès entre el 2017 i el moment de redactar aquest text, la simbologia de caire espanyolista apareix en molta menor intensitat que la sobiranista, però la seva presència a l'espai públic també és ben evident.<sup>6</sup>

Molts dels elements visuals d'un o altre signe que es mostren són responsabilitat de



**Pintades unionistes com a reacció a les sobiranistes (Centelles, 2019).**

ciudadans particulars que opten per posar una estelada, un llaç groc o una bandera espanyola a l'exterior de casa seva. Però la gran proliferació d'elements al carrer és deguda principalment a grups organitzats provinents del moviment sobiranista (CDR, ANC, *Òmnium Cultural*) o de grups de caire espanyolista, relacionats o no amb determinats partits polítics.<sup>7</sup>

El gran ús social que s'ha fet del llaç groc ha provocat que per *pars pro toto* el color groc hagi acabat per simbolitzar les mateixes reivindicacions polítiques. Així, aquest color apareix sovint a les pancartes i pintades i també a peces d'indumentària (mocadors, bufandes, gorres, fermalls, etc.) que es comercialitzen amb finalitats reivindicatives,<sup>8</sup> i ha tingut un cert protagonisme durant tot aquest període. El territori és la metàfora dels seus habitants, i tenyir-lo de groc no només fa sentir tota una població que comparteix les idees que representen els elements simbòlics despleats, sinó



**Efectuant pintades en el curs d'una manifestació de recolzament al procés a Barcelona (18.10.2019).**

que aporta tensió emocional. La dimensió emocional té un paper cabdal en les accions humanes, i formes socials relacionades amb qualsevol tipus d'activisme serien impossibles d'entendre sense el complex joc de fluxos afectius que es mouen entre la gent. En termes freds, es podria veure el secessionisme català com una mera voluntat de desconexió de la resta de l'Estat, des del punt de vista administratiu, polític i econòmic. Però la realitat no es limita a aquests paràmetres, ja que tant per a la població catalana com per a l'espanyola la dimensió emocional és fonamental. De fet, és gairebé impossible imaginar-se les mobilitzacions sense la presència de fortes emocions (Jasper, 1998: 414). Hom experimenta emocions que es generen mitjançant fluxos afectius sorgits d'accions molt concretes ideades amb la finalitat de generar aquests fluxos o no.

## 6

En el temps d'escriure aquest article, el nombre de població que a Catalunya no és partidària de la independència del país sumada a la que n'és indiferent és similar a la que es decanta per la secessió. Tot i així, aquest equilibri no es reflecteix en els elements visuals despleats al carrer. És obvi que són aquells qui volen un canvi els que s'han de bellugar més. Els partidaris de l'*statu quo* no senten tant la necessitat de manifestar-se si és que no se'ls veu amenaçat. La fortalesa de l'Estat resta intacta per a la mobilització ciutadana per part del posicionament antiseccionista. Aquest mateix desequilibri es reflecteix en termes d'afiliació i activisme a les plataformes ciutadanes partidàries d'una o altra opció (Assemblea Nacional Catalana i *Òmnium Cultural*, d'una banda, i Societat Civil Catalana, de l'altra).

## 7

Per exemple, l'autoanomenat Equipo Mazingher Z, que ha dut a terme diverses accions per eliminar simbologia de caire sobiranista de l'espai públic i posar-ne de signe espanyolista.

## 8

Rivarola (2019) també parla del *merchandising* sobiranista per al cas català.

La força dels elements visuals relacionats amb les identitats polaritzades dins de la confrontació Catalunya-Espanya que es mostren en espais públics, com succeeix amb qualsevol altre objecte, va molt més enllà del valor simbòlic que se'ls atorga. Talment com afirma Stepnisky, tot citant Gernot Böhme, els objectes no estan tancats en ells mateixos sinó que són *ecstàtics*; en termes de Böhme (2013: 5; 2017), irradien cap enfora (Stepnisky, 2018: 5). En aquest article, en parlar dels objectes, en el nostre cas tots aquells que en el marc i en referència directa a la confrontació inunden els carrers a Catalunya, prestaré més atenció a la significança que al significat.<sup>9</sup> Allò que desitjo emfatitzar no és el seu contingut simbòlic, ni l'ús que se'n fa, sinó la interdependència en l'àmbit de relacionalitat afectiva entre ells i els individus, tot reconeixent les relacions pregonament somàtiques més enllà de les de caire semiòtic i considerant-los coparticipants de la vida social (Gajewska, 2015: 235). Parteixo de la base que les relacions entre els éssers humans requereixen de no-humans —entre d'altres dels objectes— per mantenir-los junts; és a dir, els objectes que compartim pertanyen també al món social (Serres, 1995: 87, dins Piekut, 2014: 200). Els objectes no s'han de considerar només com a meres croses de l'activitat humana, sinó que conjuntament amb els humans i altres elements formen part d'assemblatges<sup>10</sup> —híbrids— que contribueixen també als processos de subjectificació (Vannini, 2016: 50). Des d'una perspectiva de l'ontologia plana,<sup>11</sup> els objectes ens fan a nosaltres dins del mateix procés en què nosaltres els fem a ells (Miller, 2010: 60).

Pot sobtar el fet que en aquest article s'estableixi un diàleg amb els elements visuals del carrer més que no pas amb els subjectes humans que els creen i els empren per als seus interessos, però això no ens ha de fer pensar que aquests darrers hi siguin absents. Una mirada postantropocèntrica ens mostra clarament la insuficiència d'entendre la vida social ignorant la capacitat agentiva dels objectes. De la mateixa manera que

avui hem arribat a una consciència tectono-ètica, segons la qual l'ésser humà i el *jo*, tant des del punt de vista filogenètic com també ontogenètic, no podria emergir al marge d'intricats processos d'interacció amb elements materials externs (Malafouris, 2008: 1998), el fet social necessita també dels objectes per a ésser explicat. El fet social no ha d'estar restringit a l'anàlisi de grups i activitats humanes (Domínguez-Rubio, 2005: 20). En una teoria social posthumanista cal reconèixer des del principi que les agències material i humana es constitueixen recíprocament l'una amb l'altra (Pickering, 2001: 173).

Hom diu que la imputació d'un atribut a un objecte en modifica la naturalesa. Així, una bandera no és el mateix que un llençol o una tovallola. Però, de fet, si atorguem la deguda importància a la relacionalitat, allò que es modifica no és la natura dels objectes, sinó el tipus de relacions que establim amb ells. La relacionalitat implica que els objectes són definits per subjectes, i els subjectes pels objectes. Si en termes de Bruno Latour podem considerar els objectes *actants*<sup>12</sup> i contribueixen per tant a estructurar les nostres interaccions és perquè "*actuen* en el sentit semiòtic del terme, en altres paraules, *transformen*" (Cooren, 2000: 176, cursiva en l'original).

En tots aquests elements visuals del carrer no és només que s'anunciïn unes idees. Veure aquests signes afecta, de manera positiva o negativa, i afecta en l'àmbit de les emocions, conjugant d'aquesta manera el valor simbòlic amb l'emocional. És política materialitzada en pintura, plàstic o tela, i que, en forma d'aquestes materialitzacions i en raó d'aquestes materialitzacions, és capaç d'afectar. En pintar una gegantina bandera espanyola en un turó a vista de l'autopista passant per Martorell (vegeu fig. 22), com per exemple va fer un grup espanyolista a principis del 2019, es marca clarament un espai, "això és Espanya", ens diu aquest signe. Però la principal funció no és la de marcar quelcom que tothom ja

## 9

És important distingir *significat* de *significança*. Mentre que *significat* és el contingut semàntic del signe lingüístic, la *significança* fa esment a la relació concreta que s'estableix entre el receptor i el signe en un moment donat (Hirsch, 1967: 8) i té una particular rellevància en l'àmbit de les sensacions. Julia Kristeva entén el "procés de la significança" com les pulsions i operacions semiòtiques preverbals (Kristeva, 1972: 19). Mentre que el significat pot ser relativament fix —el significat del mot *taula*, per exemple— la significança és molt més volàtil, ja que emergeix segons contextos particulars. Manuel De Landa critica amb raó Clifford Geertz per bastir en fals la seva teoria de la cultura —*webs of meaning*— per no entendre precisament les dues accepcions diferents del terme anglès *meaning* (*signification* i *significance*) (De Landa, 2006: 124). Vegeu també Martí, 2019a: 168.

## 10

La idea d'*assemblatge* talment com ha estat treballada per Deleuze i Guattari (1980), i clarificada, sistematitzada i enriquida per Manuel de Landa (2006, 2016) és important per a les teories de caire no representacional. En tot assemblatge, allò que vertaderament importa no "és el que són els cossos, coses o institucions socials, sinó les capacitats d'acció, interacció, sentiment i desig produïts en cossos o grups de cossos per fluxos afectius" (Deleuze, citat a Fox i Alldred, 2015: 401-402). La noció d'*assemblatge* duu implícita la idea de moviment i connectivitat, d'agència processual, de relacionalitat. Són heterogenis perquè s'estableixen connexions entre elements de la més diversa natura: éssers orgànics, inorgànics, entitats socials o idees. Al respecte vegeu també Martí, 2017: 32-34.

## 11

El terme *ontologia plana* (*flat ontology*) s'empra en ocasions, especialment dins del corrent filosòfic de l'*object-oriented ontology*, com a equivalent de postantropocentrisme, ja que al·ludeix al fet de voler evitar posicionaments jeràrquics que privilegiïn l'ésser humà.

## 12

Es considera un *actant* qualsevol cosa que modifiqui amb la seva incidència un estat de coses; tot allò que actua o mou a l'acció, sigui humà o no humà. Un *actant*

sap, sinó la de generar emocions. No té un valor informatiu, o merament simbòlic, sinó que sobretot té un valor afectiu. Per a uns, aquesta gran bandera pintada reportarà satisfacció: “*un olé por estos patriotas que pintan banderas de España en Cataluña*”<sup>13</sup>; a d’altres, indignació. Tot garbuix d’emocions contradictòries en un mateix pot contribueix a l’escalada del conflicte. La bandera espanyola va acabar essent definitivament esborrada al cap d’un parell de mesos per part d’aquells a qui els molestava, però no sense alguns estira-i-arroña després d’empastifar-la amb pintura negra, repintar-la i tornar-la a empastifar.

La història es fa dia a dia amb la suma de molts esdeveniments com aquest de la bandera de Martorell i per això cal atorgar-los la deguda importància. I aquests esdeveniments poden ser presos en consideració segons diferents aproximacions teòriques, ja siguin pròpies de perspectives de caire representacional o no representacional. D’una banda, la del discurs, la significació i l’estructura. De l’altra, més propera al posthumanisme, la dels afectes, les intensitats<sup>14</sup> i la importància atorgada al concepte deleuzià de l’esdeveniment (*event*)<sup>15</sup>. En aquesta perspectiva es demana capturar els fluxos als quals estem immersos en la nostra vida quotidiana (Thrift, 2008: 5):

“*The key focus of representational research is on what things symbolize—what they denote and connote, what codes they inform, what values they defer and refer to, etc. Instead, the key concern of non-representational theory is on what things—material objects, performances, discourses, etc.—do*” (Vanini, s.d.).

Quan associem la idea d’assemblatge a un espai concret, per exemple els espais públics on apareixen els elements visuals objecte d’aquest article, resulta apropiada la noció d’*emplacement* talment com l’empra David Howes. Aquest concepte, basant-se en el concepte d’*embodiment*, apunta a l’estreta connexió que es produeix entre cos, ment i medi (Howes, 2005: 7).

## 2. Del Masnou a Cabrera

Les dades en les quals em baso per elaborar aquest text han estat aconseguïdes durant el període que va del 2017 al 2020. Com a cas empíric ben concret, però, a fi de recollir de forma intensiva i sistemàtica la presència d’elements visuals en espais públics relacionats amb el Procés, vaig triar un moment —setembre del 2019— i un tram determinat d’espai públic —la carretera nacional II que va des de la població del Masnou fins a Cabrera de Mar, al Maresme. Es tracta d’una carretera molt concorreguda per cotxes, bicicletes i també per vianants, en aquest darrer cas, especialment, en les parts que travessa les poblacions del Masnou, Premià de Mar i Vilassar de Mar.

Es pot afirmar que, en el període en el qual vaig dur a terme el treball de camp, els signes relacionats amb el Procés que figuraven al llarg del tram de carretera N II entre el Masnou i Cabrera de Mar es podien comptar per centenars, tenint en compte que, en els gairebé 12 km del tram, ben pocs metres hi havia en què no es mostrés cap llaç groc pintat o de plàstic.<sup>16</sup> Aquí cal afegir un gran nombre d’estelades, la majoria d’elles penjades en cases particulars, alguna molt escadussera bandera espanyola, així com domassos o pancartes demanant la llibertat dels presos catalans. A més, tot el tram de carretera investigat mostrava moltes pintades, principalment a les parets d’edificis, a les mitgeres i a les barreres de la carretera. En aquestes pintades, a més d’estelades i llaços representats, els missatges —molt curts— feien al·lusió directa a la problemàtica: “independència”, “llibertat”, “dignitat”, “democràcia”, “llibertat presos polítics”, al·lusions al 1 d’octubre del 2017... Moltes d’aquestes pintades estaven fetes amb pintura de color groc. Per part de l’unionisme, en el tram analitzat, la varietat de missatges era molt més migrada: algunes al·lusions directes a l’article 155 de la Constitució espanyola i al nom d’Espanya. Però pel que fa als elements visuals a l’espai públic, la principal activitat de l’unionisme, més que no pas expressar missatges concrets, era la d’intentar anular la

és definit per la seva capacitat de tenir efectes transformadors sobre altres éssers en una situació determinada. Els *actants* no són definits per les seves intencions, sinó per les accions (Latour, 2005: 71).

### 13

<<https://www.eldiestro.es/2019/03/un-ole-por-estos-patriotas-que-pintan-banderas-de-espana-en-cataluna/>> [consulta: juliol 2020].

### 14

En el marc teòric no representacional hom empra sovint *afectes* i *intensitats* com a sinònims. Tot i així hi ha una petita diferència en allò que expressen. *Afecte* al·ludeix a allò que produeix; *intensitat*, un terme amb plasticitat, fa esment a com ho produeix. El primer és sec; el segon és elàstic.

### 15

Entenem l’*esdeveniment* com un efecte en els encontres entre diferents cossos i matèries, un fet que es produeix en un temps i un espai concrets marcat per interaccions de caire físic, social, cultural, psicològic o d’altra natura en relacions dins d’assemblatges. Els esdeveniments entesos en aquest sentit constitueixen el flux de la història i la producció social (Fox i Allred, 2016: 197).

### 16

Tot i que la simbologia de tall sobiranista en espais públics es troba arreu del país, també cal tenir en compte que, a la zona on vaig dur a terme el treball de camp, la intensitat amb la qual es presenta és molt superior a la mitjana, a causa de la marcada presència i activitat de grups de caire sobiranista.

simbologia sobiranista, esborrant, repintant o enretirant elements de l'espai públic.

Tant en aquest tram concret com en general, la impressió que donen els elements visuals situats a l'espai públic relacionats amb el Procés és de:

1. Omnipresència. Apareixen arreu i sobre qualsevol tipus de suport. La senzillesa i la simplicitat del símbol més emprat, el llaç



Qualsevol lloc és bo per mostrar llaços grocs: Vic 2019; Vilassar de Mar, 2019; Esparreguera, 2020.

groc, ja sigui pintat o fet amb materials com el plàstic, fa que hom l'emplaci en els llocs més diversos: el tronc d'un arbre, parets, tanques, calçades de la carretera, mobiliari urbà (papereres, bancs, fanals)... Sovint se cerquen llocs de difícil accés per evitar l'acció destructiva dels grups unionistes.

2. Polimaterialitat. Els símbols visuals es presenten en una gran diversitat de suports: pintades a les parets i al mobiliari urbà, pancartes, domassos, pins, indumentària i complements... Això és especialment així en els llaços grocs,<sup>17</sup> a més de la infinita gamma de possibilitats que ofereix l'aplicació del color groc al qual s'ha atorgat valor reivindicatiu.

3. Temporalitat. La coexistència de signes clarament envellits amb d'altres d'aparença fresca, tots ells, però, amb el mateix o similar missatge, dona idea de la temporalitat d'un conflicte que, especialment des del 2017 fins l'actualitat (2020), no ha perdut intensitat. Aquests signes descolorits no són encara *ghost signs*, aquells elements visuals que envellits pel pas del temps ja han perdut la vigència social (Shep, 2015), sinó que atorguen profunditat temporal als que apareixen com a recentment pintats.

4. Redundància. La gran riquesa de simbologia generada en tot el Procés fa que fàcilment es produeixi redundància, com quan s'expressa el mateix o similar missatge amb signes diferents arrengrats l'un al costat de l'altre o en el senzill fet d'emprar pintura de color groc per a les pintades.



Redundància. Llaços grocs disposats de forma repetitiva (Cadaqués, 2018).

### 17

La gran diversitat de materials que serveixen per reproduir el signe dels llaços no pot ser més variada: principalment pintura aplicada als murs, tela, domassos i llaços de plàstic penjats al llarg de carreteres. Però de forma més anecdòtica trobem llaços confeïts amb bombetes elèctriques i, per tant, lluminosos a la nit, en forma de pastissos pensats per ser consumits, reproduïts en *performances* mitjançant cossos humans, etc. Fins i tot, el 2018, van aparèixer llaços grocs en forma de caganer, la popular figura de pessebre. <[https://www.ara.cat/estils/presos-noves-figures-Caganer-aquest\\_0\\_2120188101.html](https://www.ara.cat/estils/presos-noves-figures-Caganer-aquest_0_2120188101.html)> [consulta: juliol 2020].



En aquest cas els llaços apareixen, però, repintats per l'unionisme (Cabrera de Mar, 2019).



El missatge explícit del mot s'acompanya del color groc i el llaç (Vilassar de Mar, 2019).

5. Intensitat. L'acumulació d'elements visuals en les seves diverses formes en molts àmbits de la via pública dona la impressió d'intensitat, impressió que s'aconsegueix especialment amb els llaços grocs, els quals no es limiten a exposar-se en llocs estratègics, sinó que, col·locats de forma repetitiva, un rere l'altre, de manera altament redundat, fan sentir fàcilment intensitat. El seu potencial afectiu es materialitza en aquesta insistència.

6. Immediatesa. Apareixen noves pintades tan aviat es produeix un fet o una efemèride rellevants. Així, per exemple, poc després que el Parlament català manifestés el rebuig a les forces espanyoles de la Guàrdia Civil, a finals de setembre del 2019,<sup>18</sup> i el Ministeri de l'Interior espanyol fes públic l'enviament de cossos de segure-

tat a Catalunya just abans de l'anunci de la sentència relativa als polítics catalans empresonats, van aparèixer pintades com "G C que se'n vagin". Els exemples en aquest sentit són ben nombrosos, com les pintades contra la detenció de persones pertanyents a CDR a finals del setembre del 2019, relatives a la celebració de l'11 de setembre o l'aniversari de l'1 d'octubre, etc. Això ajuda a mantenir la tensió durant tot aquest llarg període que va des dels fets del 2017 fins a l'actualitat. La via pública respira i transpira al compàs dels esdeveniments polítics.

18

<<https://www.naciodigital.cat/noticia/188016/parlament/reclama/retirada/guardia/civil/catalunya>> [consulta: juliol 2020].



Immediatesa. Resposta a l'enviament de cossos de la Guàrdia Civil a Catalunya, a la detenció de CDRs (Premià de Mar, 2019) i als escàndols de la corona espanyola coneguts a l'agost del 2020 (Premià de Mar, 2020).

7. Dialogisme. Aquests elements visuals del carrer no reflecteixen, però, només un clam, sinó que entren en la dinàmica de diàleg entre ells mateixos, ja sigui en forma de complementarietat, reforç o confrontació. Un element visual pot ser reforçat quan apareix al costat d'un altre formalment diferent, però alineat ideològicament (per exemple llaços grocs i missatges a favor de la independència, o la bandera espanyola pintada i un 155 al costat) o pertorbat per un altre de signe contrari que li ha estat afegit. Però també se'l pot anular tapant-lo amb una capa de pintura, sense deixar veure què hi havia; el missatge correctiu és encara més clar quan allò que es fa és un acte de negació de l'element mostrat mitjançant el ratllat o la superposició d'un altre signe. La pugna es posa especialment de manifest quan hi veiem diferents nivells: signes que són rectificats per altres d'orientació contrària i a la vegada aquesta rectificació torna a ser

modificada mitjançant la superposició, el ratllat o esborrament.

8. Ressonància. Algunes pintades mostren frases d'eslògans que es coregen a les manifestacions i, per tant, no es tracta només d'una mera frase o proclama que es llegeix, sinó que són frases que ressonen amb experiències afectives viscudes en moments de tensió (Martí, 2019b). Si tenim en compte que moltes d'aquestes manifestacions estan molt carregades emocionalment, aquestes pintades ressonen amb les càpsules afectives<sup>19</sup> incorpora-

### 19

El terme fa al·lusió a aquells moments experiencials que es viuen amb tanta intensitat que es conserven en l'individu per emergir en posteriors circumstàncies quan el context apropiat ho reclama. Podríem parlar aquí de reminiscències, un reviu de d'assemblatges d'intensitats tot i que a nivell més baix que a l'experiència original.



Dialogisme. Convivència, reforç, anul·lació, pertorbació, pugna entre missatges (Maresme, 2019).





**Ressonància.** Els carrers seran sempre nostres (Premià de Mar, 2019).

des i augmenten per tant la seva potència afectiva.

9. **Impacte.** Una característica de l'omnipresent llaç groc és la de l'impacte. Quan hom es mou a peu o en vehicle en un espai curull de proclames en forma de pintades, tot i que no és sempre fàcil, hom pot arribar a ignorar els missatges escrits tot evitant llegir-los; però amb un símbol tan simple com és el del llaç, i a més reproduït amb groc cridaner, l'impacte està assegurat. Aquest efecte es produeix especialment amb signes icònics com el del llaç, representacions de l'estelada o les efígies de polítics catalans presos o a l'exili, a més també amb les banderes i —no cal dir-ho— amb el mer color groc posat on no se l'espera.

### 3. Afectes

Tots aquests elements visuals marquen la “carn de la ciutat”, una extensió de nosaltres mateixos (McPhie, 2017: 231). A les ciutats, els missatges dels cartells, dels grafitis, de les pintades subversives, dels il·limitats rètols i avisos que inunden els carrers ens xuclen la mirada, ens desvien dels nostres pensaments i ens fan llegir-los sense que ho pretenguem. Formen part dels incomptables fluxos de la vida quotidiana, flueixen cap a nosaltres, ens afecten. No són els fets allò que constitueix el món en primera instància, sinó les agències, ens diu Andrew Pickering (1995: 6), i això és el que vehiculen aquests elements visuals; els assumim en forma de *perceptes*, preconceptes perceptius, que en termes de Deleuze i Guattari és energia perceptiva que ens omple; elements que vibren i fan vibrar.

Talment com escriu Holger Schulze, d'acord amb el perceptualisme de Spinoza, no estem descodificant senyals constantment, però sí assimilant *perceptes* de forma contínua (Schulze, 2016: 71). Són moments fugissers en els quals experimentem el món de forma no dual. La dualitat entre qui veu i allò vist, és a dir, la dualitat subjecte-objecte es fa fonedissa per instants.<sup>20</sup> És el que suc-

20

D'això ens parla David Loy (1988: 15). Sens dubte vivim en un món dualista relatiu, però amb això coexisteixen formes d'experimentar el món de forma no dual (ibid.: 17).



**Impacte.** Autopista AP7 al pas de Martorell (2019). Estelada pintada a la muntanya de Montserrat, vista des de Collbató (2020). Estàtua vestida de groc a Vilassar de Mar (2020).

ceeix quan hom es topa amb la mirada una bandera espanyola o un llaç groc. En tot cas, la relació entre aquell que veu i allò que veu, més que en termes d'oposició binària es pot entendre com un *conversational pattern* que emergeix dels cossos talment com ho entenia Francisco Varela (1976).

En el cas dels elements visuals relacionats amb el Procés que apareixen en els carrers, hom no els busca: són ells, amb la seva capacitat agentiva, els que enxampen la mirada del vianant, sigui quina en sigui la ideologia i, si en uns casos poden resultar reconfortants i vigoritzadors, en altres poden ser per a les persones que no aconsegueixen escapar de la seva mirada terriblement irritants. Atès l'alt grau d'emocionalitat que comporta el Procés, hom pot sentir complaença, complexitat i satisfacció quan observa un signe amb el qual s'identifica; contrarietat, ràbia o indignació quan l'element visual va en contra de les pròpies conviccions polítiques, o impotència quan veu que no hi ha remei per fer callar tots aquells elements que molesten i que es presenten amb una insistència porfídiosa.

Aquests elements visuals tenen, doncs, potencial agentiu. En la *intraacció* entre aquests elements i nosaltres es generen fluxos afectius que ressonen en els nostres cossos. Allò que ens diu la idea d'*intraacció* és que les agències no precedeixen els encontres, sinó que es constitueixen mitjançant emergència en la seva *intraacció* (Barad, 2007: 33). Òbviament, partim de la realitat dels assemblatges i cada individu presenta la seva disposició particular de cordes emocionals.<sup>21</sup> Per tant, els resultats de les *intraaccions* no seran sempre els mateixos ni entre diferents individus, ni en un mateix individu al llarg de diferents situacions contextuais. Fins i tot hom pot estar d'acord en el pla cognitiu amb les idees que representen els missatges pintats als murs, però, malgrat això, pot també canalitzar fluxos de rebuig, de manera que es constitueix, per tant, una nota discordant amb les identitats de referència. Tal com jo ho veig, la lletjor d'un reguitzell de llaços

groc de plàstic envellits, de banderes descolorides i esfilagarsades o d'un mur carregat barroerament ple de pintades pot provocar desgrat. La insistència altament redundant d'aquesta simbologia suscita cansament. La imatge caòtica que aquests elements visuals donen sovint de l'espai públic per la sobrecàrrega amb la qual es presenten fan sentir desassossec. En aquest aspecte concret, els afectes poden ser fàcilment similars en qualsevol que sigui el punt on es troba un individu dins del contínuum de les identitats polaritzades. I aquest és també el cas per a aquells que es troben completament al marge de la confrontació emocional entre Catalunya i Espanya.

La pol·lució sígnica causada per la proliferació de missatges en espais públics fàcilment es pot percebre com un magma de caos i desordre, aspectes que hom recurrentment associa a l'excés de pintades i als grafitis (vegeu, per exemple, Vanderveen i van Eijk, 2016; Sampson i Raudenbasch, 2004). De fet, el desordre és sovint un bon aliat de qualsevol moviment disruptiu; ara bé, si s'estén al llarg del temps, com succeeix en el nostre cas, també pot generar sentiments d'avorriment o cansament per una problemàtica que no només monopolitza la vida política i les tertúlies televisives, sinó també la imatge que ofereixen els carrers. El desordre afecta i, sens dubte, la gran quantitat d'elements visuals dona aquesta imatge de desordre. No seria el cas de les senyeres o les estelades que hom col·loca a la finestra de casa seva en l'ocasió d'un 11 de setembre. Això és ordre i, fins i tot, pot vehicular un aire festiu. Però veure pintats llaços grocs a les parets, als pals dels semàfors, a les tanques o a les calçades de les carreteres i al terra dels carrers o estelades esparracades



Una selva de símbols (Cabrera de Mar, 2019).

## 21

El concepte de *cordes emocionals* fa referència a la sensibilitat de cada individu en relació amb afectes i emocions. Les cordes emocionals es van formant al llarg del seu itinerari vital com a resultat de la interacció entre aspectes estructurals i de discurs, i experiències viscudes. Tenen un paper important en les identitats i, per tant, en els processos d'identificació en l'àmbit polític.

genera sentiments de desordre. Els signes visuals, doncs, tenen les seves propietats que pel que fa a l'àmbit simbòlic són ben concretes. Tots sabem el que volen dir. Però les seves capacitats dins la virtualitat pròpia de l'estructura d'espais de possibilitats<sup>22</sup> van molt més enllà d'aquestes propietats.

#### 4. Emoscapes

De la mateixa manera que edificis en runes o carrers esventrats marquen amb l'atmosfera que traspuen el drama de les poblacions que han patit la guerra, els murs marcats de les nostres ciutats —salvant la gran distància— són també fidels testimonis del conflicte i la confrontació associats al Procés. El conjunt d'elements de caire visual que en el context del conflicte marquen l'espai públic, atès que apel·len directament a les emocions, fa que hom pugui parlar d'*emoscape* o paisatge emocional. El concepte està relacionat amb la noció de *paisatges* d'Arjun Appadurai. Aquest concepte —ens diuen Kenway i Fahey— ens ajuda a pensar en les emocions com en quelcom que no només es mou dins de la psique humana o entre grups reduïts, sinó que són fluxos relacionals que poden fins i tot amarrar tot un país (Kenway i Fahey, 2011). Aquest paisatge emocional es reflecteix —i al mateix temps es contribueix a construir-lo— al carrer, especialment mitjançant els elements visuals i sonors.

L'*emoscape*, lluny de constituir una idea abstracta, és quelcom que afecta els individus, i ho fa per les atmosferes afectives que ajuda a congruar. El terme d'*atmosferes afectives*, talment com l'empra Ben Anderson, al·ludeix a qualitats afectives espacialment alliberades que són autònomes dels cossos dels quals emergeixen (Anderson, 2009: 80) i que contribueixen poderosament al sorgiment d'emocions. Una atmosfera afectiva es configura en un moment donat a partir de la materialitat d'un espai concret i tot el que s'hi troba, entre d'altres, l'individu que l'experimenta, amb les seves sensacions i dimensió cognitiva. La idea de les atmosferes afectives és útil perquè ens ajuda a entendre l'ésser humà, no com a un ens aïllat, sinó com

un organisme estretament interrelacionat amb tot el que l'envolta. Una atmosfera és allò que fa que ens sentim d'una determinada manera en un lloc concret (Böhme, 2017). Es tracta d'una experiència que es produeix entre materialitats humanes i no humanes i al marge de distincions rígides entre objecte i subjecte (Anderson, 2009: 78).

Si entenem qualsevol tipus de conflicte com un procés continu d'escalada o desescalada, més que no pas, de forma reïficada, com una situació fixa de confrontació, resulta fàcil entendre la importància de les atmosferes afectives (Fregonese, 2017: 2). De fet, qualsevol estímul d'índole sensorial contribueix a la creació d'aquestes atmosferes, però en aquest text centrem l'atenció en els elements visuals.<sup>23</sup>

El que voldria que quedés clar en aquest article és que, dins d'aquests *emoscapes*, hom no veu només una bandera, o un llaç groc o una pancarta, o hom no descodifica només el seu missatge explícit. Quan afirmo que aquests elements són coproductors de la vida social és perquè no es limiten a vehicular passivament el missatge que se'ls atribueix, sinó que aquests signes visuals del carrer generats pel conflicte apareixen en una situació dialògica amb tot allò que els envolta, també entre ells mateixos. Amb la seva massiva presència, es reforcen entre ells, entren en confrontació o també s'anul·len. A pocs metres o fins i tot centímetres de distància hom pot penjar llaços grocs, fer una pintada a favor de la república i mostrar una pancarta a favor dels presos polítics. Però al mateix temps, els signes es retiren (llaços grocs, banderes), s'esborren o es repinten i la seva potència afectiva canvia amb aquestes modificacions. Per part d'uns, si aquests signes abans provocaven sentiment d'adhesió, repintats pels contraris produeixen ràbia. I a la inversa per a l'altre bàndol. Si primer provoca indignació, després satisfacció. Mentre uns proclamen "ni un pas enrere", els altres diuen de forma ben clara "som aquí per frenar". Hom no pot sinó deixar-se endur per la pugna entre els signes quan un se superposa o trepitja

#### 22

Manuel de Landa entén l'*estructura d'espais de possibilitats* com les tendències i les capacitats d'una entitat qualsevol (De Landa, 2011: 5).

#### 23

Pel que fa als elements sonors que contribueixen a crear l'*emoscape* del Procés vegeu Martí, 2019b.

l'altre; hom sent satisfacció o enuig quan un raig gruixut d'esprai negre destrossa un desig pintat al mur. Es tracta del poder expressiu de la materialitat que afecta els nostres cossos, amb més o menys intensitat, sempre segons la ideologia de la qual estiguin amarats.

En aquest *emoscape*, s'observa una contínua fluctuació d'intensitats, així com una dinàmica de territorialització i desterritorialització en els assemblatges dins dels quals actua la materialitat dels signes visuals del carrer. En negar, modificar o anul·lar un missatge prèviament explicitat de signe contrari, els elements incorporats al paisatge urbà reflecteixen no només unes idees, sinó que es constitueixen en elements dinàmics actius en el desenvolupament del conflicte. Espais públics abans políticament neutres són territorialitzats pel sobiranisme, desterritorialitzats per l'unionisme i fàcilment tornats a reconquerir per al Procés. O a la inversa. Les marques que deixa aquesta confrontació fan que aquests espais difícilment puguin tornar a ser vistos com abans; són coproductors de la vida social.

En els moments en els quals hom pren consciència dels signes amb què es topa al carrer es configura un assemblatge amb els seus propis fluxos afectius que li generen sentiments i li provoquen reaccions emocionals. Convé atorgar la importància a no només allò que és processat racionalment des del punt de vista cognitiu, sinó també a l'experiència viscuda i *sentida*. Aquí cal parlar de les *economies afectives* talment com les entén Sara Ahmed (2004a), constituïdes per la totalitat d'afectes en un assemblatge. Les emocions circulen entre els signes i els cossos, entre actors humans i no humans, destronant així la idea que sorgeixen de l'interior dels individus per anar cap enfora (Ahmed, 2004a: 117). La idea bàsica del concepte d'*economies afectives* —i que encaixa bé amb l'orientació teòrica d'aquest text— és que els sentiments no rau en els subjectes ni en els objectes, sinó que són produïts com efectes de la circulació (Ahmed, 2004b: 8). Són socials, materials i alhora psíquics (Ahmed, 2004b: 46). Aquests fluxos afectius contri-



En pocs dies de diferència: pintada, repintada i recuperació (Premià de Mar, 2019).

bueixen a configurar les micropolítiques dels esdeveniments (*events*), aspecte que cal tenir degudament en compte, ja que al capdavall “*politics begins with micropolitics*” (Widder,

2012: 125). Els afectes—entesos com intensitats transpersonals o prepersonals (Anderson, 2009: 78)—es generen en l'estrat inferior de consciència<sup>24</sup> per *intraacció* i emergència, dins de l'assemblatge propi d'un moment concret, per exemple, davant la vista d'un llaç groc o d'una bandera espanyola. Es tracta d'una cocreació entre qui veu i allò que veu dins de l'assemblatge fugisser que constitueix aquell esdeveniment determinat. En aquest cas, la unitat d'anàlisi no són els elements visuals, sinó els assemblatges, els camps relacionals en els quals les emocions emergeixen. Davant la vista del llaç groc pot surar un sentiment de solidaritat, de resistència, de ràbia, de rebuig, de fastigueig, de cansament, etc. Aquests elements visuals no només signifiquen, sinó que també *fan*. Aquí parlem d'intensitats viscudes, en lloc de significacions. El paisatge emocional, bastit mitjançant l'acumulació d'economies afectives i experimentat a partir de *perceptes* que es tradueixen en emocions i elements cognitius, constitueix un sistema afectiu que no només reflecteix, sinó que tot lligant fenòmens perceptius, afectius i ideatoris també intervé en la vida social i política. Precisament, la idea de país emergeix en molt bona part a partir d'aquestes experiències. Mentre que una visió molar de la pàtria ens la fa veure com a territori, una molecular l'entén com un procés afectiu i temporal, no pas com un lloc (Puar, 2007: 171).<sup>25</sup>

### 5. Tecnologies afectives

Totes aquelles mesures pensades en generar, potenciar o simplement gestionar fluxos afectius poden ser qualificades de *tecnologies afectives* i molts dels elements visuals en general emplaçats a l'espai públic estan pensats amb aquesta finalitat, tot i que també puguin incorporar altres funcions, com les informatives. En tota confrontació en la qual la dimensió emocional sigui clara i evident—com és el cas del Procés—es posen en joc estratègies per poder incidir en l'àmbit dels afectes de la població. El mer fet de pretendre inundar el país de simbologia sobiranista, en un gran esforç col·lectiu, és un bon exemple d'aquestes estratègies. Atès que la primera iniciativa a desplegar elements visuals d'aques-

tes característiques va sorgir del sobiranisme català i sigui la població que combrega amb aquestes idees la que en faci un ús més massiu, per part del sector polític unionista s'intenta contrarestar la seva força no tant intentant emular-lo a l'hora de proporcionar visibilitat als seus símbols, cosa que no seria factible, atès el seu menor grau de mobilització ciutadana, sinó mitjançant accions tendents a anul·lar físicament els elements visuals sobiranistes de l'espai públic. Per això s'ha parlat manta vegada de voler *netejar* el carrer.<sup>26</sup>

En el tempestuós període de temps iniciat la tardor del 2017 fins a la treva produïda per la pandèmia de la Covid-19 el 2020, han estat constants les accions mediàtiques de partits, principalment de la dreta espanyola, consistents a despenjar estelades, llaços grocs, pancartes a favor dels presos, etc. També hi ha hagut intents per mobilitzar els canals de la justícia per prohibir aquesta simbologia en espais públics,<sup>27</sup> iniciatives que han reeixit només per a casos molt concrets, com són els dels períodes electorals i els dels edificis o instal·lacions governamentals. Fins i tot es va arribar a prohibir la mera utilització del color groc com, per exemple, va ser el cas de l'enllumenat de les fonts de la plaça de Catalunya a Barcelona el novembre del 2017, tot just abans de les eleccions al Parlament de Catalunya convocades pel Govern espanyol a l'empara de l'article 155 de la Constitució espanyola.<sup>28</sup> Per part del sobiranisme, no han faltat tampoc accions amb repercussió mediàtica per defensar a ultrança l'exhibició d'aquests símbols. El president de la Generalitat, Joaquim Torra, va ser jutjat per desobediència el novembre del 2019 i posteriorment inhabilitat per negar-se a retirar aquesta simbologia de la seu del Govern en període electoral d'aquell mateix any. L'acció directa i explícita dels estaments polítics a favor o en contra de l'exhibició de determinats elements visuals, com els llaços grocs, amb la consegüent atenció mediàtica, va fer que augmentés la intensitat del seu poder agentiu en la dimensió afectiva, fet que va repercutir per tant en el seu valor emocional; d'aquesta manera, aquests elements, més enllà de repre-

#### 24

"Affect is doubly located: in the relational in-between of fields of interaction; and layered below the level of minded, intentional consciousness. This vocabulary of the 'layering' of thinking, feeling and judgement is fundamental to the political resonances claimed on behalf of ontologies of affect" (Barnett, 2008: 188).

#### 25

El terme *molar* en oposició a *molecular* és propi del ric aparell conceptual bastit per Deleuze i Guattari. Parlem de *molar* en el sentit d'un tot identificable, talment com un organisme o societat en el qual entenem que hi ha relacions estables i homogeneïtzades; un tot orgànic unificat i separat del seu entorn. La molaritat es refereix a la distribució d'una realitat en categories i formes fixes d'organització. *Molecular*, en canvi, tot deconstruint jerarquies, fa al·lusió a conjunts formats per elements relacionats no rigidament, i amb límits fluctuants (Deleuze i Guattari, 1972).

#### 26

Vegeu, per exemple: <[https://www.elconfidencial.com/espana/2018-08-05/lazos-amarillos-limpiar-calles-campana-ciudadanos\\_1600925/](https://www.elconfidencial.com/espana/2018-08-05/lazos-amarillos-limpiar-calles-campana-ciudadanos_1600925/)> [consulta: juliol 2020]. <[https://www.elnacional.cat/ca/societat/condemnat-15-mesos-presos-ultres-arrencar-llacos-grocs-vic\\_528225\\_102.html](https://www.elnacional.cat/ca/societat/condemnat-15-mesos-presos-ultres-arrencar-llacos-grocs-vic_528225_102.html)> [consulta: agost 2020].

#### 27

Així, per exemple, el novembre del 2018, el Partit Popular, recolzat per Ciudadanos va fer una proposta de llei al Congrés dels Diputats en contra de l'exhibició d'estelades i llaços grocs en espais públics. La proposta no va prosperar. <<https://www.lavanguardia.com/politica/20181113/452911436759/congreso-tumba-propuesta-pp-prohibir-lazos-amarillos-espacio-publico.html>> [consulta: juliol 2020].

#### 28

<<http://www.elpuntaviv.cat/politica/article/17-politica/1293820-prohibit-il·luminar-de-groc-fonts-i-facanes-a-barcelona.html>> [consulta: juliol 2020].

sentar explícitament una mera expressió de protesta, tot constituint-se en un potencial d'esdeveniments (Massumi, 2002: 269), van passar a ser agents actius en el camp de confrontació de la violència simbòlica.

El fet d'emplenar el carrer d'elements visuals de caire sobiranista forma part de les tecnologies afectives, de la mateixa manera que ho són els intents de contrarestar-los, ja sigui anul·lant-los, recorrent a elements de signe contrari o bé creant discursos amb potencial afectiu per deslegitimar-los. Això es posa en evidència no només en les declaracions de polítics o tertulians, sinó en un gènere periòdic, en el qual, en termes generals, el que prima no és la informació ni l'anàlisi, sinó la redacció de continguts pensats per posar-los al servei de la generació afectiva. La gran proliferació de signes de tall sobiranista als espais públics del país, principalment estelades i llaços grocs, fa que, per part d'alguns sectors polítics espanyols, a fi de criminalitzar-ho, es facin comparacions fàcils amb el nazisme,<sup>29</sup> per l'ús aclaparador que aquest règim feia del seu simbolisme. Hom emprà expressions com *nazi-lacis* o *lakis* en al·lusió als que s'embolcallen amb llaços grocs,<sup>30</sup> de la mateixa manera que, en el cas de les reivindicacions feministes, àmbits conservadors recorren al terme *feminazi* per desprestigiar-ne els partidaris. Tot s'ha d'entendre, però, dins d'uns paràmetres de confrontació en els quals, en la gran emocionalitat que es respira i en un escenari polític espanyol molt degradat, hom no dubta a recórrer a paraules gruixudes (*nazi*, *colpista*, *fatxa*, *botifler*) precisament, en termes de significança, per la seva capacitat d'afectar, tot i que el seu ús estigui mancat en general d'arguments racionals. Però això forma part també de les tecnologies afectives en l'àmbit polític.

## 6. Identitats polaritzades. Conclusió

Podem constatar que, mai a la història del país, el carrer no ha estat utilitzat de forma tan massiva per expressar una voluntat política com en el cas del Procés, circumstància que només es pot explicar, no tan sols per la importància política del moment, sinó per la gran intensi-

tat de fluxos emocionals que vehiculen els fets polítics d'aquests darrers anys. Per dur a terme una lectura d'aquests fets podem recórrer a elements estructurals, que és el que fem els antropòlegs de forma habitual. D'aquesta manera, es pot pensar que tots els elements visuals que s'acaramullen en el paisatge urbà català són conseqüència d'una situació de conflicte, del desig d'exterioritzar un posicionament polític o també el de marcar territori. Sens dubte, això es pot veure d'aquesta manera. Però entre l'objecte —amb les seves propietats semàntico-materials— i els grans dissenys estructurals hi ha un *in-between*, un entremig, digne de ser explorat.

Hi ha independentistes i hi ha unionistes. Dins d'una visió antropocèntrica entendríem aquestes identitats com a formacions relativament estables derivades de processos enculturadors i circumstàncies personals relatives a posicionaments polítics. Sabem, però, que això no és tan senzill. El postestructuralisme ja ens va dur a veure les identitats no com a quelcom fix i que hom posseeix. Ens va mostrar com les identitats poden emergir del llenguatge, esmenant d'aquesta manera la plana als que consideraven el llenguatge com a producte d'identitats. Sens dubte no es pot negar aquesta realitat. Ara, però, anant més enllà, el nou materialisme (Coole i Frost, 2010) ens fa pensar en la importància de les economies afectives en la producció d'identitats i explora com els espais i els cossos materials en general contribueixen als processos de subjectificació (Sanzo, 2018).



Esparreguera, 2020.

## 29

Vegeu, per exemple: <<https://www.publico.es/tremending/2018/09/09/twitter-rosa-diez-compara-los-lazos-amarillos-catalanes-con-las-esvasticas-nazis/>>; <[https://cronicaglobal.es/panol.com/politica/comparan-esteladas-concierto-sant-esteve-alemania-nazi\\_304268\\_102.html](https://cronicaglobal.es/panol.com/politica/comparan-esteladas-concierto-sant-esteve-alemania-nazi_304268_102.html)>; <<https://deverdaddigital.com/la-esvastica-nazi-y-los-lazos-amarillos/>> [consulta: juliol 2020].

## 30

Obviat que el que reclamen els llaços grocs —la llibertat dels presos polítics catalans— és el mateix que han demanat organismes internacionals com els dels drets humans de l'ONU o Amnistia Internacional. Vegeu, per exemple: <<https://www.amnesty.org/en/latest/news/2019/11/spain-conviction-for-sedition-of-jordi-sanchez-and-jordi-cuixart-threatens-rights-to-freedom-of-expression-and-peaceful-assembly/>> [consulta: juliol 2020].

La visió del cas que ens ocupa en aquest article pot ser enriquida mitjançant la perspectiva segons la qual aquestes identitats emergeixen o es reforcen a partir d'una capacitat reflexiva produïda en el si d'economies afectives que flueixen en una multiplicitat d'assemblatges implementats en esdeveniments (*events*) que, en part, tenen a veure amb la realitat de l'*emoscape* descrit en aquest text. I una part important d'aquests assemblatges està constituïda per elements no humans que lluny de poder ser considerats inerts exerceixen els seus fluxos agentius i són coproductors de la vida social. Sens dubte, els elements visuals del carrer relacionats amb el Procés poden ésser treballats des del seu valor com a símbols. En aquest article, però, he centrat els esforços a donar importància no al fet que aquests elements visuals *representin* una realitat, sinó que, entesos com formant part d'assemblatges, amb ells es generen sensacions i afectes, productes de l'encontre entre els diversos elements, que fan que les identitats siguin vibrades. Això ens acosta a entendre les identitats no de forma reificada, com a simples entitats i atributs del subjecte, sinó com a resultats emergents d'esdeveniments, accions i encontres entre cossos (Puar, 2012: 59). Les identitats no són degudes a essències, és a dir, a quelcom que pertany a un pla transcendent, sinó que es produeixen com a realitats contingents a partir d'*intraaccions* entre components d'assemblatges (De Landa, 2016: 12).

Sense cap mena de dubte, es pot parlar d'identitats polaritzades pel que fa al Procés: independentisme enfront d'unionisme. Una altra cosa, però, és que siguin aquests dos pols l'únic que calgui tenir en compte. La nostra característica visió dualista de la realitat ajuda a fer invisible tot el que hi ha entre els extrems d'una dicotomia. Les entitats socials no estan bastides per oposicions bipolars (Guattari, 2009: 26) i talment com afirmaven Deleuze i Guattari, sempre hi ha quelcom que s'escapa a l'ordenament binari de les coses (1980: 291).

Pel que fa als diferents posicionaments en el cas del Procés, allò que trobem és un magma

format per diferents assemblatges definits en termes de política (sobirana / no sobirana), règim polític (monarquia/república), identitaris (català/espanyol), drets humans (polítics presos / presos polítics) —amb totes les diferents posicions, però, que es troben a l'entremig d'aquests pols. Aquests assemblatges, no són pas estables, ja que, segons els esdeveniments, experimenten constantment processos de territorialització o desterritorialització. Així, per exemple, fets com la violència de l'1 d'octubre, les picabaralles dins de l'independentisme o els escàndols de la corona espanyola fets públics el 2020 van contribuir a promoure processos en aquest sentit.

Abans esmentava el fet que les accions d'emplaçar elements visuals a l'espai públic impliquen continus processos de territorialització i desterritorialització. Aquests no són, però, els únics que experimenta l'espai públic. Si entenem tot el que té a veure amb la mobilitat com a assemblatge també aquí es reflecteix el conflicte. Els freqüents talls a les vies públiques per raons de protestes relacionades amb el Procés, a les autopistes, als accessos a l'aeroport de Barcelona o els de l'avinguda Meridiana de Barcelona durant diversos mesos<sup>31</sup> impliquen també desterritorialitzacions que afecten negativament les capacitats que s'espera d'aquests assemblatges (la fluïdesa del tràfic). De fet, qualsevol conflicte o convulsió social, si per alguna cosa es caracteritza, és per una intensificació de processos de desterritorialització. L'intent de secessió per part de Catalunya es pot entendre en termes literals i també emprant terminologia deleuziana com una voluntat de desterritorialització, un intent que va produir múltiples moviments sísmics de territorialitzacions i desterritorialitzacions, talment com es posa de manifest en la lectura dels esdeveniments que han acompanyat la celebració del referèndum de l'1 d'octubre: el territori de la política es desterritorialitza en la judicialització al mateix temps que la justícia territorialitza la política. La legalitat constitucional espanyola es desterritorialitza amb la declaració unilateral d'independència del 27 d'octubre de 2017. Es produeix *terroristació* de moviments ciutadans pacífics. La legalitat

31

<<https://www.ccma.cat/324/talls-a-la-meridiana-lajunta-de-barcelona-demana-a-la-generalitat-prohibir-los-noticia/2991174/>> [consulta: juliol 2020].

pròpia d'un estat de dret es desterritorialitza en la il·legalitat de les denominades clavegueres de l'Estat. Els garants de l'ordre practiquen el desordre de la violència i el silenciament de la democràcia. Segons els discursos de qui es tracti, aquests processos de desterritorialització se silencien, s'hi passa de puntetes o s'aplau-deixen, es condemnen o s'instrumentalitzen.

Allò que bàsicament reflecteix la simbologia mostrada al carrer, com d'altra part la gran majoria d'enquestes, és que hi ha independentistes i unionistes. Però també hi ha sobiranistes (partidaris del dret a decidir, però no independentistes), simplement catalanistes, persones contràries al fet que hi hagi presos polítics (però no forçosament independentistes), empàtics com els residents d'origen no català que, tot i que no ho comparteixin, entenen les reivindicacions sobiranistes, els que els atrauen més els valors republicans que els d'índole nacional, espanyolistes, monàrquics, els indiferents, ja siguin passavolants o bé gent del país als quals la qüestió no els preocupa en absolut. I, a més de totes aquestes possibilitats, les identifications poden ser febles o fortes (quant a la intensitat), contínues o discontinúes (hi ha aquells que al llarg dels anys del Procés poden canviar o anar canviant d'opinió en relació amb el conflicte segons els esdeveniments). En aquest sentit, doncs, les identitats pròpies del país són múltiples, fracturades i inestables. Són realitats que emergeixen, es reconfiguren i es difuminen. Són moltes les possibilitats d'identificació en relació amb els dos pols dels extrems que bàsicament és el que reflecteix el carrer. Les identitats són

relacionals. Emergeixen sentiments unionistes quan hom experimenta l'escalada de l'independentisme i es produeixen identifications independentistes quan hom pateix el pes centralista, antidemocràtic i corrupte (les clavegueres) de les forces estatals. I, en tot això, les micropolítiques generades per les economies afectives que propicien els paisatges emocionals tenen el seu paper. Important no és només allò que es diu o per què es diu, sinó com afecta l'interpel·lat. En el cas de la qüestió tractada en aquest text, això val per a qualsevol usuari de la via pública i, òbviament, la simbologia desplegada al carrer no afecta a tothom de la mateixa manera.

Si enfoquem, doncs, la problemàtica a partir de la idea pròpia del materialisme relacional i en el context de teories no duals segons les quals “*the social isn't purely social*” (Law i Mol, 1995: 276), se superen idees antropocèntriques i dualistes. D'aquesta manera, no es consideren els elements visuals merament com a productes inerts d'accions humanes intencionals, sinó com a coproductors de la situació de conflicte que es viu. La idea bàsica d'aquest pensament de caire posthumanista rau en el convenciment que les coses no entren en relació, sinó que s'esdevenen mitjançant les relacions (Scott, 2013: 305) perquè no hi ha essències o categories elementals que antecedeixin les relacions. I és a partir d'aquestes relacions que emergeixen les identitats, en el nostre cas, les identitats polaritzades del Procés i totes aquelles possibles identifications que suren entre un i altre extrem. ■

## BIBLIOGRAFIA

**Ahmed, S.** (2004a). “Economies”, *Social Text*, 22/2, 117-139.

**Ahmed, S.** (2004b). *The Cultural Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Anderson, B.** (2009). “Affective atmospheres”, *Emotion, Space and Society*, 2/2, 77-81.

**Appadurai, A.** (1990). “Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy”, *Theory Culture Society*, 7, 295-310.

**Barad, K.** (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham i Londres: Duke University Press.

**Barnett, C.** (2008). “Political affects in public space: normative blind-spots in non-representational ontologies”, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 33, 186-200.

**Böhme, G.** (2013). “The art of the stage set as a paradigm for an aesthetics of atmospheres”, *Ambiances: International Journal*

*of Sensory Environment, Architecture and Urban Space* [en línia]. <<http://ambiances.revues.org/315>>

**Böhme, G.** (2017). *The aesthetics of atmospheres*. Londres: Routledge.

**Cooles, D.; Frost, S.** (ed.) (2010). *New Materialisms: Ontology,*



*Agency, and Politics*. Durham i Londres: Duke University Press.

**Cooren, F.** (2000). *The Organizing Property of Communication*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

**De Landa, M.** (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londres i Nova York: Continuum.

**De Landa, M.** (2006). *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*. Londres i Nova York: Continuum.

**De Landa, M.** (2010). *Deleuze: History and Science*. Nova York: Atropos Press.

**De Landa, M.** (2011). *Philosophy and Simulation: The Emergence of Synthetic Reason*. Londres i Nova York: Continuum.

**De Landa, M.** (2016). *Assemblage Theory*. Edimburg: Edinburgh University Press.

**Deleuze, G.; Guattari, F.** (1972). *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Oedipe*. París: Éditions de Minuit.

**Deleuze, G.; Guattari, F.** (1980). *Mille plateaux*. París: Editions de Minuit.

**Domínguez-Rubio, F.** (2005). "Re-pensando lo social: Apuntes para la re-descripción de un nuevo objeto para la sociología", *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana* [en línia], Extra 1. <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62309908>> [consulta: 23 agost 2020].

**Fox, N. J.; Alldred, P.** (2015). "New materialist social inquiry: designs, methods and the research-assemblage", *International Journal of Social Research Methodology*, 18/4, 399-414.

**Fox, N. J.; Alldred, P.** (2016). *Sociology and the New Materialism*. Londres: Sage.

**Fregonese, S.** (2017). "Affective atmospheres, urban geopolitics and conflict (de)escalation in Beirut", *Political Geography*, 61, 1-10.

**Gajewska, G.** (2015). "On Erotically Marked Objects from the

Perspective of Object Studies", *Teksty*, 1, 231-247.

**Guattari, F.** (2009). *Soft Subversions: Texts and Interviews 1977-1985*. Los Angeles: Semiotext(e).

**Hirsch, E. D.** (1967). *Validity in Interpretation*. New Haven i Londres: Yale University Press.

**Howes, D.** (2005). "Introduction". Dins D. Howes (ed.), *Empire of the senses: the sensory culture reader* (p.1-17). Oxford: Berg.

**Jasper, J. M.** (1998). "The emotions of protest: affective and reactive emotions in and around social movements", *Sociological Forum*, 13/3, 397-424.

**Kenway, J.; Fahey, J.** (2011). "Getting emotional about 'brain mobility'", *Emotion, Space and Society*, 4/3, 187-194.

**Kristeva, J.** (1972). *El sujeto en proceso*. Cali: Ediciones Signos.

**Latour, B.** (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.

**Law, J.; Mol, A.** (1995). "Notes on Materiality and Sociality", *The Sociological Review*, 43, 274-294.

**Loy, D.** (1988). *Nonduality: A study in comparative philosophy*. New Haven: Yale University Press.

**Malafouris, L.** (2008). "Between Brains, Bodies and Things: Tectonoetic Awareness and the Extended Self", *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 363/1499, 1993-2002.

**Martí, J.** (2017). "Esfilagarsats i entortolligats: Una ullada als cosos des del posthumanisme", *In-material*, 3, 22-41.

**Martí, J.** (2019a). "Beyond representation: Relationality and affect in musical practices", *Journal of Post-human Studies*, 3/2, 159-180.

**Martí, J.** (2019b). "Sons i revolta a l'escenari polític català", *Quaderns-e*, 23/2, 80-98.

**Massumi, B.** (2002). *Parables for the virtual: Affect, movement, sensation*. Durham: Duke University Press.

**McPhie, J.** (2017). "Embodied walls and extended skins: Exploring the distribution of mental health through tatau and graffiti". Dins S. Awad; B. Wagoner (ed.), *Street Art of Resistance* (p. 223-250). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

**Miller, D.** (2010). *Stuff*. Cambridge: Polity Press.

**Pickering, A.** (1995). *The Mangle of Practice: Time, Agency, and Science*. Chicago: University Of Chicago Press.

**Pickering, A.** (2001). "Practice and posthumanism. Social theory and a history of agency". Dins T. Schatzki; K. Knorr-Cetina; E. von Savigny (ed.), *The Practice Turn in Contemporary Theory* (p. 172-183). Londres: Routledge.

**Piekut, B.** (2014). "Actor-Networks in Music History: Clarifications and Critiques", *Twentieth-Century Music*, 11/2, 191-215.

**Puar, J.** (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.

**Puar, J.** (2012). "I would rather be a cyborg than a goddess": Becoming-Intersectional in Assemblage Theory", *philoSOPHIA*, 2/1, 49-66.

**Rivarola, D. J.** (2019). "La estética de la independencia: emoción y razón en el nuevo proceso catalanista", *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 23/2, 114-139.

**Sampson, R.; Raudenbasch, S.** (2004). "Seeing Disorder: Neighbourhood Stigma and the Social Construction of 'Broken Windows'", *Social Psychology Quarterly*, 67/4, 319-342.

**Sanzo, K.** (2018). "New Materialism(s)", *Critical Posthumanism* [en línia]. <<https://criticalposthumanism.net/new-materialisms/>>

**Schulze, H.** (2016). "Resistance and Resonance: A Political Anthropology of Sound", *The Senses and Society*, 11/1, 68-81.

**Scott, M. W.** (2013). "Steps to a Methodological Non-dualism",

*Critique of Anthropology*, 33/3, 303-309.

**Serres, M.** (1995 [1982]). *Genesis*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

**Shep, S. J.** (2015). "Urban palimpsests and contending signs", *Social Semiotics*, 25/2, 209-216.

**Stepnisky, J.** (2018). "Staging Atmosphere on the Ukrainian Maidan", *Space and Culture*, 23/2, 80-97.

**Thrift, N.** (2008). *Non-Representational Theory: Space, Politics, Affect*. Londres i Nova York: Routledge.

**Vanderveen, G.; Van Eijk, G.** (2016). "Critical but Beautiful: A Study on Graffiti and the Role of Value Judgments and Context on Perceiving Disorder", *European Journal on Criminal Policy and Research*, 22, 107-125.

**Vannini, P.** (s.d.). "Non Representational Theory and Ethnography" [en línia]. <[https://www.academia.edu/693096/Non\\_Representational\\_Theory\\_and\\_Ethnography](https://www.academia.edu/693096/Non_Representational_Theory_and_Ethnography)> [consulta: 23 agost 2020].

**Vannini, P.** (2016). "How to climb Mount Fuji (at your earliest convenience): a non-representational approach". Dins H. Bradley; A. J. Puddephatt (ed.), *Microsociological Perspectives for Environmental Sociology* (p. 48-60). Londres: Routledge.

**Varela, F. J.** (1976). "Not one, not two", *CoEvolution Quarterly*, 12, 62-67.

**Widder, N.** (2012). *Political Theory after Deleuze*. Londres: Continuum.



### António Medeiros

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO DE LISBOA – UNIVERSITAT DE LISBOA

Antropòleg, professor al Departament d'Antropologia de l'ISCTE-UL, a Lisboa, i investigador del Centro de Estudos Internacionais (IUL), també autor de diverses publicacions especialitzades

**Paraules-clau:** Colònies, Imperi, Història de l'Antropologia, Portugal, Galícia

**Palabras clave:** Colonias, Imperio, Historia de la Antropología, Portugal, Galicia.

**Keywords:** Colonies, Empire, History of Anthropology, Portugal, Galicia

# Dues antropologies i les *malles* de l'imperi (notes de treball)\*

**E**n aquestes notes, començo a assenyalar algunes diferències entre dues antropologies de la península Ibèrica, la gallega i la portuguesa. Aquestes diferències estan ben identificades des de fa 100 anys, com ara començo a percebre millor. La seva pertinència se m'havia escapat en el passat (Medeiros 2013), però s'ha fet evident en una investigació que estic realitzant ara<sup>1</sup>. Faré referència especialment a les particularitats de la trajectòria de l'antropologia portuguesa que es poden considerar com a raons més significatives de les diferències esmentades. Cal esmentar, per començar, que parlem de dues antropologies petites en tots dos casos, però que hi ha diferències d'escala prou significatives, tal com la comparació de dos textos recents i panoràmics ens permetrà constatar (Vie-

gas i Pina Cabral 2014; Sánchez-Carretero 2019)<sup>2</sup>.

Dos textos clàssics de George Stocking, molt heurístics encara (Stocking Jr. 2001a i 2001b), legitimen l'ús del plural "antropologies", ja avançat anteriorment. Ambdues antropologies objecte d'estudi, la gallega i la portuguesa, serien del tipus "de construcció de la nació", si seguíssim la tipificació ben coneguda proposada per l'historiador en el primer text (Stocking Jr. 2001a). Crec que l'encert d'aquesta identificació no es pot posar en dubte pel que fa a Galícia; no obstant això, com pretenc suggerir amb aquestes notes, hi ha singularitats en el cas portuguès que cal tenir en compte. Un "imperi" amb una presència duradora encara al segle xx, és part preeminent no només de la comprensió de la història recent de l'antropologia portuguesa, sinó també del seu present i futur,

\*

Em memòria de Benjamim Pereira (1928-2020)

1

Els primers resultats d'aquesta recerca els estic començant a editar, especialment en aquestes notes de treball, organitzades entre dos articles més llargs, el primer dels quals està llest (Medeiros, a impremta), mentre que el segon encara és només un esborrany.

2

La vinculació institucional de l'antropologia a Portugal i a Galícia només es va intensificar de forma clara després de la caiguda de les dues dictadures (amb diferències processals, i un cop més, d'escala, com insinuen els textos que acabo de citar).

Comparo la trajectòria de les dues antropologies de l'oest de la península Ibèrica des de la fi de la Primera Guerra Mundial, amb especial atenció en les singularitats del cas portuguès, que no es donen a Galícia. Mentre la persistència d'interessos colonials va condicionar el desenvolupament de la disciplina a Portugal en gran part del segle passat, avui, un creixent interès en l'arxiu de l'antic "Imperi" diferencia totes dues antropologies. Aquestes dues tradicions d'estudi van traçar trajectòries paral·leles, malgrat trobades puntuals dels seus protagonistes, algunes de les quals se citen en les notes aquí organitzades.

*Comparo el rumbo de las dos antropologías en el occidente de la península Ibérica des del final de la Primera Guerra Mundial, con especial atención en las singularidades del caso portugués, ausentes en Galicia. Si la persistencia de los intereses coloniales condicionó el desarrollo de la disciplina en Portugal en gran parte del siglo pasado, hoy un interés creciente por el archivo del antiguo "Imperio" portugués diferencia las dos antropologías. Estas dos tradiciones de estudio tuvieron trayectorias paralelas, a pesar de los encuentros puntuales de sus protagonistas, algunos de los cuales se mencionan en las notas aquí organizadas.*

*I compare the course of the two anthropologies in the west of the Iberian Peninsula since the end of World War I, with attention to the singularities of the Portuguese case, which are absent in Galicia. If the persistence of colonial interests conditioned the development of the discipline in Portugal in much of the last century, today, a growing interest in the archive of the old Portuguese "Empire" differentiates the two anthropologies. These two learned traditions had indeed parallel routes, despite meetings of their protagonists, some of which are mentioned in the notes here organized.*



ja que l'arxiu colonial ens ha interessat cada vegada més des de la fi del segle passat.

### Una afirmació sorprenent de 1957

Avui, *Douro Litoral* (amb el subtítol *Boletim da Comissão Provincial de Etnografia e História*) no és gaire coneguda pels antropòlegs portuguesos, la coneixen millor alguns col·legues gallecs; de qualsevol manera, avui són molt poc habituals les referències directes a aquesta revista, que es va editar a Porto entre 1940 i 1959. Es tracta, però, d'una de les poques publicacions periòdiques portugueses on es van publicar amb regularitat textos etnogràfics, especialment a càrrec d'antics membres del Seminário de Estudos Galegos (SEG, 1923-1939). El SEG és una institució de referència del recorregut històric de l'antropologia gallega (Sánchez-Carretero 2019; Rodríguez Campos 1991; Ortiz García i Sánchez Gómez 1994), i de fet, de tot el procés de nacionalització de la cultura a Galícia, la importància de la qual no podem sintetitzar ara (veure Villares 2018).

Altres motius de l'interès de *Douro Litoral* es poden trobar també al "Prefaci", de

només una pàgina i mitja, escrit pel director, Augusto César Pires de Lima (1883-1959). Pires de Lima transcriu en el primer terç d'aquest text lapidari els "quatre punts" de l'article 258 del Codi Administratiu de 1936, que aporta "definicions" de les qualificacions deliberatives" de les "Juntas de Província (...) en l'ús de les atribucions de cultura". Per exemple, el segon dels citats "punts" diu que correspon a les Juntas de Província deliberar "sobre la recollida, inventari i publicació de les tradicions populars regionals i el folklore de les províncies" (Lima 1940: s.p.)<sup>3</sup>.

Tot i això, més enllà d'aquesta enunciació dels poders de l'estat autocràtic per localitzar pràctiques etnogràfiques provincianes i de col·laboracions puntuals d'etnògrafs *galeguistas*, a *Douro Litoral* també, es poden trobar afirmacions sorprenentment ambicioses:

*"Exactament en el portuguès hi trobem una de les formulacions més atrevides tant en el camp de l'Etnologia com de l'Etnografia, deguda als treballs de Leite de Vasconcelos i Jorge Dias, tots dos professors de formació germànica: La meua Dissertació en tractarà, no només perquè l'activitat del nostre Seminari*

**Placa commemorativa de la fundació del Seminário de Estudos Galegos. 2009. (CC BY 3.0)**

**3** El Codi Administratiu de 1936 derivava de la Constitució de 1933, el garant legal de "l'Estat Nou", el nom autoatribuït de la dictadura, que només va caure amb la revolució, el 25 d'abril de 1974. El Codi enunciaciava poders de l'Estat per condicionar pràctiques etnogràfiques. Aquests poders es van revelar molt efectius en les dècades següents (i amb conseqüències a llarg termini en la nacionalització de la cultura de les classes mitjanes, com es pot notar en el passatge). La Junta de Província del Douro Litoral (i la poderosa família Pires de Lima), "d'homes nous" del règim, van ser un dels punts de contacte més importants per als intel·lectuals *galeguistas* a Portugal als anys 30, 40, 50 i 60 (Estraviz 2011).

*va girar al voltant, exactament, de les escoles alemanya, anglesa, francesa i americana (limitació que no es justifica!), sinó també perquè la posició portuguesa es presenta amb un alt nivell científic, un cop constatat el seu millor fonament filosòfic” (Cardoso 1957: 521; els subratllats són meus).*

Qui reivindicava la paritat de “l’escola portuguesa” amb les grans “escoles” antropològiques era Carlos Lopes Cardoso (1933-1984). Podem pensar que al·legava, *avant-la-lettre*, que “l’escola” portuguesa també era una “antropologia de construcció de l’imperi”, ja que els seus termes són semblants als que George Stocking va proposar més endavant, el 1982 (Stocking Jr. 2001a). No obstant això, Stocking només va identificar d’aquesta manera les tradicions antropològiques de França, del Regne Unit, d’Alemanya (*Volkerkunde*), i dels Estats Units, assenyalant l’academització precoç i l’ascendent teòric perdurable d’aquestes antropologies, sense cap referència a Portugal o a “l’escola portuguesa”.

El 1957, Carlos Lopes Cardoso era un noi de 24 anys, becari de *Volkskunde* a la Universitat de Colònia, que només va publicar a *Douro Litoral* alguns reculls etnogràfics modestos, realitzats als voltants de Porto. Poc després, però, encara a principis de la dècada dels 60, ja veiem com va editar amb més envergadura a propòsit d’Angola (Cardoso 1961), i a dirigir estudis etnogràfics de grans dimensions en aquella antiga colònia (veure Coelho 2015). Aquest inici de carrera parla de les possibilitats que, en dates tan tardanes, s’obrien per a un estudiant portuguès de *Volkskunde*, disciplina que fou l’epítom de les “antropologies de construcció de la nació” en la primera meitat del segle xx.<sup>4</sup>

### Un home important a la meitat del camí

Les afirmacions de Lopes Cardoso no eren seves, pròpiament, sinó més aviat ecos de propostes fetes per una figura molt més influent en la història de l’antropologia a Portugal, António Jorge Dias (1910-1973), un etnòleg (com es va

presentar gairebé sempre) originari de Porto. Jorge Dias es va doctorar en *Volkskunde* per la Universitat de Munic el 1944, i es va convertir, el 1947, en el responsable d’una secció d’etnografia -informal- del Centro de Estudos de Etnologia Peninsular (CEEP) de la Universitat de Porto, fundat el 1945<sup>5</sup>.

Al CEEP, només hi van destacar les intenses activitats i els resultats (molt notables i justament celebrats fins avui) del treball de Dias i de l’equip que hi va formar. Activitats centrades en investigacions i grans estudis etnogràfics fets a Portugal i en un notable número d’edicions (Oliveira 1968; Ortiz García i Sánchez Gómez 1994). Deu anys després (en el moment en què Lopes Cardoso presentava la seva *presentació* a Colònia) Jorge Dias era un etnòleg de gran notorietat, reconegut no només a Portugal i la Península, sinó també a Europa, al Brasil, i a Sud-àfrica, i ja havia fet una missió de reconeixement a Moçambic, on treballaria més tard (Oliveira 1968; Pereira 2005).

El 1952, Jorge Dias va començar a introduir suposades idiosincràsies de les concepcions d’etnografia de “l’escola portuguesa” en textos i conferències, idees que va reiterar els anys següents, en diverses ocasions (Dias 1952a, 1952b; Oliveira 1974). En aquests registres sorgeixen de manera perceptible les grans ambicions científiques de Dias (que ja anteriorment s’havien fixat a l’escala internacional) i també un alineament indiscutible amb la ideologia colonial de la dictadura, que llavors es renovava (Thomaz 2001; Castelo 2019). Localment, van tenir molt bona acollida les apostes de Jorge Dias, que en les dues últimes dècades de la seva vida va ser al capdavant d’algunes de les institucions científiques “ultramarines” amb seu a Lisboa més importants, concretament, una càtedra, un museu, i un centre d’estudis (Oliveira 1968; Sureda 2015).

Eren ambigus i compromesos els arguments que van entusiasmar Jorge Dias en la dècada dels 50. El 1951, la Constitució de 1933 es va revisar i es van eliminar les mencions a

#### 4

Amb el temps, el *Volkskunde* va perdre ímpetu i influència fora de les fronteres d’Alemanya com, per altra banda, també va passar amb l’antropologia alemanya de “construcció d’imperi”, el *Volkerkunde* (Stocking Jr. 2001a, 2001b; Gingrich 2005).

#### 5

El CEEP va sorgir a la Universitat de Porto el 1945, en el marc d’una iniciativa portuguesa-espanyola ambiciosa i va tenir la seva rèplica a Espanya, una mica més tardana (Ortiz García i Sánchez Gómez 1994). Al capdavant hi va tenir a António Mendes Correia (1888-1996), un personatge important, com veurem.

les “colònies” o a “l’Imperi Colonial Portuguès” (que havien estat termes transposats directament de -la infausta- “Llei Colonial”, de 1930). El nou redactat de la llei feia referència a “províncies ultramarines” i l’estat portuguès es definia com a “nació multiracial i pluricontinental”. Va ser un “imperi” (un ampli conjunt de colònies de facto) que el règim autocràtic va voler preservar als anys 50. I ho va aconseguir fins al 1974, quan la revolució va posar fi a la dictadura, a 13 anys de guerra, i va portar la descolonització.

En els canvis constitucionals de 1951, i en la urgència del règim a invertir en “l’ocupació científica de les colònies” (Pereira 2005), Jorge Dias va trobar l’ocasió per teoritzar activament sobre les singularitats de “l’escola portuguesa” d’etnografia. Amb els termes de Stocking, podem percebre que Jorge Dias proposava als anys 50 una “antropologia de construcció d’imperi”, una “escola” pròpia i que fins i tot li va voler donar el “necessari fonament filosòfic”, si recordem els arguments de Lopes Cardoso. Per fer-ho, va agafar els arguments “portuguesos-tropicalistes” del brasiler Gilberto Freire (1900-1987), que inspiraven els canvis constitucionals i de política científica del règim ja esmentats (Pereira 2005; Castelo 2019). Aquests canvis suposaven un esforç que ara ens sembla anacrònic, ja que la fi de la Segona Guerra Mundial havia obert lluites anticolonials i processos de descolonització per tot el món, que van ser irreversibles. Jorge Dias, que va proposar una antropologia de “construcció d’imperi” per a la “nació” “multiracial i pluricontinental”, que la dictadura feia servir com a propaganda per salvar les colònies.

El llinatge que Jorge Dias va traçar a l’important “Bosquejo Histórico de Etnografia Portuguesa” (Dias 1952a), encara avui és acceptat com a Vulgata de la trajectòria de l’antropologia a Portugal. Dias hi va destacar antecessors vuitcentistes apreciables, com la figura del llonge José Leite de Vasconcelos (1858-1941), i va enaltir el seu propi paper de modernitzador aïllat (Medeiros 1998). Després de la revolució portuguesa (1974),

aquest llinatge va permetre que els importants compromisos colonials de l’antropologia portuguesa (i de la pròpia carrera de Jorge Dias) perdessin nitidesa i predominés la percepció més benigna de la disciplina, en forma “d’antropologia de construcció de la nació” (Blanc 2014; Sobral 2015; Leal 2001; Pereira 2005).

### Un pas enrere, a Porto

En la trajectòria personal de Jorge Dias –i fins i tot en una part important de la seva obra- hi podem reconèixer diversos contactes amb Galícia. Concretament, Dias va fer la recerca per al seu doctorat en *Volkskunde* en una vall molt a prop de Galícia, i va ser lector de portuguès a la Universitat de Santiago de Compostel·la en el període 1944-46, abans de formar part del CEEP (Oliveira 1968). A més, va ser a Compostel·la on Dias va publicar alguns dels seus primers textos, i hi ha notícies de les seves diverses trobades amb els intel·lectuals del SEG, en dècades posteriors, concretament en l’àmbit de diversos congressos realitzats al nord de Portugal (cf. Estraviz 2011).

És ben sabut que Jorge Dias va invertir poc en els seus contactes a Galícia i que va donar poca importància als treballs etnogràfics i arqueològics dels membres del SEG. En un llibre interessant que Dias va coescriure amb dos membres del seu equip, *Espigueiros Portugueses* (Dias i Oliveira i Galhano 1963), són moltes les referències fetes a Galícia, i hi surten citats Vicente Risco (1884 -1963) o Florentino López-Cuevillas (1886 -1958), dues de les més celebrades figures de l’antropologia gallega (Rodríguez Campos 1991; González Reboredo 1997). No obstant això, les referències que Jorge Dias té més en compte són unes altres, especialment els romanistes alemanys que treballaven a la Península i arqueòlegs universitaris de Barcelona o Madrid. Tampoc no van valorar els contactes gallecs Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990) i Benjamim Pereira (1923-2020), els membres de l’equip de Jorge Dias avui més recordats (i que no van participar de l’etapa africanista de la seva carrera).<sup>6</sup>

6

El 1963, el CEEP es va traslladar a Lisboa i poc després la seu es va fixar al Museu d’Etnologia d’Ultramar (avui el Museu Nacional d’Etnologia) quan Jorge Dias el va fundar el 1965 (Oliveira 1968).

Va ser a Porto, sobretot, on es van produir els contactes a Portugal dels intel·lectuals galleguistes de l'antic SEG, iniciats ja a finals dels anys 20 i que van ser significatius fins a finals de la dècada dels anys 60. Aquests van ser els contactes internacionals més efectius (i molt especialment valorats, també en aquesta mesura) de les dues generacions d'estudiosos galleguistes (la “Generació Nos” i la més jove “Generació do Seminario”)<sup>7</sup>, avui molt celebrades a Galícia i referències fonamentals de la cultura nacionalitzada de la Galícia contemporània (Estraviz 2011; González Reboredo 1997; Medeiros 2013; Villares 2018).

Van mantenir contactes assidus a Portugal durant diverses dècades, i de forma més notòria Ramón Otero Pedrayo (1888-1976) i José Filgueira Valverde (1906-1996), Fermín Bouza Brey (1905-1980), Xaquín Lorenzo Fernández (1907-1989), Lois Carré Alvarellos (1988-1976), Antonio Fraguas Fraguas (1905-1999), Jesús Taboada Chivite (1907-1976), a més dels ja citats López-Cuevillas i Vicente Risco. Risco, la revista del qual va donar nom a la “Generació Nós” i que escriuria la *Teoria do Nacionalismo Galego*, al SEG era el director de la “Secció d'Etnografia” (Ortiz García i Sánchez Gómez 1994; González Reboredo 1995; Medeiros 2013). Aquestes relacions van tenir un punt àlgid el 1935, i un interregne ben marcat entre 1939 fins al final de la dècada següent, quan van passar factura les crueltats sofertes pels derrotats de la Guerra Civil (Estraviz 2011; Medeiros, a impremta). La freqüència d'aquests contactes es va anar reduint ja abans de la caiguda dels règims dictatorials en tots dos estats, especialment amb la desaparició d'alguns dels interlocutors principals (Estraviz op cit; Medeiros op cit.).

### Un home d'una altra generació, fins fa ben poc molt oblidat

No va ser Jorge Dias la figura de referència dels contactes amb els intel·lectuals gallegos a Porto, però sí que ho van ser altres protagonistes de l'antropologia portuguesa, fins fa poc molt oblidats. En primer lloc, aquest paper el va tenir António Mendes

Correia, un metge, professor d'antropologia física, arqueòleg, prehistoriador i polític, que a finals de 1920 era un científic amb una carrera cosmopolita molt celebrada i que va ser “...durant dècades la figura amb més poder de l'antropologia portuguesa” (Sobral 2007; cf. Matos 2012; tb. Medeiros 1998)<sup>8</sup>. A més del prestigi i del poder, als quals feiem esment, Mendes Correia era un acadèmic plenament actualitzat en termes teòrics, en un temps en què l'antropologia física tenia un prestigi molt evident (Matos 2012; Santos 2005)<sup>9</sup>.

Van ser sobretot dos deixebles de Mendes Correia, qui, amb l'aval del seu mestre, van establir contactes a Galícia encara a finals dels anys 20. Després serien intensificats vastament pels investigadors del SEG a Portugal fins a 1936 i represos de forma habitual, passada la dècada molt dura dels 40, com ja he comentat. Parlo de Ruy Serpa Pinto (1907-1933) (un enginyer i arqueòleg brillant) que va visitar Compostel·la el 1929, va ser membre del SEG i va col·laborar amb Florentino López-Cuevillas (López Cuevillas i Pinto 1933a; López Cuevillas i Pinto 1933b); i de Joaquim Rodrigues dos Santos Júnior (1901-1990), durant moltes dècades el principal interlocutor a Portugal dels “antropòlegs clàssics” (Rodríguez Campos 1991) de Galícia i dels seus deixebles (Soeiro op cit; Medeiros, a impremta; Estraviz 2011)<sup>10</sup>.

El 1933, en ocasió d'una important efemèride -la commemoració que es va fer a Guimarães del centenari del naixement de l'important arqueòleg Francisco Martins Sarmiento (1833-1899)- Mendes Correia va evocar els mitjans del segle XIX, tot dient:

*“Es donaven les primeres passes per als estudis científics moderns d'Antropologia, Lingüística, Prehistòria, Etnologia, etc. Era a punt de començar la “Història militant”, expressió feliç amb la qual Henri Berr designa les excavacions arqueològiques enteses en el seu sentit més ampli”* (Correia 1933: 10).

En l'homenatge a Martins Sarmiento hi van col·laborar Vicente Risco, López Cuevillas

7

Nós, va ser una revista modernista d'Ourense dirigida per Vicente Risco mentre es va publicar, entre 1920-1936. “La Generació Nós”, com se l'anomena avui, va definir el discurs nacionalista galleg de forma decisiva (Villares 2018)

8

Figura avui molt menys recordada que Jorge Dias, de la carrera del qual, d'altra banda, Mendes Correia va ser mentor sol·licit, en diversos moments crucials (cf. Oliveira 1968).

9

També el ja citat A.C. Pires de Lima i fins i tot el seu nebot Fernando Castro Pires de Lima (1908-1973), van ser amfitrions poderosos i editors regulars dels membres de l'antic SEG, durant els anys 50 i 60. Tots dos metges, professors universitaris, etnògrafs, i directors del Museu d'Etnografia i Història de Porto (MEHP), i de les revistes *Douro Litoral* i *Revista de Etnografia* (1963-1973), que el MEHP va editar.

10

Joaquim Santos Júnior, que va succeir en la càtedra i en diversos càrrecs a A. Mendes Correia, va ser un antropòleg físic, arqueòleg, etnògraf i ornitòleg. Mendes Correia va néixer en la mateixa dècada que Risco i els seus companys més destacats de la “Geração Nós”; Santos Júnior i Serpa Pinto, eren contemporanis de l'anomenada “Geração do Seminário” (nascuts ja al segle XX).

i Fermín Bouza Brey, lluminàries galleguistes de la Geração Nós i fundadors del Seminário de Estudos Galegos. Aquesta va ser la primera compareixença significativa de notables del SEG en un esdeveniment científic a Portugal (Estraviz 2011; Soeiro 2016). La cita de Mendes Correia és molt interessant, en la mesura en què la “història militant” que esmenta no es desvincula gaire de la comprensió difusa de l'antropologia i de l'etnologia i dels seus límits vagues que imperava a principis del segle xx: ens retorna la *boundless discipline* que George Stocking encunyava en termes internacionals per a l'inici de segle xx (2001b).<sup>11</sup>

Reconeixem la mateixa imprecisió de límits en la varietat dels associats del Seminário de Estudos Galego, o en la d'una altra institució portuguesa, en gran mesura similar, només una mica més antiga, la Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia (SPAÉ)<sup>12</sup>. La SPAÉ fou fundada a Porto el 1918 i l'any següent va sorgir la revista *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia* (TAE). Encara avui existeixen, tant la societat com la revista, que van ser, en gran mesura, creacions de Mendes Correia (Matos 2013; Matos 2016)<sup>13</sup>.

El primer número dels TAE és un volum monogràfic de les “notes etnogràfiques” que A.A. Fonseca Cardoso (1865-1912), un militar que va ser una de les figures pioneres de l'antropologia física a Portugal (Roque 2003), va fer a Angola. És a partir de l'edició de l'obra no publicada de Fonseca Cardoso que Mendes Correia comença la llarga saga dels seus estudis colonials, sobretot d'antropologia física, amb els quals va guanyar prestigi, ascendent en el conjunt de l'antropologia portuguesa durant moltes dècades i un reconeixement internacional significatiu. Mendes Correia introdueix les “notes etnogràfiques” de Fonseca Cardoso, i deixa clara la seva bona comprensió dels termes en el títol de la seva revista, i de com n'eren d'actualitzades les seves referències.<sup>14</sup>

Avui, partint de la carrera i de les iniciatives de 1918/19 de Mendes Correia, ens podem

adonar de fins a quin punt en els darrers 100 anys, l'academització i l'actualització teòrica en l'antropologia portuguesa van estar relacionades amb l'antic imperi (Viegas i Pina-Cabral 2014). Gairebé sense interrupció, es traça com una línia aquesta relació, on són baules molt destacades les carreres de Mendes Correia i Jorge Dias, com volia suggerir amb algunes referències. Després d'un interregne curt (després del 25 d'abril i de la descolonització), en les últimes dècades, el treball de camp en antigues colònies ha estat important per a l'antropologia portuguesa. Per altra banda, en les dècades més recents, el treball gira al voltant de qüestions post-colonials, que a les universitats portugueses han tingut l'antic imperi com a horitzó de referència. Sense colònies i sense institucionalització acadèmica abans dels anys 80 del segle passat, van ser unes altres, ben diferents, les qüestions plantejades als antropòlegs “clàssics” del SEG, i a l'antropologia gallega.

### Risco a Porto i els “alemanys”

El 1935, es va celebrar una “Setmana Cultural Gallega a Porto”, a partir d'una proposta inicial de Mendes Correia (Soeiro 2016). El SEG va organitzar una delegació lluïda, per mostrar la ciència que es feia a Galícia, però també la mesura de les expectatives polítiques dels nacionalistes gallecs, quan ja es preparava “l'Estatut d'Autonomia”. En aquest context, Vicente Risco va fer a la Facultat de Ciències de la Universitat de Porto una conferència titulada “Hipòtesis i Problemes del Folklore Galaicoportuguès” (Medeiros, a impremta). En la seva xerrada, va invocar definicions remotes i àmplies de William Thomas i va justificar l'elecció de “Folklore” al títol, però va sostenir, de seguida, que la influència dels “mètodes de l'escola històrico-cultural”, ja feien anacròniques les distincions que “els alemans” (alemanys) seguien mantenint entre *Völkerkunde* i *Völkskunde* (Risco 1936). No es té notícia de la presència de Jorge Dias a la sala, que llavors era un home jove, de 25 anys, d'origen burgès i estudiant de germàniques (Oliveira 1968; Sureda 2015), però no és descabellat pensar que va assistir a l'esdeveniment. El 1952,

### 11

També podem pensar en Franz Boas i en la seva concepció –resistent (Segal i Yanagisako 2005)– dels quatre camps. Stocking dona aquest exemple de l'anomenada incertesa de límits (també reflectida, finalment, en la dificultat en identificar Risco, Mendes Correia, López Cuevillas o Santos Júnior, en una especialització unívoca). Una ressenya amena, feta el 1945, per A. R. Radcliffe-Brown d'un llibre de Mendes Correia (Radcliffe-Brown 1945), serà també exemple de l'encert dels arguments de Stocking. Podem pensar també en com Jorge Dias d'alguna manera es va especialitzar com a “etnòleg”, al contrari del seu contemporani –també acadèmic– Santos Júnior (o qualsevol dels polígrafs galleguistes amics d'aquest últim, que van treballar sempre fora de l'acadèmia).

### 12

Cal subratllar, tanmateix, la major ambició i latitud del programa nacionalitzador mantingut al SEG fins a 1936 (Villares 2018; Medeiros 2013).

### 13

A partir de l'inici dels anys 30, van ser socis de la SPAÉ i van col·laborar en els TAE, diverses de les grans figures de l'antropologia gallega, ja esmentades

### 14

Queda clara també la importància dels seus compromisos i els de la SPAÉ amb els interessos colonials, que tindran expressió duradora en les pàgines dels TAE, fins just abans de la caiguda del règim.

Dias es va apartar de la seva formació en *Völkskunde* amb arguments similars als que esgrimia Risco el 1935 (Dias 1952a), cosa que afegeix interès a aquesta petita especulació sobre la seva assistència a la conferència inspirada de Risco.

Malgrat la vivacitat de la seva intervenció i la informació cosmopolita que manipulava, Vicente Risco només va rebre poques referències teòriques i alguna formació per fer recopilació folklòrica al costat de Luís de Hoyos Sáinz, encara a principis de la dècada de 1910 (cf. Ortiz García i Sánchez Gómez, 1994), i que duia a terme en la seva revista *Nós* un “Archivo Filológico e Etnográfico de Galizia”. Al mateix temps, el 1935, Risco també editava a *Nós* capítols de “Mitteleuropa”, un relat extens i curiós d'un viatge de quatre mesos que va fer per diverses ciutats d'Europa central, el 1930. Hi pretenia trobar orientadors i aprofundir els estudis etnològics, quan ja tenia 42 anys, dona i un fill a Ourense, i pocs diners per a les despeses d'aquesta aventura.

“Mitteleuropa” és un relat dels desencontres de Vicente Risco a Berlín, Praga i, sobretot, a Viena, amb els etnòlegs cèlebres dels quals Risco tenia referències poc concretes, d'entrada. No obstant això, en va tenir prou amb la poca formació específica, els hàbits de gran

lector i, si volguéssim, l'experiència d'aquell viatge, per compondre la intervenció brillant que va fer a Porto<sup>15</sup>, on va venir a defensar que “Galícia forma, com a mínim amb el Nord de Portugal una província etnogràfica” (Risco op cit: 3). Com era propi en ell, Risco va constel·lar la seva conferència amb noms il·lustres i molt dispars, però ho va rematar dient que era amb les referències teòriques i mètodes de la “escola històrico-cultural” (particularment de Graebner i de P. W. Schmidt), que s'haurien de fer els estudis de la citada “província” (op cit: 16; cf Gingrich 2005). Ja en aquella època es tractava d'una proposta de poc interès per als antropòlegs de Porto amb vincles institucionals més segurs (com Mendes Correia, A. C. Pires de Lima, o Santos Júnior), que havien estat fent missions de recerca a “Ultramar”.

### Benjamim

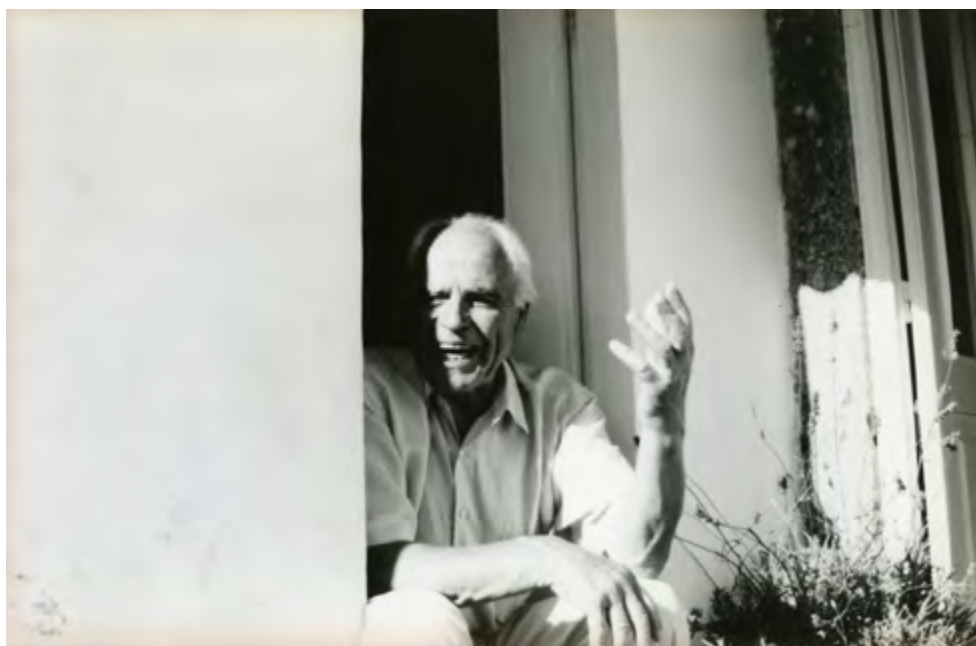
Benjamim Pereira (1928-2020) va morir el dia 1 de gener de 2020, en un poble costaner del nord-oest de Portugal. Hi havia tornat a finals dels anys 90 per viure a la casa pairal on havia nascut. Des de la portalada, caminant una mica cap amunt, s'arriba a la base d'un far i es veu la desembocadura del riu Miño i Galícia seguint la línia de la costa, a menys d'una dotzena de quilòmetres, en direcció nord. Als 26 anys, quan va conèixer Ernesto Veiga de Oliveira (1910-1990)<sup>16</sup>,

### 15

També li van servir per obtenir ascendent sobre els altres etnògrafs gallecs, cap dels quals va manejar tantes referències. Malgrat les declaracions fetes a Porto, Vicente Risco i els seus companys gallecs, es van considerar com a “etnògrafs” la majoria de vegades, i Risco va produir una obra especialitzada extensa, i molt interessant fins avui, com convé assenyalar.

### 16

Una important figura de l'antropologia portuguesa, el company de Benjamim Pereira des que es van conèixer a mitjans de la dècada dels 50.



**Benjamim Pereira**  
(Montedor, finals dels anys 90)

ANTONIO MEDEIROS



Benjamim Pereira treballava amb els seus pares i germans en l'agricultura. Va ser amb aquesta edat —i amb estudis bàsics— que va començar una trajectòria poc habitual com a autodidacte i es va convertir en un etnògraf i museògraf molt reconegut en les dècades recents a Portugal (veure Saraiva 2010; Leal 2001).

En dos segles, sota dos règims i durant més de 6 dècades, Benjamim Pereira va publicar, va fotografiar molt, va fer exposicions memorables, però també va ajudar a fundar i va deixar testimoni de l'aparició de les institucions avui més rellevants de l'antropologia portuguesa. El dia 2 de gener, la presidenta de l'Associació Portuguesa d'Antropologia (APA), va escriure, en un missatge, que poques més línies tenia, el següent: “Va morir ahir, quan s'acabava la tarda, Benjamim Pereira, persona indispensable en la història de l'Antropologia portuguesa, i “l'últim dels mohicans” del grup fulgurant que va crear els Centres d'Investigació en Antropologia i el Museu d'Etnologia”<sup>17</sup>. Al funeral, el dia 3, hi havia molta gent al cementiri i gairebé tots es coneixien. Hi va assistir una part significativa dels antropòlegs portuguesos, tot i que encara era una data festiva, que feia vent i plovia i que van haver de recórrer llargues distàncies per arribar-hi<sup>18</sup>.

Per a gairebé tota la resta dels presents, i més enllà de les emocions de cadascun, aquell funeral va ser el de l'últim supervivent del “grup (o equip) de Jorge Dias”, o

“del Museu”, com també se l'anomena en cursiva entre els antropòlegs portuguesos. El “Grup de Jorge Dias” és una referència fonamental de les possibilitats d'explicar la història de l'antropologia a Portugal, i Benjamim era el guardià més constant de la memòria de l'epopeia etnogràfica d'aquest equip encapçalat per Jorge Dias (Oliveira 1968), del qual en va ser el membre més jove. Vaig sentir diversos comentaris sobre el significat històric d'aquell moment encara al cementiri, i més tard també els van reiterar altres col·legues que no van poder assistir-hi per raons diverses.

No vaig veure cap dels antropòlegs gallecs que conec al cementiri, i com ara puc entendre, no va ser una sorpresa. Al cap i a la fi, havia conversat diverses vegades amb Benjamim Pereira respecte dels meus interessos en Galícia i les seves etnografies, i per altra banda, als companys gallecs algunes vegades els vaig parlar d'ell i els seus treballs. En aquelles ocasions havia percebut sempre la poca familiaritat mútua, confirmava impressions més antigues sobre el paral·lelisme de la trajectòria de totes dues antropologies, o si més no, el debilitament dels contactes entre els seus protagonistes. Aquest fet va quedar palès en el temps en què es va consolidar la carrera de Benjamim Pereira, a partir dels anys 70, quan a Portugal i a Galícia els antropòlegs començaven a fer cada vegada més antropologia “internacional” (Stocking Jr. 2001a), com passava a la resta del món, i a escriure les històries de les seves antropologies. ■

17

<https://www.apantropologia.org/apa/mensagem-da-presidente/> (consultada el 29 de setembre de 2020).

18

Molts dels presents havien vingut de Lisboa, i els que venien d'altres punts, gairebé tots havien estudiat a la capital, o hi passen sovint, per les obligacions burocràtiques pròpies de la recerca, per participar en esdeveniments, etc. És a Lisboa on hi tenen la seu tres dels quatre departaments d'antropologia que hi ha al país i gairebé totes les institucions de relleu. A la capital portuguesa, Benjamim Pereira va desenvolupar la major part de la seva carrera, després que el Centro de Etnologia Peninsular, on era “auxiliar d'investigació”, es traslladés de Porto a Lisboa el 1963, com ja s'havia esmentat, i aviat es comencés a organitzar el Museu (institucionalitzat el 1965, amb el nom de Museu de Etnologia do Ultramar, Oliveira 1968).

## BIBLIOGRAFIA

**Estraviz, Isaac Alonso, (ed).** 2011. *Santos Júnior e os Intelectuais Galegos. Epistolário*, Ourense: Fundação Meendinho. Branco, Jorge Freitas. 2014. “Sentidos da antropologia em Portugal na década de 1970”. *Etnográfica*, 18 (2): 365-378.

**Cardoso, Carlos Lopes.** 1957. “Völkerkunde, Volkskunde e a Escola Etnográfica Portuguesa” *Douro Litoral*, Oitava Série, V-VI: 521-526.

**Cardoso, Carlos Lopes.** 1961. *Contribuição Para a Bibliografia dos Bochimanes de Angola*, Luanda, Gráfica Portugal.

**Castelo, Cláudia.** 2019. *Gilberto Freyre's concept of miscegenation and its circulation in the Portuguese Empire (1930s-1960s)*. In Warwick Anderson & Ricardo Roque & Ricardo Ventura Santos (org.). 2019. *Luso-Tropicalism and its Discontents: The Making and Unmaking of Ra-*

*cial Exceptionalism*. Nova Iorque e Oxford: Berghahn Books: 23-44.

**Coelho, Virgílio.** 2015. “A classificação etnográfica dos povos de Angola (1ª parte)”, *Mulemba*, 5 (9): 203-220.

**Correia, A. Mendes.** 1933, *Martins Sarmento e a Consciência Nacional*, Guimarães: Minerva Vimaranesense.

**Dias, Jorge.** 1952a. “Bosquejo Histórico de Etnografia Portuguesa” in *Separata do Suplemento Bibliográfico da Revista Portuguesa de Filologia*, vol. II. Coimbra,

**Casa do Castelo Editora.** Dias, Jorge. 1952b. “Völkerkunde und Völkercunde” in *Proceedings of the IV International Congress of Anthropology and Ethology*, tomo II, Viena: 14-20.

## FOCUS

**Dias, Antonio Jorge & Ernesto Veiga de Oliveira e Fernando Galhano.** 1963. *Sistemas primitivos de secagem e armazenagem de produtos agrícolas: os espigueiros portugueses*. Porto: Instituto de Alta Cultura/Centro de Estudos de Etnologia Peninsular.

**Gingrich, Andre.** 2005. "The German Speaking Countries". In Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin et Sydel Silverman. 2005. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago, University of Chicago Press: 63-156.

**González Reboredo, Xosé Manuel.** 1995. "Vicente Risco e a Antropologia Galega" *Actas do I Congresso Vicente Risco*. Santiago de Compostela, Xunta de Galicia: 235-254.

**González Reboredo, Xosé Manuel.** 1997. "Etnógrafos, folcloristas y antropólogos (siglo XX)" *Galicia* Vol. 29, *Historia de la antropología. Patrimonio etnográfico*: 234-377.

**Leal, João.** 2001. "Tylolean Professors' and 'Japanese Corporals' Anthropological Theory and National Identity in Portuguese Ethnography". In Dionigi Albera, Anton Blok & Christian Bromberger (eds.). 2001. *Anthropologie de la Méditerranée. Anthropology of the Mediterranean*. Paris, Maisonneuve et Larose: 645-662.

**Lopez Cuevillas, Florentino; Pinto, Rui de Serpa.** 1933a – «Estudos sobre a Idade do Ferro no Noro-Este da Península: A Relixión», *Arquivos do Seminário de Estudos Galegos*. Santiago de Compostela. 6: 1-71.

**Lopez Cuevillas, Florentino; Pinto, Rui de Serpa.** 1933b – «Estudos sobre a Idade do Ferro no Noro-este da Península: as tribos e a sua constituición política», *Arquivos do Seminário de Estudos Galegos*. Santiago de Compostela. 6: 263-293.

**Matos, Patricia Ferraz.** 2012. *Mendes Correia e a Escola de Antropologia do Porto: contribuição para o estudo das relações entre antropologia, nacionalismo e colonialismo: (de finais do século XIX aos finais da década de 50 do*

*século XX*. ICS - Teses de Doutoramento. Disponível em <http://hdl.handle.net/10451/7831>

**Matos, Patricia Ferraz.** 2016. "Anthropology in Portugal. The Case of the Portuguese Society of Anthropology and Ethnology (SPA), 1918." In Regna Darnell and Frederic W. Gleach (Eds), *Local Knowledge, Global Stage* (Histories of Anthropology Annual, 10). Lincoln: University of Nebraska Press: 53-97.

**Medeiros, António.** 1998. "Pintura dos costumes da nação: alguns argumentos", *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, 38: 131-69.

**Medeiros, António.** 2003. "A Primeira Exposição Colonial Portuguesa (1934). Representação etnográfica e cultura popular moderna". In Castelo-Branco, Salwa & Jorge Freitas Branco (orgs). 2003. *Voices do Povo. A Folclorização em Portugal*. Oeiras, Celta: 155-168.

**Medeiros, António.** 2013. *Two Sides of One River*. Nova Iorque, Berghahn Books.

**Medeiros, António.** No prelo. "Memória das Etnografias das Longas Noites de Pedra – Uma Interpretação de Celebrações e de Extravios".

**Oliveira, Ernesto Veiga de.** 1968. *Vinte anos de investigação etnológica do Centro de Estudos de Etnologia Peninsular: Porto, Lisboa: 1947-1967*. Lisboa, Instituto de Alta Cultura.

**Oliveira, Ernesto Veiga de.** 1974. "António Jorge Dias: Biography and bibliography". In *Memórias António Jorge Dias*, Vol I. Lisboa, Instituto de Alta Cultura: 11-20.

**Ortiz García, Carmen & Luis Angé Sánchez Gómez (eds).** 1994. *Diccionario histórico de la antropología española*. Madrid: CSIC-CSIC.

**Pereira, Rui Mateus.** 2005. *Conhecer para dominar: o desenvolvimento do conhecimento antropológico na política colonial portuguesa em Moçambique, 1926-1959*. FCSH: DA - Teses de Doutoramento. Dis-

ponível em: <http://hdl.handle.net/10362/15677>

**Prat, Joan & Jesus Contreras Hernandez & Ubaldo Martinez Veiga & Isidoro Moreno.** 1991. *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus universitaria

**Risco, Vicente.** 1936. *Hipóteses e Problemas do Folklore Galego-Português* (extracto do tomo XX dos Anais da Faculdade de Ciência do Porto). Porto: Imprensa Portuguesa.

**Roque, Ricardo.** 2003 "Equivoical connections: Fonseca Cardoso and the origins of Portuguese colonial anthropology." *Portuguese Studies*, vol. 19: 80-109.

**Sánchez-Carretero, Cristina.** 2019 "Antropologia(S) En Galiza Na Actualidade/ Current Anthropology(S) In Galiza" *Boletín da Real Academia Galega* 380: 187-197.

**Santos, Gonçalo Duro.** 2005. *A Escola de Antropologia de Coimbra, 1885-1950: O Que Significa Seguir Uma Regra Científica?* Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.

**Saraiva, Clara.** 2010. "Os Caminhos do Benjamin" *Etnográfica* 14 (1):161-163.

**Segal, Daniel A. & Sylvia J. Yanagisako (eds.).** 2005. *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Durham; London: Duke University Press.

**Sobral, José Manuel.** 2007. "O Outro aqui tão próximo: Jorge Dias e a redescoberta de Portugal pela antropologia portuguesa (anos 70-80 do século XX)". *Revista de História das Ideias*. Vol. 28: 479-526.

**Sobral, José Manuel.** 2015. "DIAS, António Jorge (Porto, 1907-Lisboa, 1973)". *Dicionário dos Historiadores Portugueses: da fundação da Academia Real das Ciências ao final do Estado Novo (1779-1974)*.

**Soeiro, Teresa.** 2016 "Galiza no Porto: evocação da Semana Cultural Galega de 1935". In *Portugal, Nova Série*, vol. 37: 89-129.

**Stocking Jr., George W.** 2001a. "The Shaping of National Anthropologies: A View from the Centre". In *Delimiting anthropology: occasional essays and reflections*. Madison: University of Wisconsin Press: 281-302.

**Stocking Jr., George W.** 2001b. "Delimiting Anthropology: Historical Reflections on the Boundaries of a Boundless Discipline". In *Delimiting anthropology: occasional essays and reflections*. Madison: University of Wisconsin Press: 303-329.

**Radcliffe-Brown, A. R.** 1945, "Anthropology of Portuguese Timor" *Nature* 156:129.

**Rodríguez Campos, Xaquín.** 1991. "La Etnografía clásica de Galicia: Ideas y Proyectos", in Prat, Joan & Jesus Contreras Hernandez & Ubaldo Martinez Veiga & Isidoro Moreno. 1991. *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus universitária: 99 – 112.

**Thomaz, Omar Ribeiro.** 2001. "O Bom Povo Português: Usos e Costumes d'Aquém e d' Além-Mar". *Mana* 7 (1): 55-87.

**Viegas, Susana de Matos, & João Pina-Cabral.** 2014. "Na encruzilhada portuguesa: a antropologia contemporânea e a sua história". *Etnográfica*, 18 (2), 311-332.

**Villares, Ramón.** 2018. "O nacionalismo galego no contexto da Grande Guerra: "regaleguizar" e internacionalizar", *Ler História*, 73: 217-240.

# EL PRIORAT

## Cançons i tonades de la tradició oral



## FONOTECA DE MÚSICA TRADICIONAL CATALANA

Sèrie 1  
Documents testimonials  
Recerca directa

Volum 6



Generalitat de Catalunya  
Departament de Cultura



## Julieta Gaztañaga

UNIVERSITAT DE BUENOS AIRES I CONSELL NACIONAL D'INVESTIGACIONS CIENTÍFIQUES I TÈCNiques (CONICET), ARGENTINA.

Doctora en Antropologia. Investigadora adjunta del CONICET, professora de grau i postgrau (UBA i IDES-IDAES/UNSAM) d'Antropologia Política i Teoria Clàssica. Especialista en l'estudi de processos estatals, valors polítics i creativitat social. Va realitzar etnografia sobre treball polític professional i militant, campanyes i eleccions, integració regional a l'Argentina i el Brasil i polítiques públiques d'infraestructura. Actualment investiga la sobirania i l'independentisme basc

# Política i imaginació: els reptes del sobiranisme basc actual

## Una anàlisi antropològica en clau etnogràfica

“... *imagination and creativity are always the ultimate source of power.*”

David Graeber (2009, p. 505)

### Introducció

A mitjan octubre del 2019, el moviment Gure Esku Dago<sup>1</sup> va presentar el manifest *Askatasuna konponbide politikoaren alde* (Llibertat, per una solució política) a les instal·lacions del Kursaal, a la ciutat de Sant Sebastià (Donostia), en el marc d'un esdeveniment organitzat amb molta diligència i amb el suport de diversos agents polítics, socials, culturals i sindicals bascos, units pel desacord amb la

sentència contra el *procés català* i en suport a les mobilitzacions populars a Catalunya, després de què el Tribunal Suprem espanyol condemnés amb penes d'entre 9 i 13 anys de presó els líders catalans per delictes de sedició, malversació de cabals públics i desobediència. El manifest, llegit en espanyol i en basc pels portaveus del moviment, va tenir quatre eixos clars. El primer, un d'eminentment pràctic: convocar una “manifestació ciutadana” el dissabte següent amb el lema *Erreferenduma ez da delitua. Askatasuna* (El referèndum no és delicte. Llibertat). El segon, fer una denúncia “davant de la injusta,

### 1

Si bé sempre se'l denomina en basc, en castellà es tradueix com “És a les nostres mans”. A partir del 2019, el moviment es va rebatejar com a Gure Esku, a seques.

L'article busca contribuir al coneixement de l'independentisme contemporani des de l'estudi antropològic de la relació entre imaginació i política. S'argumenta que aquest abordatge permet descentrar el nacionalisme com a marc interpretatiu i incorporar l'estudi de la producció social de totalitats socials rellevants per als actors que, en aquest cas, interpel·len el guió entre Estat i nació. A través d'un enfocament i una metodologia de tipus etnogràfic, desenvolupa el cas del moviment Gure Esku Dago, sorgit al País Basc el 2013 amb la consigna d'instal·lar el dret a decidir.

El artículo busca contribuir al conocimiento del independentismo contemporáneo desde el estudio antropológico de la relación entre imaginación y política. Se argumenta que dicho abordaje permite descentrar al nacionalismo como marco interpretativo e incorporar el estudio de la producción social de totalidades sociales relevantes para los actores que, en este caso, interpelan al guion entre Estado y Nación. A través de un enfoque y metodología de tipo etnográfico, desarrolla el caso del movimiento Gure Esku Dago, surgido en el País Vasco en 2013 bajo la consigna de instalar el derecho a decidir.

The article seeks to contribute to the knowledge of contemporary independentism through the anthropological study of the relationship between imagination and politics. It argues this approach allows decentralizing nationalism as an interpretive framework, thus to incorporate the social production of social totalities relevant to actors themselves who, in this case, challenge the hyphen between the State and the Nation. Through an ethnographic approach, it develops the case of the Gure Esku Dago, a movement that emerged in the Basque Country in 2013 under the motto of fostering the right to decide.

arbitrària i desproporcionada” condemna. El tercer, marcar un diagnòstic crític: “observem amb preocupació signes de criminalització del dret de manifestació, de la llibertat d’expressió, del dret a la protesta, del dret a votar, del dret d’autodeterminació i del dret a decidir”. I, finalment, interpel·lar l’Estat espanyol sobre el fet de “deixar de banda les vies d’excepció judicials i repressives” i, en canvi, afavorir “una negociació política per encarrilar i resoldre la qüestió catalana”. No era la primera manifestació de solidaritat amb el procés català ni en seria l’última. De fet, des de la seva creació l’any 2013, Gure Esku ha sostingut vincles estrets amb Òmnium Cultural, l’Assemblea Nacional Catalana (ANC) i la Candidatura d’Unitat Popular (CUP), i ha ratificat sistemàticament el plantejament del “dret a decidir”, igual com en el manifest: “Decidir el futur a través d’un referèndum és un dret democràtic”.<sup>2</sup>

Esdeveniments d’aquest tipus expressen el context dramàtic en què els moviments sobiranistes democràtics i progressistes es posicionen i busquen tenir influències davant dels estats nacions que els contenen; els quals, al seu torn i malgrat les crisis catalitzades per les contradiccions de la globalització neoliberal, continuen sent entitats poderoses del sistema polític i de la imaginació política per

reorganitzar les seves lleialtats territorials. Un dramatisme que s’expressa en la forma actual de la tríada sobirania-disciplina-gestió governamental (Foucault, 2006; Gupta i Ferguson, 2002) i la polarització cada vegada més desigual entre, d’una banda, ciutadanes insurgents que lluiten per la distribució de drets polítics i socials (Holston, 2008; Sassen, 2003) i, de l’altra, respostes neoconservadores repressives que defensen “llibertats reformulades com a preocupació per l’ordre” davant d’“altres de perillosos” (Harvey, 2007, p. 89-93). Tanmateix, aquesta alteritat, externa i interna, que durant tot el segle xx va remetre al nucli del nacionalisme —de les nacions sense estat i el qual els estats requereixen per sostenir la seva prèdica de sociabilitat col·lectiva—, sembla que s’està transformant de moltes maneres. Una d’aquestes fa referència a les estratègies discursives, de la imaginació i de les pràctiques polítiques sobiranistes del moviment per a la independència basc.

Gure Esku Dago (d’ara endavant, GED) comparteix amb els moviments assemblearis de masses que van sorgir a l’inici del segle XXI (la primavera àrab, grups d’Occupy, els Indignados espanyols i els esclats socials a diversos països llatinoamericans) les avaluacions d’una crisi de representativitat i responsabilitat política dins de les

**Paraules clau:** antropologia política, processos estatals, moviments socials, independentisme, País Basc

**Palabras clave:** antropología política, procesos estatales, movimientos sociales, independentismo, País Vasco

**Keywords:** political anthropology, state processes, social movements, independentism, Basque Country

## 2

Per al comunicat, vegeu <https://gureesku.eus/es/konponbide-politikoaren-alde-bat-eginda/>, última consulta 11.12.2020.

**Manifestació a la ciutat de Donostia amb el lema *Erreferenduma Ez Da Delitua* (el referèndum no és delictive) #ErreferendumaEzDaDelitua (19.10.2019).** GURE ESKU

Actualment és la portada de la pàgina de Facebook del moviment <https://www.facebook.com/gureesku/photos/p.1152833901574359/01574359/1152833901574359/?type=1&theater>



democràcies avançades. També rubriquen l'ideari ecologista, feminista i de rebuig de l'austeritat capitalista neoliberal, promogut pels partits i les organitzacions polítiques sorgides d'aquells moviments (Syriza a Grècia, Podemos a Espanya, Momentum al Regne Unit, etc.). Tanmateix, GED es diferencia d'aquests moviments en almenys tres grans aspectes. El primer, que les seves pretensions de transformació social van lligades a un clar objectiu polític sobiranista que consisteix, en última instància, a afavorir la realització d'un referèndum per vies institucionals democràtiques i pacífiques. El segon, que si bé es tracta d'un moviment ciutadà independent de partits polítics, no manifesta una desconfiança generalitzada cap al poder polític, sinó que més aviat avança qüestionaments amplis a les seves gestions de les crisis i al centralisme autoritari. El tercer, que GED no té una ideologia alineada amb una força partidària específica, sinó que encoratja la pluralitat de "sensibilitats polítiques"; més enllà que a la pràctica la majoria dels seus membres simpatitzen amb les dues forces polítiques abertzales principals, bé la demòcrata cristiana representada pel partit governant, el Partit Nacionalista Basc (PNB-AEJ), bé la segona majoria parlamentària, representada per la coalició d'esquerres Euskal Herria Bildu (EH-Bildu).

La praxi de Gure Esku en el context basc també és particularment significativa, ja que es proposa renovar el projecte independentista després de diverses dècades de conflictivitat i d'un laboriós treball de memòria i diàlegs per la pau —impulsat majoritàriament per organitzacions de la societat civil— que ha permès avenços, però no ha tancat definitivament les ferides obertes pel conflicte armat i la repressió. En aquest sentit, GED es pot conceptualitzar com un emergent del repertori de la protesta disponible per als nous moviments socials (Tilly, 2005) i de les formes específiques que ha adquirit la protesta al País Basc (Letamendia, 2015) i la democratització de demandes populars parcialment integrades en el sistema polític i institucional local (Arbelaitz, 2015; Geller et

al., 2015; Zubiaga, 2012). Entre els factors que n'han facilitat l'emergència destaquen el final del conflicte armat, fa una dècada, i d'ETA (acrònim d'*Euskadi Ta Askatasuna*), el 2018, així com el benestar o l'èxit relatiu del concert econòmic de la Comunitat Autònoma Basca (que contrasta amb els arranjaments fiscals de les altres regions espanyoles, especialment Catalunya) i la participació de l'esquerra abertzale en la política institucional, a partir del que es denomina "el canvi d'estratègia" materialitzada en la conformació de la coalició Euskal Herria-Bildu, amb la participació fonamental de Sortu, un partit creat el 2011 i el primer autoidentificat amb l'esquerra nacionalista radical que condemna explícitament totes les formes de violència, inclosa ETA.

A més dels canvis esmentats en el context basc, la praxi de GED ha estat fortament apuntalada per les seves maneres de buscar inspiració en el que els seus membres anomenen "models d'oportunitats democràtiques pacífiques", com són l'experiència referendària escocesa (2014), la moció parlamentària al Quebec (1995) i el procés català (2012-2020). Aquestes referències es distingeixen de les que van inspirar els partits polítics, els sindicats i les organitzacions cíviques abertzales (Irlanda del Nord i els moviments d'alliberament llatinoamericans). A més, la solidaritat subnacional amb el moviment sobiranista català ha tingut efectes concrets en la praxi i la imaginació política expressades en les seves estratègies de mobilització social: des de la realització de consultes populars locals no vinculants sobre la independència fins als estils de protesta i sensibilització multitudinàries, passant per una organització territorial d'assemblees locals i voluntariat. Les accions de GED estan impregnades d'una estètica acolorida, alegre i festiva, desbordants d'imatges de gent formant cadenes humanes que desafien fronteres i construeixen coordenades nacionals pròpies; amb persones de totes les edats ballant, cantant i somrient, i mostrant la mà oberta amb el palmell de cara, en lloc d'un puny alçat.



Kalejira per difondre la realització de la consulta popular de Donostia i celebrar l'arribada de les urnes a la ciutat (28.10.2018).

GURE ESKU

L'objectiu d'aquest treball és contribuir des de l'antropologia basada en l'etnografia al coneixement dels processos contemporanis de reivindicació independentista, posant el focus en la relació entre imaginació i política. Per a això examino com experimenten aquesta relació els membres del moviment sobiranista basc Gure Esku Dago, que des del 2013 estan treballant per instal·lar el "dret a decidir" com a forma renovada del dret d'autodeterminació. Les dades en què em baso sorgeixen d'una investigació que vaig començar l'any 2016 i que vaig anar desenvolupant en diferents instàncies de treball de camp, primerament, en la diàspora basca a Buenos Aires, Argentina, i a partir del 2017 al País Basc, especialment a la província de Guipúscoa. GED funciona en l'àmbit d'Euskal Herria, si bé té una empremta territorial més consolidada a Euskadi.<sup>3</sup> En aquest sentit, per agafar etnogràficament la multilocalitat de la seva praxi, vaig combinar l'observació participant en esdeveniments públics i reunions, amb la participació en instàncies quotidianes de treball de grups locals del moviment, la realització d'entrevistes obertes i semiestructurades, i l'anàlisi de documents amb un enfocament etnogràfic.

### Antropologia, imaginació i política

Durant l'última dècada, i probablement com una agenda alternativa a l'hegemonia

foucaultiana per pensar en el problema del poder, el tema de la imaginació va adquirir rellevància en l'antropologia seguint una línia inspirada en l'obra de Castoriadis (2007). Tanmateix, com ha advertit Stankiewicz (2016), la "imaginació" ha tendit a ser confosa amb els "imaginaris" i la superposició de trajectòries teòriques ha produït laxos mecanismes analítics de l'imaginari-imaginat. Per exemple, s'integren indistintament les aproximacions de Durkheim, Wright Mills i Anderson en diferents formacions socials (Spivak, 2010), o la imaginació com a horitzó de possibilitat kantiana (Gupta, 2015; Appadurai, 2013) amb l'hermenèutica analítica (Geertz, 1987; Crapanzano, 2004). En resum: l'excés semàntic esdevé ambigüitat conceptual.

Els enfocaments crítics, al seu torn, han elaborat propostes parcials. Per exemple, Sousa Santos (2017) planteja que l'esgotament de la teoria crítica eurocèntrica en l'àmbit de la imaginació política sorgeix de l'egocentrisme emancipador que és incapaç de poder imaginar el final del capitalisme o del colonialisme. Des de les epistemologies del sud, el focus ha passat de les dificultats analítiques internes del concepte d'imaginació als seus impactes en la construcció de teoria, però en continua vacant la potencialitat com a eina capaç de desafiar les condicions desiguals de vida de

### 3

Els meus interlocutors fan servir el terme Euskal Herria en lloc de País Basc o Euskadi. Euskal Herria significa "Poble Basc" i fa referència a la totalitat territorial i humana separada administrativament entre Espanya i França.

poblacions espoliades de les seves capacitats sobiranes d'imaginació (Bonilla, 2017). La nova antropologia política dedicada a l'estudi de les configuracions quotidianes, informals i *de facto* de la sobirania (Hansen i Stepputat, 2006) ha explorat les imaginacions del poder, considerant la miriada d'actors (no necessàriament estatals) que produeixen la imatge d'unitat i centralitat dels estats (Dones i Poole, 2008). Si bé la majoria d'aquests treballs estan críticament informats per l'obra d'Agamben (2005) i l'enfocament del biopoder foucaultí; alguns han aconseguit traçar de manera productiva els vincles entre cossos, política i imaginació (Aretxaga, 2005; Verdery, 1991) i proposen reexaminar l'aspecte productiu de la violència real i imaginària (Sahlins i Graeber, 2017). Finalment, una línia fèrtil sobre la vitalitat actual de l'anàlisi de la imaginació política prové de treballs dedicats a examinar processos d'imaginació-acció i els seus efectes materials, tals com les etnografies dedicades a la "política prefigurativa" de moviments socials urbans, camperols i indígenes, els quals en actuar els seus projectes s'assemblen als mons que busquen crear (Graeber, 2009; Grubačić i Lynd, 2008; Issa, 2007; Razsa, 2015; Shah, 2007).

Aquests últims enfocaments són rellevants per pensar la praxi quotidiana de Gure Esku Dago i el seu projecte sobiranista que prefigura el dret a decidir. No obstant això, com que estan centrats en moviments, institucions i espais alternatius al binomi que formen Estat i capitalisme, proveeixen eines limitades per examinar el tipus d'accions amb les quals no només qüestionen, sinó que busquen incidir en el que Aretxaga (2003) va denominar el "guió insostenible" entre estat i nació. Aquest no és un tema menor, considerant que en les últimes dècades assistim cada vegada més a moviments que aparentment recorren al mateix repertori conceptual, però els projectes polítics dels quals comporten imaginacions. Em refereixo al fet que en nom de la sobirania nacional es registra un augment de les retòriques d'exclusió

(Stolcke, 1999) que reclamen el reforç de les fronteres i l'aniquilació d'"altres" interns i externs (Eriksen, 2010), i de col·lectius que proposen "règims de ciutadania des de baix" (Lazar, 2013; Dagnino, 2003) i moviments basats en la identitat les demandes de les quals han deixat de ser estrictament nacionalistes (Llobera, 2013). A Catalunya i el País Basc és notable com sectors independentistes progressistes han desplaçat els elements identitaris a favor de la mobilització democràtica popular (Clua 2010 i 2014; Esteban, 2015; Zubiaga, 2014).

Tot això sense oblidar que la violència o desigualtat estructural, arquetípicament exercida per l'Estat i les seves burocràcies administratives, judicials i policials, crea estructures molt desiguals d'imaginació. En aquest sentit, és il·luminadora la distinció que traça Graeber (2012: 52-53) entre dues maneres de concebre les forces socials: com a destrucció/opressió o com a producció/creativitat, que es correspondrien amb el pensament de dreta i d'esquerra, i amb una ontologia política de la violència (el poder de destruir és l'equivalent social de l'energia que mou el cosmos) i una de la imaginació (el poder és la creativitat social). El problema de les estructures desiguals de la imaginació es verifica entre nacionalismes amb estats i sense estats, però igualment impacta en les condicions per produir una sociopolítica alternativa, ja que sempre sembla que remet a un interjoc contradictori i "globalitari" (Trouillot, 2001) de l'estatalitat que veu amenaçada la seva sobirania territorial (Hardt i Negri, 2000; Padgen, 2002). Per tant, tots els governs estan sota els efectes de les imaginacions de la globalització (García Canclini, 1999) i les seves tendències a la metropolització (Castells, 2001), però el restabliment de l'equilibri del poder de classe que afecta les llibertats de moviments de persones, idees i capitals en l'àmbit transnacional (Ong, 1999) ha portat a l'enduriment de dispositius de control, seguretat i pau híbrids (Ssorin Chaikov, 2018) que reforcen la sobirania estatal.



L'etnografia, va escriure Geertz, pot donar als grans conceptes de les ciències socials “aquesta classe d'actualitat assenyada que fa possible concebre'ls no només de manera realista i concreta, sinó, el que és més important, pensar-hi creativament i imaginativament” (1987: 34-35). En aquest treball considero l'etnografia un enfocament teoricometodològic que posa en diàleg les teories de l'investigador i les dels nadius per treballar la relació entre imaginació i política com a enfocament del sobiranisme basc contemporani. M'interessa descentrar el nacionalisme com el marc interpretatiu preestablert en l'estudi dels moviments independentistes, i problematitzar, en canvi, les representacions socials dels actors —considerades en la seva dimensió total d'idees i praxi (Durkheim i Mauss 1996)— en la producció social dels valors que construeixen “totalitats socials rellevants” per a ells mateixos (Graeber, 2018). Les preguntes etnogràfiques que motiven aquestes pàgines són les següents: què passa quan la violència extrema i crònica es desplaça cap a l'estat de benestar i/o cap a una altra regió com Catalunya? de quina manera les persones produeixen estratègies simbòliques sobre la independència que no es confonguin amb les del passat violent? El treball adopta l'enfocament de l'antropologia política d'examinar el poder a través d'un paradigma “formatiu” (Corrigan i Sayer,

1985; Krohn-Hansen i Nustad, 2005) juntament amb un enfocament processual de l'hegemonia (de paràmetres d'ordre legal i paralegal, formals i intersticials) que modela les relacions entre grups dominants i subalterns en un “llenguatge de la controvèrsia” (Roseberry, 1994), és a dir, en un marc cultural i material comú, però no per això compartit, per viure en la sobirania, la política, el poder i la societat i parlar-ne i actuar.

L'antropologia ha permès pensar els esdeveniments de protesta i reivindicació a través de la dimensió simbòlica viscuda i la transcendència del poder en la vida de les persones i les col·lectivitats tractant-les com a “llenguatges de signes” (Leach, 1978) i “accions ritualitzades” (Tambiah, 1985). Però per als moviments socials com GED, el simbolisme no es tracta merament de repertoris sobre el poder. En un context de desigualtat estructural per imaginar (i produir) el valor de qualsevol acció sobirana es requereix un treball ancorat en un “discurs que actua políticament” i una “política performativa” que només en aquest sentit es pot pensar com un ritual social (Butler, 1997). En aquesta línia, argumento que GED produeix dos efectes simultanis. Un, d'extern, en realitzar “esdeveniments d'imatge” (DeLuca, 1999) en què els manifestants imaginin, produeixen i comuniquen missatges específics sobre

**Mosaic a la platja de la Zurriola construït per 10.000 ciutadans, amb l'objectiu de manifestar que Euskal Herria havia iniciat el camí per poder exercir el seu dret a decidir, mostrar la seva solidaritat amb la consulta que faria Catalunya el 9 de novembre i celebrar el referèndum escocès del 8 del mateix mes (8.11.2014).**

GURE ESKU DAGO



la democràcia i l'autodeterminació per vies pacífiques i democràtiques, i un d'intern, a través de la creació d'espais en què les identitats s'expressen a través de tècniques corporals i emocions, que prenen la seva força de l'experiència d'"utopies prefigurades" (Juris, 2008). Amb aquestes inquietuds analítiques com a guia, d'ara endavant m'ocuparé de GED, considerant-lo, en els termes amb què el defineixen els seus protagonistes, com un moviment ciutadà sobiranista que busca una via democràtica popular i pacífica d'imaginar les condicions per reinstal·lar el llarg i estigmatitzat problema de l'autodeterminació del poble basc. Focalitzaré en les seves estratègies simbòliques i en la manera en què en la seva producció quotidiana de la política sobiranista també trenca amb algunes pràctiques simbòliques que durant dècades van caracteritzar la reivindicació independentista.<sup>4</sup>

### Tres vinyetes

Gure Esku Dago va néixer l'any 2013 amb la consigna d'instal·lar el "dret a decidir" com a manera de superar les limitacions jurídiques del dret d'autodeterminació (López H., 2017; Zubiaga, 2002). En aquell moment amb prou feines eren una vintena de persones, amb trajectòries en organitzacions acadèmiques, polítiques i culturals locals, reunides per la convicció i el sentiment que era possible revitalitzar el tema de la independència en l'entramat social basc, tan colpejat per dècades de sospites i enfrontament quotidià entre persones, i de violència crònica i extrema, estatal i paraestatal. Com ja he esmentat, les seves referències són les experiències del Quebec, Escòcia i Catalunya, que més enllà dels seus resultats absoluts, consideren exemples de "democratització pacífica plural" com a condició indispensable per posar en pràctica el "dret a decidir". La incorporació d'aquest concepte, juntament amb el de ciutadania, té, no obstant, una genealogia pròpiament basca, que els membres de GED tracen des del 1978 en un conjunt d'actes polítics i gestos de diàleg<sup>5</sup>, i que coincideixen amb un procés més ampli de pensar-se dins d'una Europa dels pobles i una recuperació del terme sobirania, després de dècades de

rebuig al mateix per la seva identificació amb el franquisme (Aretxaga, 2005).

L'agenda de GED ja era present en la de Nazioen Mundua, el moviment social que el va precedir des del 2007 i que va néixer a la comarca del Goierri guipuscoà, i el missatge del qual sobre l'autodeterminació estava comunicat principalment a través del basc, el folklore i els esports rurals. En aquell moment, a més, reconeixien que l'horitzó de "generar complicitats i filar confiança per destruir els murs entre les persones" es complicava mentre el "conflicte basc" continuava latent: no només ETA estava formalment activa, sinó que també ho estaven les detencions dels seus membres i les persones sospitoses de formar-ne part. Tal com em van relatar alguns dels membres fundadors, tot just a partir del 2011, quan s'aprofundeix el procés de pau, van visualitzar l'horitzó del dret a decidir.<sup>6</sup> En aquest entramat, aquest nou dret a decidir va aportar una manera de poder anar més enllà del reclam de la independència en subratllar el fonament social bàsic en què es destaca la centralitat de l'acció política (Arendt, 2008). I, ahora, la possibilitat de visualitzar la redefinició de les fronteres de l'aspecte polític i les identitats populars que no s'estructuren primàriament en termes de la divisòria de classes, sinó d'una idea de lluita plural i les relacions i els efectes unificants d'aquesta (Laclau i Mouffe, 1987).

Per complementar aquesta breu caracterització de la història del moviment, ofereixo un conjunt de vinyetes etnogràfiques seleccionades perquè expressen els dilemes i les confusions a què està subjecte GED quan prefigura les relacions entre imaginació i política.

### 1) L'alteritat de la imaginació política

Vaig conèixer Gure Esku Dago a Buenos Aires, on es concentra una de les diàspores basques més grans del món (Álvarez Gila, 2010), a través d'Angel Oiarbide, que va ser portaveu del moviment juntament amb la jurista Zelai Nikolas. Angel va viatjar diver-

### 4

Sobre aquest tema, vegeu l'exquisit treball de Begoña Aretxaga (1988) sobre els funerals del nacionalisme radical basc, especialment sobre el simbolisme que tensa la figura heroica del militant home-màrtir (el *gudari* davant el terrorista) amb la de la dona-mare (com a continuïtat i mediació purificadora de la pàtria basca (vegeu també Zulaika, 1988). Aquí em refereixo a les pràctiques simbòliques i estètiques, que deixen de ser serioses, circumspectes, fins i tot amenaçadores, però també altament ritualitzades segons aquests cànons d'heroisme i sacrifici. No obstant això, es pot subratllar que la ruptura és abans que res amb formes violentes d'accions (reivindicatives, de protesta, de carrer, discursives i no verbals).

### 5

Entre aquestes accions, identifiquen l'*Aberri Eguna* del 1978, que va tenir per lema Autodeterminació en la Constitució; "la Carta de Drets d'Udalbiltza", l'assemblea de municipis i electes municipals d'Euskal Herria creada el 1999; "el Parlament de Gasteiz" del 1990 (una esmena consensuada pels partits nacionalistes que va proclamar el dret a l'autodeterminació i la defensa de l'Estatut d'Autonomia), "els Acords de Lizarra-Garazi" del 1998, signats per 23 partits i col·lectius i inspirats en el Fòrum d'Irlanda; "la proposta [del lehen-dakari] lbarretxe" del 2004 per a la convivència a Euskadi –Nou Estatut Polític–, i "les converses de Loyola" del 2006, la trobada històrica a la basílica guipuscoana entre representants del Partit Socialista d'Euskadi, el PNB i Batasuna (la coalició d'esquerres creada el 2001 i dissolta el 2013). Vegeu (Autor)

### 6

La declaració de l'alto al foc del 2010-2011 s'emmarca en un procés de pau en què un Grup Internacional de Contacte i diverses organitzacions i personalitats de la societat civil van treballar àrduament per establir els acords i les garanties que portarien al final d'ETA, set anys després de la Conferència d'Aiete i després del desarmament el març del 2017.



**Manifestació a Bilbao en solidaritat amb el procés català (16.9.2017).**

GURE ESKU DAGO

ses vegades a l'Argentina, entre el 2014 i el 2018, i va visitar diferents euskaltxeas, on ja era conegut a través del documental *Gazta Zati Bat* (2012, dirigit per Jon Maia) que retrata la història de Nazioen Mundua. Les presentacions “per a la diàspora” estaven sempre acompanyades de material audiovisual que ressenyaven les “fites” de GED. La primera va ser el juny del 2014: la realització d’una “cadena humana” entre les ciutats de Durango i Pamplona (Iruña), on més de 150.000 persones van unir 123 quilòmetres agafades de la mà. L’any següent, actes simultanis als principals estadis de futbol bascos en els quals “van cosir” urnes gegants amb teles que portaven missatges sobre la democràcia i que simbolitzaven la tasca de “teixir la voluntat popular”. A partir del 2016 vindrien les consultes populars: més de 200 *herri galdeketak* en diferents ciutats i pobles bascos. Finalment, el juny del 2018, una altra cadena humana, aquesta vegada de 202 quilòmetres que unien les tres capitals d’Euskadi. Va ser una manifestació sense precedents que va començar al bulevard de Donostia i va acabar a Gasteiz, a les portes del Parlament Basc, on van presentar l’*Herriararon Ituna* o Pacte Ciutadà “2019 raons sobre el dret a decidir” a les autoritats.

L’audiència de Buenos Aires, formada per persones familiaritzades amb la història, la política i la cultura basques, no podia, però, classificar la proposta que tot just el 2019

havia començat a explicitar sistemàticament l’objectiu de realitzar un referèndum. GED els interpel·lava d’una manera enigmàtica i, fins i tot, negativa: “És arts plàstiques”, “Una iniciativa molt rentada”, “Massa ambigu”, “Decidir què? I per a què?”, eren els comentaris que circulaven, si bé la diàspora organitzada sempre va expressar el seu suport. Dues qüestions complicaven l’hermenèutica local de GED. D’una banda, la seva estètica. Aquesta generava desconcert entre els qui es reconeixen com a *abertzales*, o independentistes d’esquerres. L’ús d’imatges, de cançons i de coreografies en què es destacaven categories com “famílies” i “veïns”, i fins i tot la gestualitat de les mans obertes ensenyant els palmells com a interpretació gestual de la invitació a dialogar, en lloc del puny militant remissiu d’ETA, eren llegits com a iniciatives despolititzants, afins a l’estil de la nova dreta argentina, als pastors evangelistes o al *couching* ontològic. El portaveu semblava transmetre aquest simbolisme amb histriionisme i emotivitat, repetint termes com *alegria, optimisme, somnis* i *felicitat*.<sup>7</sup>

Més enllà del fet que les valoracions locals de l’estètica de GED també estaven travessades per les imaginacions locals de les formes de comunicació i les tècniques corporals dels nous moviments socials, hi havia un curtcircuit d’alteritat imaginativa davant de la creació de nous repertoris polítics. No es tractava només de com associar un mosaic humà en

## 7

Contrastant amb modalitats partidàries i sindicals *abertzales*, però de manera més evident, tot i que sense ser explicitada, amb les comunicacions d’ETA (en espais dissenyats com a no llocs, amb una mecànica repetitiva i disciplinada, d’anonimat encaputxat i veus distorsionades). Vegeu la nota iv.

una de les platges més cares d'Europa amb un reclam, sinó que les novetats de GED, encarnades en llenguatges i estètiques verbals i no verbals de la mobilització política, es concentren en el “dret a decidir”.

L'enginyeria social del Dret a Dir és un producte de la imaginació sociopolítica i jurídica que ha intentat construir reivindicacions independentistes d'acord amb els marcs democràtics existents. La “reivindicació” del “dret a decidir” ha estat present a l'agenda comuna amb els independentistes catalans, que des del 2006 el van introduir en les manifestacions massives promogudes per la Plataforma pel Dret de Decidir, i va ser ratificat per partits independentistes i entitats com Òmnium Cultural i l'Assemblea Nacional Catalana. GED reconeix aquesta influència, però els seus membres també subratllen les experiències pròpies de la seva formulació i posada en pràctica, com el “Pla Ibarretxe” presentat el 2002 pel *lehendakari* (president del País Basc) al Parlament autonòmic, que proposava un esquema de sobirania constituent que esmentava el dret a decidir (aprovat a finals del 2004 i rebutjat al Congrés dels Diputats espanyol a inicis del 2005).

La falta d'un marc interpretatiu per llegir la proposta de GED no només es produïa en la diàspora, sinó que és molt present en els sectors que rebutgen l'independentisme. En aquest sentit, una de les tasques més àrdues que reconeixen els membres de GED és com tirar endavant la seva pedagogia, és a dir, com transmetre el canvi de paradigma que suposa deixar de concentrar-se en la denúncia de la il·legitimitat de l'encaix estatal espanyol del País Basc i, en canvi, partir del reconeixement que era necessari reimaginar el dret a l'autodeterminació, ja que formalment només es pot aplicar a processos de descolonització (tal com estableixen la Carta de les Nacions Unides del 1945 i la Declaració sobre la concessió de la independència als països i pobles colonials del 1960). En altres paraules, els dubtes davant de la inquietant estètica de GED es desprenien de certs supòsits de la imaginació política que associa el que GED

pretén separar: el dret a l'autodeterminació com a pràctica secessionista i el dret a decidir com a reivindicació sobiranista d'aprofundiment democràtic. Igual com en el manifest al qual feia referència a l'inici d'aquest treball, GED no proposa el dret a decidir com un fet jurídic ni d'enunciació, sinó que va unit a pràctiques concretes i a una sensibilitat específica dins d'un imaginari complex del que és estètic i simbòlic, com a llegibilitat del que és estètic com a polític (Rancièrre, 2000). En les vinyetes següents m'ocupo d'aquesta praxi, atenent a dos escenaris: el d'un canvi en el registre emocional de l'independentisme i el de l'organització de consultes populars.

### II) Les dificultats de la imaginació política: aprendre a somriure

GED té una praxi descentralitzada basada en organitzacions locals autònomes que se sostenen gràcies al treball voluntari i a recursos autogestionats.<sup>8</sup> La major part del seu finançament prové de fons propis, de petites contribucions dels socis, d'accions per recaptar diners pròpies (venda de marxandatge, activitats culturals, àpats populars, concerts, etc.) i d'iniciatives conjuntes com la loteria Tripontzia amb Kontseilua (el Consell dels Organismes Socials de l'Euskara). L'organització s'articula logísticament a través de la *Idazkaritza* (Secretaria General), que té la seu a Arrasate/Mondragón, i els membres de la qual han motoritzat la confecció dels documents principals del moviment: el Protokolo per a les consultes i l'Eskura, la referència conceptual redactada i aprovada mitjançant un procés participatiu a finals del 2015. Aquests documents disponibles a la seva pàgina web permeten homologar el treball dels grups locals i serveixen per a la difusió general de la filosofia de GED. En els documents apareixen els eixos rectors del moviment: “Som un poble; tenim dret a decidir i és el moment de la ciutadania”, que formen part del lema al qual els grups locals apel·len per incentivar la participació ciutadana, especialment en les consultes populars.

Vaig treballar etnogràficament amb el grup de Donostia durant els anys 2017 i 2018.

8

En l'aposta per estructures descentralitzades d'organització, GED reconeix la inspiració del moviment de recuperació lingüística del basc des del 1990 (Urla 2012; Autor).



Lloc de *talos* de Gure Esku als afores del megaconcert en solidaritat per l'espoli patit pels mitjans bascos GARA i NAIZ (9.6.2019). GUREESKU

Els membres estables varien entre 10 i 15 persones, tot i que convoquen centenars i fins a milers de voluntaris per a activitats puntuals; provenen d'una extracció social treballadora (actius i pensionistes) i tenen una representació de gènere força equilibrada; la majoria són persones reconegudes als seus barris per trajectòries de militància en sindicats, associacions culturals i polítiques. El grup es va formar el 2014, però tot just tres anys més tard van decidir fer la consulta, animats per la Idazkaritza.<sup>9</sup> Allà van haver de presentar públicament l'associació, a la qual van denominar "Donostia Galdeketa", amb petits actes de barri i una roda de premsa per als mitjans de comunicació, que es va fixar el dijous 23 de novembre a les 11 del matí en una de les sales de l'Ajuntament. La presentació va suposar diverses setmanes de deliberació (alguns preferien un altre saló de l'Ajuntament o fora d'aquest) i un treball artesanal de posar-se en contacte amb els periodistes i "referents" sindicals, polítics, de la cultura i de l'esport de la ciutat que donessin suport a la consulta per escrit i/o en persona. La logística d'aquesta també va significar un treball difícil, des de la confecció del comunicat i la seva traducció al castellà fins a definir qui el llegiria i com s'asseurien, preparar l'escena de l'esdeveniment (els cartells i com disposar la taula) i confirmar

les persones idònies capaces de fer un bon registre audiovisual perquè circulés per les xarxes socials.

El mateix dia i a la mateixa hora de la presentació, també tenia lloc una activitat a la universitat (l'UPV/EHU) promoguda per DEMAGUN, una iniciativa sense finalitats de lucre per a la formació d'"activistes per la pau", subvencionada pel Govern basc. Les activitats estaven relacionades, ja que van ensenyar un vídeo sobre el procés català i van convidar dos expositors, una jove regidora d'EH-Bildu, i el president del grup de GED-Donostia. Després de l'exposició de la regidora, sobre iniciatives participatives a l'Ajuntament, el segon va oferir una ressenya breu i amena sobre els orígens de GED i el dret a decidir, i va regalar uns calendaris a la vintena d'estudiants de diferents parts d'Espanya presents, no sense abans comentar-los que amb ells reuneixen diners per a l'associació local, la qual s'autofinança.

Quan va acabar l'esdeveniment, vam anar al bar de la universitat; plovia a bots i barrals. Allà em vaig assabentar de les repercussions en els mitjans locals a través d'alguns amics: la presentació de Donostia Galdeketa havia anat molt bé; estaven contents. En van circular diverses fotos pel grup de WhatsApp

## 9

La consulta va tenir lloc el 18 de novembre del 2018 i va convertir Donostia en la primera i única capital de fer-la, ja que els de Bilbo van desistir i els de Gasteiz ni ho van intentar. Els modestos resultats (13% del padró) es van valorar positivament.

i en van triar un parell per difondre-les a les xarxes socials. Al bar, mentre conversàvem sobre les notícies de Catalunya, un dels organitzadors va agafar el mòbil i ho va ensenyar al representant de GED: “Tinc una crítica: diuen que GED és plural, però que acaba sent una oferta de l'Esquerra Abertzale per a l'Esquerra Abertzale”. El segon li va oferir contraexemples, com la ciutat d'Hernani “on la meitat de l'Esquerra Abertzale no va participar en la consulta”. Però això no va semblar que el dissuadís. “Has vist la foto d'avui? Tu creus que convida? En principi, hi falten joves. I després, sembla que són en un funeral, com dient, pobres, no ens deixen decidir”. Després d'una furtiva mirada al cercle de conversa que escoltàvem, el president de GED-Donostia va respondre somrient: “És que decidirem! El text que es va produir té un missatge positiu”. L'amfitrió de l'esdeveniment va tancar el tema: “Bé, però això no ho reflecteix; el missatge de GED és d'alegria”. I després de la digressió, vam continuar conversant sobre l'aplicació de l'article 155 de la CN espanyola al Referèndum del 17 d'octubre del 2017.

Efectivament, la fotografia contrastava amb l'estil que promou GED. Si bé es podia justificar per l'ansietat entre bastidors, hi havia quelcom inescrutable en la crítica. De fet, en la següent reunió setmanal del grup, van parlar de manera breu, però franca, sobre això. Estaven contents per la presentació, però la foto no ho reflectia. A partir d'aquell moment van evitar que es repetissin escenes com aquella. Com veurem en l'última vinyeta, la praxi d'una sobirania lligada al somriure, l'alegria i l'ambient festiu de la democràcia participativa no és només d'imatges, sinó que també requereix una pedagogia quotidiana i ancorada en formes de treball i organització concretes.

### iii) Les confusions d'una imaginació alternativa a l'estatal

La pedagogia del dret a decidir està travessada permanentment per controvèrsies i confusions, externes i internes a la dinàmica del moviment, que remetent a la relació imagina-

ció-política. Els membres de GED l'experimenten com un aprenentatge d'acord amb les seves expectatives d'incorporar el dret a decidir en la vida quotidiana. En aquest sentit, han fet experiències pilot de consultes a escoles i barris per decidir sobre temes puntuals, si bé reconeixen que la dimensió més forta d'aquesta quotidianitat fa referència a la capacitat de reunir diferents persones en un procés comú i mancomunat de llarg termini, com és el de “preparar una consulta”. Vaig conversar llargament sobre aquest tema amb persones de diferents grups locals, i especialment durant les consultes en què vaig actuar com a part del grup de *begirales* (veedors).

Un dels dilemes més usuals entorn de les consultes remet a com posicionar-se davant de les crítiques dels mitjans de comunicació no abertzales que solen noticiar les consultes populars mitjançant estadístiques que “donen compte” (objectiven) de la poca participació ciutadana i la baixa incidència de les “aspiracions independentistes”.<sup>10</sup> Els membres de GED, i especialment els intel·lectuals orgànics del moviment, saben que les xifres són una arma de doble tall. No exagero en plantejar que practiquen aquesta ambigüitat amb amorosa humilitat. Per exemple, a Andoain, l'associació local esperava arribar als 1.800 vots, calculant un lleu augment en relació amb les 1.529 signatures prèviament aconseguides per avalar la legitimitat de la consulta. Grata va ser la sorpresa quan el 5 de novembre del 2017 més de 2.000 persones van respondre la pregunta: *Nahi al duzu euskal estatu burujabe bateko herritar izan?* (Vols ser ciutadà/ana d'un estat basc sobirà?). El registre conforme van votar 2.034 ciutadans dels 12.306 del padró i la participació del 16,5 % es van exhibir amb orgull.<sup>11</sup>

Les autoavaluacions de GED estan filtrades per l'holisme, la classificació i la normalització, els tres processos semiòtics bàsics del discurs i la imaginació estadística (Urla, 2012: 137). Però la importància d'alguns números relativitza o qüestiona el “valor” d'altres, per exemple, els vots de les consultes davant els institucionals: “si es comparen amb les eleccions

### 10

Normalment entre el 20% i el 35 %, i una tendència a la baixa des del 2016, quan havia arribat al 60%. Vegeu, per exemple, <https://www.elindependiente.com/politica/2017/11/05/consultas-ciudadanas-euskadi/> (última consulta 11.12.2020).

### 11

Les respostes van ser: BAI (Sí): 1871, EZ (NO): 127, ZURIAK (en blanc): 33 i nuls: 3.

### La plaça de la Constitució el dia de la consulta popular a Donostia (18.11.2018).

JULIETA GAZTAÑAGA



ons, no té res a veure”; “els mitjans no agafen el total dels votants, sinó d’habitants”, “hi ha gent de fora vivint que vol i no pot votar”, etc. Encara que pogués fer l’efecte que els contraarguments s’apropen als preceptes d’*accountability* de les “cultures d’auditoria” (Shore i Wright 2015), donen compte que els objectius i abastos de les consultes com a esdeveniments democràtics són dissímils als actes electorals.

Organitzar una consulta comporta reptes d’àmbit personal i col·lectiu (desgast emocional i físic, problemes logístics, sabers especialitzats requerits, capacitats de gestió burocràtica i de resoldre imponderables, etc.). Els grups locals també han de conèixer les especificitats de les consultes populars de GED i respectar-les. Recordo que la gent d’“Andoain Esan” va estar a punt del col·lapse per canviar els llocs de votació davant d’un imminent pronòstic de pluges, ja que anaven a posar *haimes* a les dues places principals del poble. “No podem fer-ho a cap lloc públic ni a les arcades de l’Ajuntament”, em va explicar un home mentre repassava les preses de llum que els deixarien. En aquest context, que les “sales electorals” hagin de ser “privades”

i no “públiques” té a veure amb un esforç per garantir neutralitat i transparència via accions “independents”, i no respon a les maneres usuals de pensar la dicotomia jurídica entre el que és públic i el que és privat deduïda d’una separació estatal normativa entre Estat i societat civil (Poole, 2012).

Les imaginacions de la legalitat i la legitimitat també impregnen les confusions sobre aquestes consultes no referendàries. Per exemple, durant una assemblea anual extraordinària a la ciutat alabesa d’Agurain, un home va comentar davant dels 150 presents que al seu poble no s’havia pogut fer la consulta perquè l’Ajuntament no l’havia aprovada. Després d’un silenci incòmode, una de les portaveus li va explicar amablement: “no demanem permís a l’Ajuntament; som un moviment ciutadà”. Les consultes no se serveixen d’entitats públiques (article 71 de la Llei 7/1985, sobre l’autorització del govern nacional i que la matèria se circumscrigui a assumptes d’àmbit municipal), però han d’observar aspectes legals bàsics perquè no se les qüestionin com a fets punibles (la Llei orgànica de protecció de dades espanyola i la normativa europea del Reglament general de protecció de dades). Així

mateix, han de seguir les pautes establertes per GED. Tot això suposa força problemes per als grups locals. Per exemple, en un grup local, en el moment de reunir les signatures prèvies per legitimar la futura consulta, van cometre un error en la difusió sobre l'edat permesa. Havien posat 18 anys com a edat mínima en lloc de 16 anys. Quan un membre de la Idazkaritza els va fer notar que havien fet “una interpretació diferent del Protocol”, li van respondre que s'havien guiat per la llei de l'Ajuntament i la seva experiència en la consulta sobre les escombraries en què havien tingut problemes per signatures de menors d'edat. Aquest tipus de confusió relacionada amb la “llegibilitat estatal” (Scott, 1998; Trouillot, 2001) és molt freqüent. Als qui donen suport a la consulta se'ls sol·licita el DNI i el codi postal a fi de provar-ne la identitat i la localitat, però moltes persones no recorden el seu codi postal i ometen posar la lletra que acompanya el número del DNI. Una dona del grup de Donostia es va passar dies buscant aquestes dades per salvar les omissions. Això es complica més a l'hora de la consulta pròpiament dita, ja que per votar la gent ha d'estar empadronada a la ciutat, però després és freqüent que algunes persones es presentin amb una factura de servei i es generin friccions en desestimar els seus vots, ja que la factura no constitueix una prova legal d'empadronament.

Així com els estats creen tipus específics de ciutadans a través de la materialitat de les seves institucions i el disciplinament dels cossos, la pedagogia del dret a decidir suposa trencar amb algunes de les estructures de l'Estat com a “idea” i “sistema” (Abrams, 1988) que colonitzen la imaginació política. L'aprenentatge d'aquest i la seva socialització sensible, tal com practica GED, s'apropa força a una “tecnologia del jo” (Foucault, 1994) en la qual les persones es creen a si mateixes com a tipus particulars d'activistes, es posicionen en una història comuna d'acció, recorren a certes referències com a font d'inspiració i produeixen narratives compartides, en què el jo es subjectiva en un col·lectiu.

## Conclusions

Que els membres de GED haguessin d'aprendre a utilitzar i comunicar una sensibilitat festiva i alegre, o a batallar amb les especificitats legals i tècniques de les consultes, són exemples parcials dels reptes que la construcció diària del dret a decidir suposa per a la imaginació política del moviment. No és casual, en aquest sentit, que una de les qüestions més complexes i costoses continuï sent el problema de la violència al qual està associat en el sentit comú l'independentisme, en general, i el basc, en particular. El mateix 17 d'octubre del 2019, al qual m'he referit a l'inici d'aquestes línies, el periodista basc Jonathan Martinez tuitejava amb ironia “Per culpa de les fogueres, la premsa està vinculant l'independentisme amb la violència. No com abans, que el vinculava amb la pau al món”.<sup>12</sup>

El procés català va renovar dolorosament aquest tipus de preguntes, especialment la de si les persones són capaces d'activar espais per a la imaginació política i agenciar noves imaginacions sobiranistes, transversals i capaces de trencar amb les lògiques punitives estatals i paraestatals. Per als membres de GED, la resposta és afirmativa, que val la pena intentar-ho tot i saber que la independència no és una entelèquia, sinó una arena de lluita per les definicions dels seus abastos i també de les seves limitacions. És un projecte sobiranista, perquè implica la construcció activa del *dèmos* de la decisió i amb horitzons temporals oberts. Recentment, en el context basc, les discussions sobre la reforma de l'Estatut basc entre els partits polítics han inclòs el tema de com s'ha d'instrumentar la capacitat popular per decidir quina classe de relació mantenen amb l'Estat. En aquest sentit, GED considera com un assoliment parcialment propi el fet d'haver incorporat el dret a decidir a l'agenda pública, però reconeixen que el camí és llarg, perquè es tracta abans que res de canviar la cultura política.

En aquest treball he intentat fer un exercici doble per la via de l'etnografia de GED. D'una banda, treballar sobre el sobiranisme descentrant l'enfocament usualment estatal

12

<https://twitter.com/jonathanmartinz/status/1184748994465030145?s=20>





Lloc de votació en la consulta a la ciutat d'Andoain, amb una urna catalana (5.11.2017).

JULIETA GAZTAÑAGA

(en un sentit ideològic i normatiu) del nacionalisme aplicat als independentismes. En prendre la relació entre imaginació i política com un enfocament per transformar la pregunta sobre les “identitats nacionals” a favor d’una que indagui en com les persones produeixen “valors en acció” que donen sentit a certes “totalitats socials significatives” (Graeber, 2018), no vull insinuar que GDE no sostingui i produeixi sentiments nacionals i nacionalistes. Però assumir-los de pla com a variable dominant seria esborrar les transformacions de l’independentisme basc. Si les persones es consideren sobiranistes, els hem d’anomenar nacionalistes? Aquesta qüestió no es redueix a un problema èmic/ètic, sinó que remet a la “doxa estatal” (Bourdieu, 1997) que permet imaginar certs estats com a viables i d’altres, no. Si acordem que una posició de subordinació ètnica cancel·la la possibilitat de “contrainventar l’ètnicitat” (Fanon, 2009), per què hauríem de contraposar una “estructura de sentiment” (Williams, 1977) davant la “raó” que pretén encarnar l’Estat?

L’antropologia ha estudiat les comprensions de la democràcia i la ciutadania, i l’involucrament de la gent amb les seves expressions formals i informals (Lazar, 2013; Paley, 2008), després de l’optimisme d’una reno-

vació analítica provinent de treballs amb grups subalterns transnacionals, diàspores i poblacions de frontera (Alonso, 1994, p. 399). Però des d’aleshores, poc hi ha tingut per dir la disciplina sobre aquells grups la imaginació política dels quals incumbeix directament al vincle entre nació i Estat. A això se suma el problema detectat per Clua (2019) respecte del silenci mantingut per l’antropologia sobre el conflicte polític generat per les demandes independentistes catalanes en l’última dècada; en contrast amb la multiplicitat de treballs d’historiadors, periodistes, juristes o politòlegs, i l’interès de la disciplina per la identitat i els processos polítics de reivindicació nacional entre el 1980 i el 2000. Amb l’estudi del sobiranisme basc contemporani es produeix una situació similar, amb l’agreujant que la dimensió fantasmagòrica i crònica del problema de la violència afecta les estratègies analítiques i metodològiques del seu estudi (Aretxaga 2005: 133; 2003; Zulaika, 1985), és a dir, malgrat que la violència es remunta a diversos segles enrere (Douglass, 1985: 139; Núñez, 1995; Pérez-Agote, 1987), el to i l’espectacularitat d’aquella entre l’inici de la Guerra Civil espanyola fins a la dissolució d’ETA continua normalitzant les maneres i els espais en què la política basca s’imagina i es practica. Així, per exemple,

## FOCUS

emocions polítiques positives, com l'alegria democràtica o la sobirania quotidiana festiva, es transformen en esdeveniments d'imatge pròpiament dits, comunicats i valoritzats com a proves sobre altres coses, per exemple, recursos retòrics per ocultar realitats més profundes i duradores que confirmen la violència transcendental com a veritat última dels reclams de sobirania.

Bifo Berardi (2007), en un moment 'castoriàdic', assenyala que no hi ha imaginaris bons ni dolents, perquè l'imaginari és un magma; tant com la política i l'analítica que fan i desfan aquest magma. Per comprendre

al sobiranisme basc actual, potser és més convenient deixar de pensar en imaginaris mobilitzadors o no, i, en canvi, preguntar quines formes simbòliques tenen la capacitat d'orientar-los cap a projectes emancipadors i democràtics. La imaginació és constitutiva del procés de produir les nostres realitats materials i simbòliques, i sempre funciona produint "imatges de totalitat", ja que hem de ser capaç d'imaginar-nos a nosaltres i els altres com subjectes per poder imaginar una "societat" (Graeber, 2012, p. 56-57). El problema és, clar, quina forma de societat som capaços d'imaginar, amb qui i amb quines expectatives de socialitzar-la. ■

## BIBLIOGRAFIA

- Abrams, P.** (1988 [1977]). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6443.1988.tb00004>.
- Agamben, G.** (2005). *Estado de excepción. Homo sacer II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Alonso, A. M.** (1994). The politics of space, time and substance: state formation, nationalism and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405.
- Álvarez, O.** (2010). ¿Vascos o euskaldunak? *Sancho el Sabio*, 32, 71-84.
- Appadurai, A.** (2013). *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition*. Londres: Verso.
- Arbelaitz, L.** (2015). Herri Galdeketa orain, Euskal Herriko Ituna ondoren. *Argia* (1.11.2015). Disponible a <https://www.argia.eus/argia-astekaria/2481/gu-re-esku-dagoren-gogoeta-prozesua>
- Arendt, H.** (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Aretxaga, B.** (1988). *Los funerales en el nacionalismo radical vasco: ensayo antropológico*. San Sebastián: Baroja.
- Aretxaga, B.** (2003). Maddening States. *Annual Review of Anthropology*, 32, 393-410.
- Aretxaga, B.** (2005). *States of terror. Begoña Aretxaga's Essays, Joseba Zulaika (ed.)*. Reno: Center for Basque Studies.
- Berardi, F.** (2007). La felicidad es subversiva. *Página12, Diálogos* (12.11.2007). Disponible a <https://www.pagina12.com.ar/diario/dialogos/21-94544-2007-11-12.html>
- Bonilla, Y.** (2017). Unsettling Sovereignty. *Cultural Anthropology* 32(3), 330-339. <https://doi.org/10.14506/ca32.3.02>
- Bourdieu, P.** (1997). Espiritus de Estado. Génesis y estructura del campo burocrático. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción* (p. 91-125). Barcelona: Anagrama.
- Butler, J.** (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. Nova York y Londres: Routledge.
- Castells, M.** (2001). *La Galaxia Internet*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Castoriadis, C.** (2007 [1975]). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Clua, M.** (2019). Una proposta d'interpretació del nacionalisme des de l'antropologia. *QUADERNS-E*, 23(2), 28-44 <https://antropologia.cat/quaderns-e/index.php/quaderns-e/article/view/61>
- Clua, M.** (2014). Identidad y política en Cataluña: el auge del independentismo en el nacionalismo catalán actual. *QUADERNS-E*, 19(2), 79-99. <https://www.raco.cat/index.php/QuadernsEICA/article/view/292821>
- Clua, M.** (2010). Democràcia i participació ciutadana: les consultes sobiranistes a Catalunya. A J. CUCO, J.; SANTAMARINA, B. *Políticas y ciudadanía: miradas antropológicas* (p. 13-32). València: Germania.
- Corrigan, P.; Sayer, D.** (1985). *The Great Arch: State Formation, Cultural Revolution and the Rise of Capitalism*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Crapanzano, V.** (2004). *Imaginative Horizons: An Essay in Literary-Philosophical Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dagnino, E.** (2003). Citizenship in Latin America: An Introduction. *Latin American Perspectives*, 30(2), 211-225.
- Das, V.; Poole, D.** (2008). El Estado y sus márgenes. *Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social*, 27, 29-52.
- Deluca, K. M.** (1999). *Image Politics*. Nova York: Guilford Press.
- Douglass, W.** (ed.) (1985). *Basque politics: a case study in ethnic nationalism*. Reno, University of Nevada Press.
- Durkheim, E., i Mauss, M.** (1996 [1903]). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. A T. H. ERIKSEN, (2010). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Londres: Pluto Press.
- Esteban, M. L.** (2015). La reformulación de la política, el activismo y la etnografía. *Ankulegi*, 19, 75-93.
- Fanon, F.** (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid: Akal.
- Foucault, M.** (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M.** (1994). *Dits et écrits* (4 vols). París: Gallimard.
- García Canclini, N.** (1999). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C.** (1987 [1973]). *La interpretación de las culturas*. Gedisa, México.
- Geller, A., Rucki, K.; Isher, J.** (2015). *Gure Esku Dago and the right to decide: A Report*. Nova York: Scensei & AC4, Columbia University. Disponible a <http://ac4>.

[ei.columbia.edu/files/2015/12/GEDlayout\\_for\\_print\\_edited\\_compressed.pdf](http://ei.columbia.edu/files/2015/12/GEDlayout_for_print_edited_compressed.pdf)

**Graeber, D.** (2009). *Direct Action: An Ethnography*. Oakland: AK Press.

**Graeber, D.** (2012). *Revolutions in Reverse: Essays on Politics, Violence, Art, and Imagination*. Londres / Nova York / Port Watson: Minor Compositions.

**Graeber, D.** (2018 [2001]). *Hacia una teoría antropológica del valor*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

**Grubačić, A.; Lynd, S.** (2008). *Wobblies and Zapatistas: Conversations on Anarchism, Marxism and Radical History*. Oakland: PM Press.

**Gupta, A., Ferguson, J.** (1992). Beyond 'Culture': Space, Identity and the Politics of Difference. *Cultural Anthropology*, 7(1), 6-25.

**Gupta, A.** (2015). Fronteras borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura política y el estado imaginado. ABRAMS, Ph., GUPTA, A., i MITCHELL, T. *Antropología del Estado* (p. 71-143). México: FCE.

**Hardt, M.; Negri, A.** (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.

**Ciavolella, R.; Boni, S.** (2015). Aspiring to alterpolitics Anthropology, radical theory, and social movements. *Focaal—Journal of Global and Historical Anthropology*, 72, 3-8.

**Hansen, T.; Stepputat, F.** (2006). Sovereignty Revisited. *Annual Review of Anthropology*, 35(1), 295-315.

**Harvey, D.** (2007). *Breve historia del Neoliberalismo*. Madrid: Akal.

**Holston, J.** (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton: Princeton University Press.

**Issa, D.** (2007). Praxis of Empowerment. Mística and Mobilization in Brazil's Landless Rural Workers' Movement. *Latin American Perspectives*, 34(2), 124-138.

**Juris, J.** (2008). Performing politics: Image, embodiment, and

affective solidarity during anti-corporate globalization protests. *Ethnography*, 9(1), 61-97.

**Krohn-Hansen, C.; Nustad, K. G.** (ed.). (2005). *State formations: anthropological perspectives*. Londres, Ann Arbor: Pluto Press.

**Lazar, S.** (2013). *The Anthropology of Citizenship: A Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell.

**Laclau, E., i Mouffe, C.** (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.

**Leach, E.** (1978 [1976]). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

**Letamendia, A.** (2015). *La forma social de la protesta en Euskal Herria 1980 y 2013*. Tesis doctoral. Leioa: Departamento de Sociología / Soziologia 2, Facultad de Ciencias Sociales y de la Comunicación, UPV/EHU.

**Llobera, J. R.** (2003). *De Catalunya a Europa: fonaments de la identitat nacional*. Barcelona: Anagrama-Empúries.

**López Hernández, J.** (2017). *El derecho a decidir. La vía catalana*. Tafalla: Txalaparta.

**Mills, C. W.** (2003 [1959]). *La promesa. La imaginación sociológica*. México: FCE.

**Ong, A.** (1999). *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*. Durham, NIC: Duke University Press.

**Núñez Astrain, L.** (1995). *La razón vasca*. Tafalla: Txalaparta.

**Padgen, A.** (2002). *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Paley, J. (ed.)** (2008). *Democracy. Anthropological Approaches*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

**Pérez-Agote, A.** (1987). *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo*. Madrid: CIS.

**Poole, D.** (2012). Corriendo riesgos: normas, ley y participación en el Estado neoliberal". *Antropológica*, 30, 83-100.

**Rancière, J.** (2000). *Le Partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.

**Razza, M.** (2015). *Bastards of Utopia: Living Radical Politics After Socialism*. Bloomington: Indiana University Press.

**Roseberry W.** (1994). Hegemony and the language of contention. A M. J. GILBERT i D. NUGENT (ed.), *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (p. 355-361). Durham: Duke University Press.

**Sahlins, M.; Graeber, D.** (2017). *On Kings*. Chicago: Hau Books.

**Sassen, S.** (2003). The Repositioning of Citizenship. *Berkeley Journal of Sociology*, 46, 4-25.

**Scott, J. C.** (1998). *Seeing like a State*. New Haven: Yale University Press.

**Shah, A.** (2007). Keeping the State Away. Democracy, Politics, and Imagination of the State in India's Jharkhand. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1), 129-145.

**Shore, C.; Wright, S.** (2015). Audit Culture Revisited: Rankings, Ratings, and the Reassembling of Society. *Current Anthropology*, 56(3) 421-444.

**Ssorin-Chaikov, N.** (2018). Hybrid Peace: Ethnographies of War. *Annual Review of Anthropology*, 47, 251-262.

**Spivak, G.** (2010). *Nationalism and the Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.

**Stankiewicz, D.** (2016). Against imagination: on the ambiguities of a composite concept. *American Anthropologist*, 118(4), 796-810.

**Sousa, B.** (2017). Más allá de la imaginación política y de la teoría crítica eurocéntricas. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 114, 75-116.

**Stolcke, V.** (1999). New rhetorics of exclusion in Europe. *International Social Science Journal*, 51, 25-35. doi:10.1111/1468-2451.00174

**Tambiah, S. J.** (1985). *Culture, thought and social action*. Londres: Harvard University Press.

**A C. Tilly** (2005). *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.

**Trouillot, M-R.** (2001). The Anthropology of the State in the Age of Globalization. *Current Anthropology*, 42(1), 125-138.

**Urla, J.** (2012). *Reclaiming Basque: Language, Nation, and Cultural Activism*. Reno: University of Nevada Press.

**Verdery, K.** (1991). *National ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*. Berkeley: University of California Press.

**Williams, R.** (1988). *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.

**Zubiaga, M.** (2002). *Hacia una consulta popular soberanista*. Bilbao: Manu Robles- Arangiz institutua.

**Zubiaga, M.** (2014). Dinàmica i poder de l'Esquerra Abertzale. El cicle de protesta a Euskal Herria: hegemonía i radicalització democràtica. A R. Villegut, D. Gómez, P. Ibarra, i M. Zubiaga, *La rebel·lió basca. Una història de l'Esquerra Abertzale* (p. 276-314). Barcelona: Icaria/Pollen.

**Zubiaga, M. (ed.)** (2012). *Towards a Basque State: Nation Building and Institutions*. Bilbao: Iparhegoa Fundazioa.

**Zulaika, J.** (1985). The Tragedy of Carlos. A W. Douglass (ed.), *Basque Politics: A Case Study in Ethnic Nationalism* (p. 309-330). Reno: University of Nevada Press.

**Zulaika, J.** (1988). *Basque Violence: Metaphor and Sacrament*. Reno: University of Nevada Press.



### Panos Achniotis

UNIVERSITAT DE MANCHESTER

Va cursar estudis d'antropologia a Espanya i als Països Baixos. Actualment cursa el doctorat al Departament d'Antropologia Social de la Universitat de Manchester. Aquest article es basa en una investigació etnogràfica realitzada per al treball de fi de màster a la Universitat d'Utrecht, als Països Baixos.

# Un relat etnogràfic de l'1-O: agència sobirana i solidaritat al barri

## Introducció<sup>1</sup>

**C**om es pot comprendre un referèndum antropològicament? Com es pot analitzar amb lent antropològica un esdeveniment polític que, entre altres coses, també va suposar una votació? És més, quin sentit dona la gent als processos polítics que, d'una banda, es desenvolupen en cambres altes (i cada vegada més en tribunals diversos), però, de l'altra, assumeixen una materialitat als barris de la ciutat? De fet, tota la campanya actual per la sobirania catalana, l'anomenat "procés", ha estat una interpel·lació mútua entre les institucions estatals i la gent al carrer. Així va ser en la mesura que es va desenvolupar

com un moviment de la societat civil (Cramer, 2015) i també, més concretament en el que ens interessa aquí, en la mesura que la convocatòria del referèndum per part de la Generalitat de Catalunya l'octubre del 2017 va interpel·lar milers de persones que van anar a les urnes. Della Porta, O'Connor i Portos (2019) observen que els referèndums no són simplement un procediment tècnic dissenyat per una elit i consumat el dia del vot per si mateix. En canvi, i el cas català n'és un exemple estrella, poden ser apropiats per a moviments socials en contextos molt heterogenis i obrir així "illes de possibilitats" (Merrifield, 2011) de participació política que el mecanisme del mateix referèndum no preveu (Achniotis, 2020). Alguns esdeveniments arriben a ser "llums brillants en el curs de la història" a través de processos

1

Una versió d'aquest text ha estat publicat en llengua anglesa com un capítol de l'obra col·lectiva "The Everyday Lives of Sovereignty: Political Imagination beyond the State", de Rebecca Bryant i Madeleine Reeves, editat per Cornell University Press: <https://www.cornellpress.cornell.edu/book/9781501755743/the-everyday-lives-of-sovereignty/#book-Tabs=1>



Persones col·locant llaços grocs en solidaritat amb els líders independentistes catalans empresonats, al centre de Barcelona (2018).

PANOS ACHNIOTIS

de semiòtica política que els imbueix de significat (Wagner-Pacífico, 2017: 3). Tan significatiu poden arribar a ser que s'hi pot fer referència col·loquialment utilitzant tan sols un numerònim. Els exemples que deriven del procés abunden: 9N, 20S, 1-O, 3O, 21D<sup>2</sup>. Montserrat Clua i Fainé (2019) ha lamentat el silenci per part dels antropòlegs i les antropòlogues davant del procés català, malgrat tota aquesta cadena d'esdeveniments significatius que s'han produït durant gairebé una dècada. Aquest article és un intent de mullar-se i forjar una anàlisi antropològica que abordarà alguns dels significats polítics que ha pogut tenir el referèndum d'auto-determinació de Catalunya, conegut com l'1-O.

Concretament, exploraré com, a través del referèndum, la comunitat imaginada de la nació (Anderson, 2006; Clua i Fainé, 2014) va assumir manifestacions específiques en comunitats veïnals de solidaritat que comparteixen materialitats i espacialitats. El referèndum va produir una mobilització de base que està arrelada en l'experiència de solidaritat que tanta gent va compartir aquells dies amb els seus veïns. De fet, al barri barceloní que jo anomeno Gavó, on vaig dur a terme quatre mesos de treball de camp etnogràfic el 2018, diversos veïns asseguren que la intimitat que van sentir aquell dia, i que continuen compartint, no té res a veure amb cap altre procés electoral en el qual hagin participat abans o després. El que els veïns de Gavó

van viure aquella tardor va ser molt més que un simple 'sí' o 'no' a un dilema que s'havia proposat. Sostinc que aquesta experiència de solidaritat continuada informa la manera en què es percep l'autodeterminació i s'imagina la República Catalana. La presència mínima de l'autoritat convocant —normalment el mestre de cerimònies d'aquest ritual absolut del sistema democràtic— va crear un buit de poder que es va omplir amb les pràctiques col·lectives dels votants. Dormir a les escoles durant tot el cap de setmana juntament amb persones desconegudes, compartir menjar, roba i sacs de dormir, o fins i tot patir violència en companyia, va introduir un significat social a l'esdeveniment que va més enllà de la finalitat electoral. Analitzar i comprendre aquesta experiència és crucial per veure com l'ideal de sobirania nacional es barreja amb nocions com la solidaritat veïnal i la resiliència emocional i, alhora, es relaciona amb altres lluites socials, sobretot de base i als barris.

La meua investigació es va centrar en el Comitè de Defensa de la República (CDR) a Gavó, una iniciativa independentista de base que va sorgir com tantes altres a tot Catalunya en aquell període crític. Mentre al principi es van fer anomenar Comitès de Defensa del Referèndum, l'última paraula se substitueix per República durant l'octubre del 2017 en una manera de subratllar el canvi d'enfocament i d'objectiu, i es converteixen així en agents mobilitzadors

**Paraules clau:** referèndum català, moviments veïnals, sobirania, independència.

**Palabras clave:** referèndum catalán, movimientos vecinales, soberanía, independencia.

**Keywords:** Catalan referendum, neighborhood movements, independence, sovereignty.

## 2

Aquests numerònim corresponen a dates clau del procés català i són fites reivindicades pel moviment independentista. Una representació gràfica de com els esdeveniments es reproduïen socialment i es comprenen políticament és la samarreta que l'Assemblea Nacional Catalana dissenyada per a la Diada del 2018: una ruta de muntanya que porta a la independència, representada pel cim del Pedraforca, i en què les diferents etapes estaven assenyalades amb dates clau del procés com aquestes.

Aquest article, basat en un treball de camp etnogràfic i basat en teories sobre la sobirania i l'Estat, cerca explorar l'agència política i les pràctiques d'autoorganització que s'han desenvolupat en un barri barceloní durant el referèndum d'auto-determinació de Catalunya l'octubre del 2017 i també després. Mantinc que les condicions peculiars en les quals va tenir lloc el referèndum van donar pas a una mobilització política de base que va convertir el procés electoral d'una pràctica sancionada per l'Estat en una experiència íntima en l'àmbit de barri.

*Basado en trabajo de campo etnográfico y apoyado en teorías sobre la soberanía y el Estado, este artículo busca explorar la agencia política y las prácticas de auto-organización que se han desarrollado en un barrio barcelonés durante y después del referéndum de autodeterminación de Catalunya en octubre de 2017. Sostengo que las condiciones peculiares en las que tuvo lugar el referéndum dieron paso a una movilización política de base que convirtió el proceso electoral de una práctica sancionada por el Estado a una experiencia íntima a nivel de barrio.*

*Based on an ethnographic fieldwork and based on theories about the sovereignty and the State, this article searches to explore the political agency and the practices of self-organization that have developed in a neighbourhood from Barcelona during the self-determination referendum of Catalonia in October of 2017 and also afterwards. I sustain that the peculiar conditions in which the referendum took place gave way to a base political mobilization that converted the electoral process of a practice sanctioned by the State into an intimate experience in the area of neighbourhood.*

radicals a favor de la constitució de la nova república (Della Porta *et al.*, 2019; Milian Nebot, 2019). És important assenyalar que els nombrosos CDR a tot Catalunya no són un cos homogeni, ni políticament ni estructuralment, i en aquest article tampoc no és el meu objectiu exposar 'el fenomen CDR' en la seva totalitat. En canvi, busco explorar, a través de l'assemblea CDR a Gavó, els significats polítics que va assumir el referèndum. Basat en la democràcia directa en forma d'assemblees obertes, el Comitè va tenir un paper clau a l'hora de materialitzar al barri i a les seves escoles el referèndum que va convocar la Generalitat. De fet, hi ha gent que creu que va ser així a moltes parts de Catalunya. El fet que diversos milers de persones poguessin disposar el seu vot a Gavó es va aconseguir gràcies a les crides pràctiques d'autoorganització a cada escola i als altres centres de votació. A través d'assemblees obertes, xarxes socials i aplicacions de missatgeria, els veïns es van coordinar i es van encarregar de la logística de la votació, ja que la Generalitat, pel que sembla, era en gran part absent: informaven tots els veïns d'on havien de votar; muntaven ordinadors i accés a internet per facilitar el registre dels votants; s'oferien voluntàriament per constituir les meses electorals, i organitzaven la defensa contra un possible atac de la policia.

El treball de camp va consistir a acudir sistemàticament a les assemblees locals obertes del CDR i explorar el ric teixit social del barri que inclou nombrosos centres socials de caràcter més o menys polític. Vaig fer 12 entrevistes biogràfiques a membres del CDR en un intent d'indagar sobre el seu passat polític, la manera en què van viure el procés i el referèndum i les visions i esperances que sostenen per al futur. En aquest article presentaré algunes de les observacions i els discursos que es van emetre durant aquell període de quatre mesos. Primer exposaré unes aproximacions teòriques que seran d'utilitat per abordar algunes de les qüestions clau. És crucial començar a pensar la sobirania no només com un atribut o element del poder estatal del món modern, sinó també com una relació social oberta i posada

a negociació constantment, entre la gent i les institucions polítiques. S'ha fet evident que, a través del referèndum i de la violència, ha sorgit un nexa entre la mobilització de base i la lluita per la sobirania nacional que, al seu torn, ha donat lloc a una praxi política particular en l'àmbit de barri. Utilitzant aproximacions antropològiques a la sobirania i l'Estat i fent servir el concepte d'"agència sobirana" (Bryant i Reeves, 2020), examinaré com aquesta praxi política, a Gavó, interpel·la l'Estat i produeix pràctiques i imaginaris concrets d'emancipació.

### Claus teòriques

En la teoria política la sobirania s'ha entès convencionalment com l'atribut que habilita l'Estat per ser l'únic actor d'autoritat legítima sobre un territori i una població específics (Bierkester i Weber, 1996; Wilmer, 2008). Contràriament a aquestes definicions nominals, la sobirania també es pot entendre com una relació socialment i històricament constituïda que està sempre sota negociació, "una pràctica històrica" (Howland i White, 2009); "una manera concreta de saber, representar i ordenar el món polític i social" (Walker, 2008: 23), o fins i tot una forma simbòlica per la qual els occidentals han percebut i organitzat el món des de l'edat primerenca-moderna (Bartelson, 2014). En un món cada vegada més globalitzat, l'Estat sobirà es qüestiona tant per dalt—vegeu, per exemple, instàncies d'institucions supranacionals com la UE o l'FMI—com per baix—vegeu, per exemple, conflictes territorials interns—en relació amb la seva capacitat funcional i les assercions normatives (Keating, 2006). En aquest context, s'ha distingit entre la sobirania *de jure*, la qual és un principi legal, i la sobirania *de facto*, que és el poder exercit de fet.

Assumint aquests problemes i seguint aproximacions antropològiques a l'Estat que l'entenen com un efecte estructural més que no pas com un objecte cosificat (Mitchell, 2006), alguns estudis etnogràfics de la sobirania han tendit a subratllar-ne la dimensió performativa en un intent de desconstruir la idea d'un estat superpoderós des del qual

tota autoritat política emana (Bonilla, 2012, 2017; Bryant, 2018). Madeleine Reeves (2014: 9), per la seva part, va observar que “l'estat pot ser fet i desfet, invocat o ignorat” pels actors socials, mentre que Painter (2006) ha cridat l'atenció sobre les pràctiques quotidianes a través de les quals l'Estat es construeix essencialment com un efecte més que una reificació. En aquest sentit, és possible començar a pensar com la sobirania és reivindicada per grups socials, per exemple, pel moviment independentista de base, com a eina i efecte de l'agència política més que una realitat sancionada només per l'Estat. També és crucial veure com la sobirania pren vida en la temporalitat de les experiències polítiques dels subjectes que viuen el procés.

El concepte de l'agència sobirana (*sovereign agency*) ens ajudarà a donar constància d'aquestes pràctiques veïnals que fan servir la sobirania com una forma de mobilització i d'imaginació política. Es pot definir com:

the variety of practices, strategies and future-oriented claims that co-constitute institution and subject in ways that make the latter politically recognizable and capable of agentic action... It is an aspiration for forms of institutional recognition and political legibility that enable efficacious action, or what we call... “state desire.” The desire for sovereign agency, in turn, often emerges from a sense of loss — of political voice, of political legibility, of political order — and a yearning to regain it (Bryant i Reeves, 2020: 2).

L'anàlisi etnogràfica que segueix es localitza, doncs, en el nexa d'interpel·lació mútua entre subjectes i institucions, en un intent d'explorar les potencialitats i les limitacions d'aquella acció política que per als desitjos per la sobirania en són el principi fundador i el catalitzador per a la mobilització.

### Sobirania atacada

Wagner Pacifici (2017) explica com la semiòtica política, és a dir, el procés pel qual alguns esdeveniments s'arriben a considerar esdeveniments significatius, és clau per entendre la

construcció de narratives històriques sobre aquests i com la gent viu els processos històrics en el present. Aquesta tasca arriba a configurar el present i perpetua en el temps els diversos esdeveniments, i obre una finestra a la imaginació del futur. Així, “un esdeveniment es defineix no només pel que realitza, sinó per les possibilitats que obre, es compleixin o no” (Garcés, 2018: 153). En aquest sentit, les operacions judicials del 20 de setembre (20S) en alguns departaments de la Generalitat i la disposició de la gent a resistir-les al carrer van ser claus precisament perquè van fer visible el marc conflictiu en el qual el referèndum va tenir lloc. En la mesura que les entitats independentistes van emmarcar ràpidament el que va passar com un atac a la sobirania catalana, es va provocar l'efecte sobirania, el moment en què les institucions estatals, en aquest cas la Generalitat, sembla que són “nostres” i es converteixen en un vehicle per a l'agència dels subjectes (Bryant, 2020: 67). La interpel·lació triangular entre l'Estat central (policia, Guàrdia Civil, tribunals), les institucions de la Generalitat i les entitats i els moviments socials al carrer demostren que el procés per la sobirania catalana no es pot entendre simplement com un conflicte institucional entre instàncies de l'Estat.

L'Atína, una noia de 30 anys i activista CDR a Gavó, em va dir que aquell dia havia sentit que el procés s'havia convertit en una cosa “real” en comptes d'una *performance*, una paraula que li agradava fer servir per descriure els actes simbòlics dels anys anteriors, com per exemple les Diades, que, segons ella, corresponien a un mer “joc polític”. La Raquel, una de les primeres persones que vaig conèixer a Gavó, va comentar una vegada que els catalans fan les manifestacions més absurdes del món. Aquestes visions que veuen amb escepticisme la transcendència que puguin tenir els actes simbòlics, de vegades qualificats despectivament com a “lirisme”, sembla que han anat guanyant terreny des de la tardor del 2017. I alhora que l'Atína començava a veure que la campanya política del procés es convertia en una cosa real en el present, començava a reflexionar

sobre el passat: “Quan era nena, a l’escola era la rara perquè dibuixava estelades, però el dia 20 em vaig adonar que no érem pocs, sinó molts.” És sorprenent, per tant, el fet que va arribar a aquesta conclusió aquell dia i no en alguna de les Diades que van arribar a concentrar més d’un milió i mig de persones. El 20S es va poder interpretar com una de les fites més importants del procés, tot i que les mobilitzacions en nombre de persones va ser inferior que a les Diades. L’espontaneïtat de les mobilitzacions, així com la durada de la protesta, van revelar, i fins i tot van incrementar, la disposició de la gent a desobeir activament la prohibició imposada pel Tribunal Constitucional i van preparar el terreny per a les pràctiques d’autoorganització que es van començar a manifestar als barris durant les setmanes següents. Gavó no en va ser una excepció.

La Sofia, una dona que es va fer amiga de l’Atínia durant aquell període, va descriure el que va passar com un cop d’estat encobert i com un dia que va canviar la seva vida i la va deixar molt tocada emocionalment. En canvi, l’Olga, una dona originalment de Xile, no estava a favor de la independència abans d’aquell dia. De fet, durant molt de temps el seu espòs i la filla gran volien col·locar l’estelada al balcó, però ella només els deixava penjar la senyera. Tanmateix, aquella tarda va baixar fins a la porta del Consell d’Economia: “Vaig viure anestesiada durant molt de temps i de sobte hi va haver un clic dins meu, i llavors vam decidir que participàrem en l’1-O. No sabíem què passava, no coneixíem ningú que hi estigués involucrat, però vam baixar a veure què passava.” Segons les paraules d’en Sergio, mestre i membre del CDR de Gavó, el 20S va ser “el nostre moment” en la mesura que la gent va actuar pacíficament. De fet, com va reflexionar després, tot el procés es tracta de “moments-clau”, “els nostres moments”, que donen forma a la campanya i produeixen un sentit del temps polític que està transcorrent.

Durant les setmanes següents, la iniciativa política va ser presa cada vegada més per una

mobilització de base que va donar llum al moviment CDR que trobava la seva geografia material entorn de les escoles i altres centres electorals a cada barri i poble. Per primera vegada, potser l’aposta per la sobirania, com a projecte polític, no es trobava exclusivament en entitats institucionalitzades. Una altra instància de la interpel·lació mútua entre les institucions i la gent s’observa en el fet que les pràctiques d’autoorganització es contrastaven amb el silenci i la falta de resposta a la situació per part dels líders independentistes (Milian Nebot, 2019). Ressonant amb el que Arenas i Dzenovska (2012) anomenen “sociabilitat de barricada” (*barricade sociality*), les pràctiques d’autoorganització als centres de votació van produir una unió acorralada en l’espacialitat de cada barri i van posar les bases perquè emergís una imaginació molt particular del poble i de la República desitjada. Parafrasejant-los, utilitzaré el terme “sociabilitat d’escola” per referir-me a les pràctiques i les percepcions que van emanar de l’1-O a Gavó i que marquen la manera en què funcionava el CDR local durant el període de treball de camp.

### Sociabilitat de col·legi: sent sobirans

Llavors, perquè votar l’1-O va ser una experiència radicalment diferent a qualsevol altra ocasió electoral? Tal com argumentaré tot seguit a través de la reconstrucció dels esdeveniments, el factor de diferenciació més significatiu va ser el sentit d’espacialitat comuna dins de cada centre electoral que es va produir per les condicions especials en què s’estava celebrant el referèndum. L’organització logística del vot depenia bàsicament de les pràctiques d’autoorganització situades a cada centre que, al seu torn, produïa o intensificava un sentit de pertinença al barri, és a dir, la incapacitat o la poca disposició de les autoritats catalanes a dur a terme una organització centralitzada del vot (com és normal en processos electorals) i la voluntat de la gent a involucrar-se en l’esdeveniment van fer emergir una forma de sociabilitat particular, engranada geogràficament en els centres de votació de cada localitat. Si



volem entendre el mecanisme d'actuació de l'agència sobirana, cal exposar i analitzar les pràctiques concretes d'autoorganització durant tot el cap de setmana del referèndum que s'han desenvolupat als centres com a llocs d'agència íntima (Bryant, 2020: 86). Més enllà de les imatges de violència policial que van fer la volta al món, l'1-O es recorda a Gavó per aquestes pràctiques que van suposar una interacció íntima i afectiva, sobretot entre persones desconegudes.

A mesura que s'apropava el diumenge, cada vegada hi havia més preocupació i dubte entre els veïns de Gavó per si el referèndum se celebraria o no, ja que la informació per part de la Generalitat era escassa. L'Aima mirava cada matí la bústia esperant el cens electoral, un document que no va arribar mai, ja que els correus relatius al referèndum van ser interceptats per l'Estat. Ella i el seu company, en Manel, recorden perfectament el moment en què van saber on podien votar, a través d'una pàgina web clandestina muntada per a aquest propòsit. Tanmateix, encara no sabien si de veritat podrien dipositar el seu vot el dia 1. En Manel em diu: “Reia dels polis [perquè no trobaven les urnes en les batudes], però després deia «i on són?» M'estan dient que el dia 1 votaré, però no hi ha cap urna, no hi ha res. Que estrany que no ho hagin requisat tot això.” Malgrat això, el dia 1 a les cinc del matí tots dos estaven al davant del seu col·legi electoral. “Però al final és això, t'aixeques, et despertes ben d'hora per un acte de fe. Dir «som-hi, almenys que per la nostra part...”” comentava l'Aima. Només van saber que votarien a les vuit del matí, quan un silenci generalitzat es va instal·lar de sobte entre la multitud que era a l'entrada mentre dues persones corrien per un passadís humà amb bosses d'escombraries negres a la mà. En Manel confessa que aquest va ser “el moment més emocionant que he viscut, no de l'1-O, [però] probablement dels meus anys. De dir «hòstia, hi ha urnes». No veies res, veies gent que corria amb bosses d'escombraries. “No, no” l'interromp l'Aima plorant, “jo vaig veure l'urna, en aquell moment va córrer vent i se'n va destapar una.”

Jonathan Spencer (2007: 71) comenta que “la potència imaginària de la democràcia es basa en la seva promesa de posar màquines alienes com l'Estat sota el control de la voluntat de la gent, de facilitar una comunitat de polítics iguals per fer la seva pròpia història”. Si les eleccions són el *par excellence* ritual de control democràtic que té la gent sobre les estructures de govern, l'1-O va suposar una manifestació superlativa d'aquesta idea, atesa la prohibició. Precisament, no perquè votar l'1-O podia tenir un efecte material en les estructures de govern o en la implementació de la independència —com *a priori* se sospitava i *a posteriori* es va confirmar—, sinó perquè el fet que dos milions de persones poguessin votar va suposar una victòria simbòlica i política de l'imaginari democràtic. Mentre que la parafernàlia electoral es va distribuir entre un grup de persones petit i secret (Vicens i Tedó, 2017), l'organització a Gavó per obrir i ocupar les escoles es va dur a terme mitjançant assemblees obertes o semiobertes en què van participar centenars de persones. Això és important a l'hora d'analitzar com els moviments socials de sobirania desenvolupen repertoris i visions per (re)prendre el control sobirà de les pràctiques institucionals, i mitjançant aquestes, que cada vegada se senten més alienades i desencisades, com per exemple els processos electorals (Eder, Mochmann i Quandt, 2014). Marina Garcés va escriure recentment sobre l'1-O: “Haviem dit tantes vegades «els nostres somnis no hi caben a les vostres urnes», i ara, en aquell moment, eren les nostres urnes les que no hi cabien en la seva democràcia.” (Garcés, 2018: 227).

Tan sols tres dies abans de l'1-O, el CDR de Gavó, acabat de formar, va convidar els veïns a una assemblea oberta a la plaça central del barri per intentar coordinar l'organització local. Persones que havien de votar a la mateixa escola es van poder posar en contacte, formar grups de WhatsApp i organitzar-se en els seus centres respectius. La idea era, com en altres parts de Catalunya, organitzar activitats durant tot el cap de setmana per assegurar que la policia no tancaria les escoles la matinada

d'aquell diumenge. L'humor i la imaginació eren omnipresents: un carnaval de barri, una festa de tardor, el dia internacional de música o l'aniversari de l'escola eren algunes de les disfresses que es van posar a l'ocupació dels centres de votació a Gavó. Fent servir referències de la cultura popular, es van fer xapes amb la insígnia de l'Aliança per Restaurar la República de la Guerra de les Galàxies.

El que es fa evident d'aquestes observacions és el "caos carnavalesc" d'aquest acte de desobediència, una característica de molts moviments socials de dissidència contemporanis (Çelikkol, 2014). Segons la teoria de Bakhtin, el fet carnavalesc i el caos carnavalesc al·ludeixen a activitats que escapen de realitats quotidianes i restriccions, un riure cap a l'autoritat (com comentava en Manel) i una polifonia de veus (Sener, 2013). Tot i que l'1-O no és un ritual anual com el carnaval (encara que el seu aniversari sí que ho és), afirmo que el fet carnavalesc va ser present en la mesura que els participants es van veure implicats en activitats que no fan en la seva normalitat quotidiana: aprenent com funciona la logística d'una votació; dormint al terra amb unes 30 persones més; preparant una xocolatada a les 5 del matí o jugant a una versió política del Dixit per relaxar-se durant la llarga espera nocturna. Mentre que el fet carnavalesc i altres ritus d'inversió s'han entès tradicionalment com a formes d'alleujament social abans d'un retorn a la normalitat i l'ordre (Gluckman, 2017), s'ha argumentat també que aquestes instàncies creen l'espai perquè una cultura de dissidència s'articuli i es reproduïxi (Scott, 1992).

El caos carnavalesc de l'1-O va facilitar referir i resignificar la situació política. La figura del Piolín n'és potser l'exemple més destacat. El vaixell al port de Barcelona en què s'allotjaven els antiavalots de la Policia Nacional portava una publicitat enorme de Looney Tunes. A través de bromes i mems, el Piolín va arribar a simbolitzar la repressió. Tanmateix, després que les autoritats intentessin tapar l'anunci amb teles gegants en un intent d'evitar el ridícul i possibles problemes legals amb l'empressa Looney Tunes, el Piolín es va convertir

ràpidament en un aliat del referèndum. Un cartell amb el Piolín dins d'una gàbia onejant una estelada posava "l'1-O volarem", com a ressò del càntic "votarem" que s'havia anat repetint durant tot el mes de setembre. Un any després, l'Atína em comentava que durant aquell període va fer un dibuix al seu quadern de com imaginava la República Catalana amb diversos "piolins" volant pel quadre. El caos carnavalesc i "el riure rabelaisià", com a empreses de construir sentit col·lectivament i ingredients de la solidaritat d'escola, van permetre als participants involucrar-se en una classe de *détournement* artístic (Debord i Wolman, 2006) que es va apropiat del significat de les enunciacions i les representacions del poder i de l'espectacle i els va invertir.

L'Aleix estava molt orgullós de l'horizonta- lilitat i l'assemblarisme que van aconseguir practicar en el seu centre de votació i del fet que van decidir fer les coses com ells volien, independentment del que es feia a la resta d'escoles. L'Aleix, que va créixer políticament dins de l'escena okupa dels anys noranta, no ha estat mai encantat amb el procés o amb el que ell anomena, ressonant la literatura llatinoamericana, *independentisme màgic*. Tanmateix, li van interessar molt les consultes informals de sobirania organitzades localment en desenes de municipis de tot Catalunya durant els anys 2009-2011, perquè les va veure com a actes autoorganitzats per fer alguna cosa col·lectivament a cada lloc. Era l'oportunitat de participar en una cosa així el que el va portar a estar dos dies a l'escola on, juntament amb la resta de persones, van discutir i van analitzar la situació política que s'estava desenvolupant a Gavó i a la resta de Catalunya. Així, la sociabilitat d'escola, amb el seu caos carnavalesc i les pràctiques horitzontals, va articular un espai polític que per a algunes persones abans era impensable i que marca la manera en què la gent pensa i viu les demandes sobiranistes.

### **Vot íntim: fer-se referèndum a Gavó**

Els vídeos de la violència policial que van començar a circular pels telèfons de la gent des de la 9 del matí, la pluja intensa i els



Protesta de signe independentista a la plaça de Catalunya de Barcelona (2018). PANOS ACHNIOTIS

problemes amb la xarxa digital van produir impaciència i frustració. A l'escola Buenaventura, on hi havia l'Aleix i en Ramón, no es podia establir la connexió amb la plataforma digital del cens únic i, llavors, no es podia iniciar la votació. Al final, amb l'ajuda d'informàtics com en Miguel, que s'hi van presentar espontàniament i de manera voluntària, es va aconseguir la connexió amb la xarxa utilitzant un cable LAN que un veí va baixar del balcó del costat. Va ser a les 12 del migdia quan van poder votar les primeres persones a Buenaventura. Mentrestant, sabent que es podia votar a qualsevol lloc gràcies al cens únic, algunes persones van decidir anar a altres centres electorals de Gavó per assegurar el seu vot. L'Aleix em comenta que cap al migdia molta gent es va convèncer que la Policia Nacional estava a punt d'arribar a Buenaventura, després que es van veure diverses furgonetes passant-hi a prop. Acostumat a situacions tenses amb la policia, em comenta que va passar tot el dia intentant calmar la gent i persuadint-los de no anar mostrant a la resta les imatges de violència que tenien literalment a les mans. Em diu que a la seva escola van fer especial atenció a les cures, que s'intentava assistir i ajudar les persones que patien un atac de pànic o una crisi emocional. Com que era una paraula que continuava sortint força a les assemblees del CDR, vaig preguntar a

l'Olga com entenien les cures en el marc del referèndum: “El nivell de por era molt alt, [però] allà hi ha els meus veïns. I també estan espantats o també tenen els seus dimonis. I cuidar-se és seguir aquí. I cuidar-se és, també, pujar a casa a buscar un cafè, estirar-se 10 minuts i tornar a baixar. Quan et cuides a tu, cuides l'altre. O agafar la teva por i apartar-te 10 metres per deixar-la anar lluny.”

L'experiència de votar l'1-O per a molta gent va tenir una dimensió corporal, lligada al fet que era un acte de desobediència i que corria el risc de patir la violència policial. Quan les furgonetes de la Policia Nacional van passar a 100 metres de Buenaventura, la gent que era a la porta va formar la muralla humana (ara notòria). L'Aleix recorda: “Per a mi el moment és veure la persona que tinc al costat. La persona és mare de família, 50 llargs, petita. Com dient, «hem de ser aquí, hem de fer això.» El moment concret que t'estic dient és que al cap de 10 minuts ens obrien el cap”. En el primer aniversari de l'1-O vaig estar present a les activitats commemoratives. Alguns dels celebrants van desplegar a terra un joc de taula gegant que ocupava tot el carrer. Es diu “El pictionary de la República” i les caselles per on els participants havien de passar tenien noms de termes polítics com ‘poder popular’ o ‘155’ o ‘Tribunal Superior’. Un equip aterra a la casella ‘poder popular.’

La presentadora situa el context en l'1-O i els informa que la Policia Nacional és a punt d'arribar a la seva escola per confiscar les urnes. L'equip té un minut per reclutar la gent que hi ha al voltant i formar la muralla humana per impedir que passi la policia, un rol que fan els equips contraris. Mentre la 'policia' intenta trencar la muralla sense èxit, la presentadora fa comentaris en directe, com si es tractés d'un partit de futbol: "La gent està resistint, la violència és dura, però la gent continua resistint, i la gent encara aguanta, està resistint, resistint, i sí! Sí, sí! El poder popular ha vençut les forces d'ocupació!", tothom es deixava portar pel riure, el riure d'aquells i aquelles que havien passat junts el primer dia d'octubre del 2017.

L'Atína també es va deixar portar per una corporalitat compartida. Per a ella, l'1-O va suposar una victòria en la mesura que va ser possible organitzar el vot a la seva escola horitzontalment i sense posicions jeràrquiques, tot i que la majoria de la gent no es coneixia d'abans. Recorda vívidament que els béns materials, com mantes, sacs de dormir, dessuadores i carmanyoles de menjar, es compartien segons una norma tàcita, sense posar-hi nom:

"El 2 d'octubre em vaig aixecar, no m'havia canviat ni res, vaig arribar a casa morta, vaig tancar la porta l'1-O molt de nit, i amb una sensació que mai més no he tornat a tenir i que no he tingut mai. Tancar la porta i dir «Buf, ja està, hem passat això.» I el 2 d'octubre aixecar-me amb roba de veïns, amb coses que no eren meves i que tampoc no sabia de qui eren. Per a mi era la representació gràfica del que va fer possible el que va passar. «No sé on són les meves coses, tinc un munt de coses que no són meves i ningú no m'està reclamant res i jo no estic reclamant res, el sac de dormir m'és igual.» Perquè al final ha estat possible gràcies a aquesta manera de viure-ho."

Per la seva banda, l'Olga em comenta l'experiència d'anar trobant, durant les setmanes següents, veïns amb qui va passar el cap de setmana o el dia de diumenge i també utilitza la metàfora corporal per mostrar el que

sentia: "Per a mi hi ha uns fils invisibles que ens uneixen. La seva vida no té res a veure amb la meva. No compartim res, no seríem amics. Però si aquesta persona necessita alguna cosa, jo hi seré. Va ser un moment de nuesa, és a dir, una mica que ens hem vist en pilotes, saps?" Va ser precisament a través d'actes corporals, com formar una cadena humana o compartir menjar, que aquests fils invisibles es van crear i es van tornar políticament rellevants en la mesura que van ser importants per defensar el que creien que era "seu".

Per entendre com l'agència sobirana es canalitza actualment pel CDR, és clau assumir que l'experiència de participar en l'1-O estava lligada totalment a les característiques particulars i a les circumstàncies contingents de cada lloc. Normalment els processos electorals són significatius pel seu resultat total, per la totalitat dels vots dins del territori sobirà que es constitueix de molts districtes electorals. En canvi, l'experiència de votar l'1-O estava confinada al barri o al poble, a les incidències de cada escola i a les relacions que es desenvolupaven entre els participants. A Gavó, el referèndum no ha estat significatiu per la proporció de vots entre el sí i el no, com ho seria si no fos un acte il·legalitzat. La idea de la sobirania, diluïda en l'abstracció de la comunitat imaginada i d'institucions alienes, va trobar una manifestació i una *performance* concretes entre grups de veïns més o menys definits i en espais familiars. Llavors, un dels efectes importants de l'1-O va ser el trasllat de la pràctica sobirana de l'àmbit nacional a l'àmbit veïnal.

D'una banda, l'absència en gran part de les autoritats catalanes i, d'altra banda, la presència sense precedent de l'Estat espanyol en forma de violència crua va crear un paisatge polític curiós en què les pràctiques d'autoorganització van poder trobar el seu espai en l'àmbit de barri i exercir sobirania. Tanmateix, i això cal mencionar-ho, en consultes prèvies com la del 2014, el referèndum del 2017 sí que aspirava a tenir un caràcter vinculant, atesa l'aprovació de les lleis de desconnexió el setembre pel Parlament català.

Malgrat això, la Generalitat no podia exercir la seva pràctica institucional a causa del cercol judicial i policial de l'Estat espanyol. En aquest sentit, no només va ser l'absència de les institucions electorals la que va donar lloc a les pràctiques d'autoorganització al barri i a tornar-se políticament reconegudes (Butler, 1997), sinó també la incapacitat, per raons oposades, de les institucions polítiques, tant catalanes com espanyoles, de reconèixer la gent com a sobirana. En ser un acte il·legal, el referèndum no podia ser controlat o sancionat per instàncies legals o institucionals. Llavors, si tot el procés va estar sostingut sobre la idea que el poble català, imaginat com a sobirà, té el dret a decidir sobre el seu futur votant, la qüestió que planteja l'1-O és que potser la conceptualització de la sobirania popular manifestada com a sociabilitat d'escola no té cabuda en les institucions polítiques actuals. És precisament això el que ens permet parlar d'agència sobirana, el moment en què la subjectivitat de les persones es teixeix en pràctiques col·lectives recognoscibles que interpel·len les institucions polítiques, tant catalanes com espanyoles.

### Aftershock

Aquesta nuesa sembla que és un moment liminar, en què els rols socials no estan del tot definits, i s'observa una irrupció d'emocions davant de situacions excepcionals. El sentit de por i amenaça constant, augmentat per l'accés immediat a vídeos i imatges de la violència en altres escoles, va tenir un impacte profund i prolongat en algunes persones que eren a les escoles. L'Atína i l'Olga van observar que alguns dels veïns de Gavó patien internament perquè no podien gestionar emocionalment el que van viure l'1-O, una sensació que augmentava, segons sembla, pel tumult polític que continuava fins i tot mesos després de l'1-O. Dins del marc del CDR, van decidir organitzar un taller de gestió d'emocions dirigit a tot el barri. Segons l'Olga, "l'objectiu era teixir una xarxa de confiança en la qual poguessin parlar entre ells de les coses que els feia vergonya parlar amb els altres". En aquest sentit, a través del taller es buscava perpetuar els "fils invisibles"

que van emergir del referèndum i que estan fundats precisament en percebre la votació com una experiència íntima i afectiva. El primer dia que la vaig conèixer per Gavó i durant una conversa casual, l'Aima em va comentar que per a ella la política és emocions. Reflexionant sobre la seva participació en el CDR, la Raquel em diu que per a ella és una manera de mantenir els vincles "post-u" i de conèixer la gent a foc lent, en contraposició als ritmes frenètics de l'1-O. Llavors, mentre que l'1-O i el CDR són instàncies molt carregades políticament al voltant de les quals es va desenvolupar la crisi més greu de l'Estat espanyol des del 1978, han funcionat també com a espais de trobada. Així, en Ramón afirma que "si tot això no tira endavant i acabem més *putejats* que *putejats*, amb el que em quedo és amb tota la gent que he conegut aquest temps, la gent que hem conegut és una passada."

"Som República o no?", recorda preguntar al seu company en un intent de trobar sentit al que passava durant el mes d'octubre amb la gairebé-declaració unilateral de la independència. L'Atína recorda l'estranya sensació de celebrar la segona gairebé-declaració el dia 27 a la plaça de sant Jaume alhora que la bandera espanyola continuava alçada al Palau de la Generalitat. La gent a Gavó em va dir que se sentien traïda i enganyada per la Generalitat, perquè no podia donar resposta a una situació que ella mateixa havia desencadenat institucionalment. L'Aleix, sempre desconfiat de les autoritats i les polítiques "de bandera", lamenta que les pràctiques d'autoorganització van cedir espai després de l'1-O al "*puto* circ de la jugada mestra". En aquest sentit, hi ha gent com en Nahikari que creu que el moviment independentista es va traïr per dins i l'Aima que lamenta que l'1-O es vengui com un símbol en lloc de ser respectat com un mandat vinculant. En aquest context, la gent intenta donar continuïtat a l'experiència viscuda l'1-O a través de la seva participació en el CDR. Em va impressionar llegir un fragment del manifest del grup en una exhibició artística que va organitzar amb el tema de la memòria de l'1-O, en què es

posa en relleu aquesta idea que conceptes abstractes com el poble en els quals se sosté la imaginació nacional han pogut assumir manifestacions concretes a Gavó:

Sabem, però, que la nostra trajectòria vital no és un camí que recorrem sols, sinó que pràcticament sempre ho fem acompanyats d'aquells qui considerem la nostra gent: la família, les amistats, els coneguts, les companyes i companys diversos de tots els àmbits en què ens movem. Podem dir que la vida, per tant, és un recull de tots esdeveniments que presenciem acompanyats d'aquells que estimem. A Catalunya i a casa nostra, Gavó, hi va haver un dia en què aquells que estimem vam ser totes les veïnes del barri. Durant tres dies, des que ens vam tancar a les escoles, vam unir esforços perquè, potser sense saber-ho, compartíem expectatives, il·lusions, i el desig de presenciar col·lectivament i decidir conjuntament el nostre futur com a poble. Malgrat la repressió, malgrat els cops i malgrat la por, des de l'1-O, la nostra vida té un trosset de trajecte en què hi som totes, perquè hi va haver un dia en què tots vam ser la nostra gent.

Llavors, més que una eina per crear memòria col·lectiva sobre un esdeveniment, aquest acte es pot veure com a part del procés de perpetuar i donar contingut a aquest subjecte col·lectiu que es va veure formulat a través de l'1-O i de continuar imaginant com pot ser el futur. El subjecte polític col·lectiu anomenat de forma vaga *el poble* o codificat com *nosaltres* (Garcés, 2018) està formulat a través de la creació d'“una iconografia, una narrativa o un debat sobre la sociabilitat de barricada en el període després” (Dzenovska i Arenas, 2012: 666). La concepció del poble que emana d'aquest fragment està lligada no només a l'espacialitat del barri, sinó també a una temporalitat específica, en contrast amb les conceptualitzacions convencionals nacionalistes en què el poble s'imagina com quelcom etern que es mou en un temps buit i homogeni (Anderson, 2006: 26)

El període de després, llavors, és molt interessant per veure com les persones reflexio-

nen sobre la causa i com avaluen el que van fer. Tenia molta curiositat per saber com els participants del CDR veien l'assumpte de la independència nacional, ja que la immensa majoria dels que jo vaig conèixer semblava que tenien un fons força llibertari i radical més que nacionalista. En Manel, per exemple, em va dir en una de les nostres converses que dona suport a la independència catalana com a eina per qüestionar l'*statu quo* del “règim del 78”, referint-se a la transició democràtica i l'aprovació de la constitució espanyola. En un altre instant, l'Aima em va dir: “Jo soc independentista, perquè així ho anomenen actualment.” Durant una conversa al bar, vaig sentir en Sergio dient, mig de broma mig seriosament, que una vegada s'aconsegueixi la independència, ja plegarà l'estelada que té al balcó i es tornarà anarquista. Quan vaig conèixer l'Atina en una de les assemblees del CDR i vaig intentar-hi contactar per una aplicació de missatgeria, em va sorprendre veure el missatge que tenia a l'estat: no desitjo un Estat a ningú.<sup>3</sup> Quan la vaig entrevistar, li vaig preguntar què volia dir amb això i si aquest missatge no es contradia amb el lema “Fem República”, un dels lemes principals del CDR:

“Fer república no és fer un Estat, per res. Per mi és fer molts 1-O. Amb les pràctiques... Per mi l'1-O no és només un moviment independentista. També és un moviment per als drets bàsics. I crec que això ha fet que sortís al carrer molta gent que no sé si hauria votat en un referèndum normal. I per a mi és això, però ha perdut el terme *república*. Etimològicament ho podria sostenir, perquè república és com moltes vegades pública, oi? Per mi la paraula *república* no és el que diu el diccionari, sinó el que s'està aconseguint mentre es pensa que es farà República. Per mi és molt més potent que el fet de tenir un Estat.”

Què ens poden dir tots aquests discursos? Potser el que emergeix és una conceptualització de la independència i la República més com un procés que no pas un objectiu per si mateix, “una aspiració en lloc d'una rea-

### 3

Buscant-ho a internet vaig descobrir el títol d'un llibre que es va publicar arran del referèndum català i que és una crítica antiautoritària al conflicte català.

lització” (Bryant i Reeves, 2020: 2). L’anhel republicà esdevé un vehicle efectiu i un codi històricament significatiu a través del qual es poden imaginar i, fins i tot, materialitzar projectes transgressius. A part d’una suma de pràctiques institucionals, la República es converteix en la raó per a una politització i socialització específiques, tant a Gavó com a altres parts de Catalunya. Sembla que a través de la campanya per la República emergeix un tipus de comunitat política que no està sostinguda tant en la idea del poble català en la seva totalitat o en la nació i, en canvi, troba la geografia en barris o localitats concrets. En les entrevistes vaig rebre respostes confuses respecte a la pregunta de com es defineix el poble català i qui en forma part. La pregunta que sorgeix és com una campanya per la sobirania nacional, sempre lligada a una comunitat imaginada (poble) i a una pàtria (territori), es pot traslladar en termes de veïnat on la comunitat no és només imaginada, sinó sostinguda sobre una materialitat de convivència i en “una xarxa entre persones i materialitats” (Navaro-Yashin, 2012).

En una ocasió, la Raquel va admetre que no està disposada a morir per la independència, i que si calgués fer-ho llavors significaria que la causa no val la pena i caldria abandonar-la. En Marcel va expressar preocupacions similars uns dies després. Atès que les “lluïtes nacionals” solen anar acompanyades de retòriques èpiques de la mort sacrificial per a la pàtria, aquestes reflexions em van semblar reveladores de la percepció que aquestes persones construeixen sobre la independència i la sobirania. Tanmateix, no tothom comparteix la seva opinió. Un mes abans, durant la sessió de comentaris en una conferència antropològica a la Universitat de Barcelona amb el tema de la independència i l’independentisme, un membre del públic va declarar orgullosament que “fins que no hi hagi 20 morts no hi haurà independència”, abans de ser fortament aplaudit per la resta de la gent. Les reflexions d’en Marcel i la Raquel revelen precisament que per a ells construir sobirania té més a veure amb viure els vincles afectius i de solidaritat que es

forjen al barri. Aquestes diferenciacions en la visió sobre la sobirania també tenen a veure amb el perill que un moviment inclusiu i democràtic es converteixi cada vegada més exclouent, en termes de cultura i identitat, davant d’una polarització política creixent (Clua i Fainé, 2014).

### Conclusió

En aquest article hem vist que l’experiència de participar en el peculiar referèndum que va tenir lloc a Catalunya l’1 d’octubre del 2017 estava arrelada als barris i pobles i a cadascuna de les escoles i altres centres de votació. He argumentat que això, a causa de la forma en què es va desenvolupar l’organització de la votació i a la pressió judicial per part de l’Estat, informa de les maneres que s’imagina i els significats que assumeix el concepte de la sobirania. A través de l’activació del que s’ha anomenat agència sobirana, l’abstracció de la comunitat imaginada va assumir formes materials i espacials gràcies a la pràctiques de solidaritat que es van implementar per poder dur a terme el referèndum. Al barri que jo anomeno Gavó, he observat com el CDR continua encarnant aquestes pràctiques i intenta continuar desenvolupant aquesta visió de la sobirania que està basada en les xarxes veïnals i que utilitza com a eina per imaginar una emancipació social.

Mentre que la reivindicació ciutadana de les institucions per fer-les pròpies obre un espai de mobilització massiva, com a la tardor del 2017, també crea les condicions en què l’agència política deixa de ser activada i la imaginació i la iniciativa secedeixen de nou a l’espai tancat de les institucions polítiques. Llavors, la qüestió és explorar quin perills comporta l’apropiació del llenguatge de la sobirania —potser inevitablement lligat a l’esfera de l’estat nació— davant d’un context polític fluid. El llenguatge va ser, en primer instant, efectiu per traslladar la campanya independentista als barris en forma d’apoderament popular. Però què passa quan l’agència sobirana ‘es perd’ de nou en l’abstracció institucional? Què passa quan la màgia de l’agència sobirana s’apaga i es

## FOCUS

normalitza? Potser és en l'essència de l'agència sobirana, com un moment de bogeria en què tot sembla possible (Tarrow, 1993), que deixarà pas a la normalitat —que tant es tem per part del CDR. Mentre que el cicle de contenció sembla que es tanca i l'anhel sobiranista es materialitza cada vegada menys en acció d'agència i resideix cada vegada més en

l'imaginari col·lectiu i la memòria, la qüestió seria rastrejar quins llegats deixa enrere i com els mons futurs que s'imaginen a Gavó i a Catalunya s'informen de la memòria d'haver estat i haver-se sentit sobirans. ■

## BIBLIOGRAFIA

- Achniotis, P.** (2020). *Sovereign Days: Imagining and Making the Catalan Republic from Below*. A.R. Bryant i M. Reeves (ed.), *Sovereign Longings: Anthropological Perspectives on Political Agency*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Anderson, B.** (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Bartelson, J.** (2014). *Sovereignty as Symbolic Form*. Londres: Routledge.
- Bierkester, T. J., i Weber, C.** (1996). *State sovereignty as social construct*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonilla, Y.** (2012). Non-Sovereign Futures? French Caribbean Politics in the Wake of Disenchantment. A. L. Lewis (ed.), *Caribbean Sovereignty, Democracy and Development in an Age of Globalization* (p. 208-227). Nova York: Routledge.
- Bonilla, Y.** (2017). Unsettling Sovereignty. *Cultural Anthropology*, 32(3), 330-339.
- Bryant, R.** (2018). Sovereignty. A. H. Callan (ed.), *The International Encyclopedia of Anthropology*. Wiley-Blackwell.
- Bryant, R.** (2020). Sovereignty in the Skies: An Anthropology of Everyday Aeropolitics. A.R. Bryant i M. Reeves (eds), *Sovereign Longings: Anthropological Perspectives on Political Agency*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Bryant, R., i Reeves, M.** (2020). Introduction: Sovereign Agency and State Desire. A.R. Bryant i M. Reeves (ed.), *Sovereign Longings: Anthropological Perspectives on Political Agency*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Butler, J.** (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- Çelikkol, A.** (2014). Saturnalia revisited: Gezi park protests and carnival today. *Cultura, Llenguaje y Representacion*, 12, 9-25.
- Clua i Fainé, M.** (2014). Identidad y política en Cataluña: El auge del independentismo en el nacionalismo catalán actual. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 19(2), 79-99.
- Clua i Fainé, M.** (2019). Una proposta d'interpretació del nacionalisme des de l'antropologia. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 23(2), 28-44.
- Cramer, K.** (2015). Political power and civil counterpower: The complex dynamics of the Catalan independence movement. *Nationalism and Ethnic Politics*, 21(1), 104-120.
- Debord, G., i Wolman, G.** (2006). *Situationist International Anthology: Revised and Expanded Edition*. (K. Knabb, Ed.). Berkeley: Bureau of Public Secrets.
- Della Porta, D., Francis, O., i Portos, M.** (2019). Protest cycles and referendums for independence. Closed opportunities and the path of radicalization in Catalonia. *Revista Internacional de Sociologia*, 77(4).
- Dzenovska, D., i Arenas, I.** (2012). Don't fence me in: Barricade of sociality and political struggles in Mexico and Latvia. *Comparative Studies in Society and History*, 54(3), 644-678.
- Eder, C., Mochmann, I. C., i Quandt, M.** (2014). Trust and Political Disenchantment: An Overview. A. C. Eder, I. C. Mochmann, i M. Quandt (ed.), *Political Trust and Disenchantment with Politics: International Perspectives*. Leiden: Brill.
- Garcés, M.** (2018). *Ciudad Princesa*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Gluckman, M.** (2017). Rituals of Rebellion in South-East Africa. A. P. A. Erickson i L. D. Murphy (eds), *Readings for a History of Anthropological Theory* (p. 218-236). Toronto: University of Toronto Press.
- Howland, D., i White, L.** (2009). *The State of Sovereignty: Territories, Laws, Populations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Keating, M.** (2006). Sovereignty and Plurinational Democracy: Problems in Political Science. A. N. Walker (ed.), *Sovereignty in Transition* (p. 191-208). Oxford: Hart Publishing.
- Merrifield, A.** (2011). *Magical Marxism: Subversive Politics and the Imagination*. Nova York: Pluto Press.
- Milian Nebot, X.** (2019). *El Poder del Poble: L'autorganització veïnal dels CDR*. València: Sembrar.
- Mitchell, T.** (2006). Society, Economy and the State Effect. A. A. Sharma i A. Gupta (ed.), *The Anthropology of the State: A Reader* (p. 169-186). Malden, EUA: Blackwell.
- Navaro-Yashin, Y.** (2012). *The Make-Believe Space*. Londres: Duke University Press.
- Painter, J.** (2006). Prosaic geographies of stateness. *Political Geography*, 25(7), 752-774.
- Reeves, M.** (2014). *Border Work: Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sener, O.** (2013). The Gezi Protests, Polyphony and 'Carnivalesque Chaos'. *Journal of Global Faultlines*, 1, 40-42.
- Spencer, J.** (2007). *Anthropology, Politics, and the State: Democracy and Violence in South Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tarrow, S.** (1993). Cycles of Collective Action: Between Moments of Madness and the Repertoire of Contention. *Social Science History*, 17(2), 281-307.
- Vicens, L., i Tedó, X.** (2017). *Operació Urnes*. Barcelona: Columna Edicions.
- Wagner-Pacifi, R.** (2017). *What is an Event?* Chicago: University of Chicago Press.
- Walker, N.** (2008). The Variety of Sovereignty. A. R. Adler-Nissen i T. Gammeltoft-Hansen (ed.), *Sovereignty Games: Instrumentalizing State Sovereignty in Europe and Beyond* (p. 21-32). Nova York: Palgrave MacMillan.
- Wilmer, F.** (2008). Sovereignty. In W. A. Darity (Ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences* (2a ed., vol. 7). Course Technology.



# Miscel·lània

162

**Les vinyetes  
filatèliques turístiques,  
un element publicitari  
gairebé desconegut:  
el cas de Camprodon**

ESTER NOGUER-JUNCÀ  
JOSEP SAURET I PONT

174

**El projecte europeu  
SWICH (2014-2018)  
en el Museu Etnològic i de  
Cultures del Món (Barcelona)**

SALVADOR GARCÍA ARNILLAS  
LLUÍS RAMONEDA AIGÜADÉ

186

**Gènere i substitució lingüística**

JOAN A. ARGENTER

201

**El Museu Nacional d'Etnologia  
de Catalunya**

F. XAVIER MENÉNDEZ I PABLO



### Ester Noguera-Juncà

DEPARTAMENT D'ECONOMIA. UNIVERSITAT DE GIRONA

**Doctora en Turisme i professora associada a la Universitat de Girona i a l'Escola Universitària d'Hoteleria i Turisme de Sant Pol de Mar (UdG). Membre del Grup de Recerca Interdisciplinari en Gènere i Desigualtats Socials (UdG). Els seus interessos de recerca són, entre d'altres, el fenomen turístic als espais de muntanya. Actualment també és presidenta del Centre d'Estudis Comarcals del Ripollès.**



### Josep Sauret i Pont

PAVEL·LÓ DE LA REPÚBLICA - UNIVERSITAT DE BARCELONA

**Economista. Màster en Història Contemporània. Doctor en Humanitats. Membre dels Congressos sobre l'Exposició Iberoamericana de Sevilla (Universitat Sevilla). Guanyador d'Ajudes a la Investigació de Correus 2019. Interessat en vinyetes filatèliques i les seves relacions amb totes les ciències. Membre dels comitès organitzatius de les seccions d'economia i història de l'Ateneu i del Cercle Filatèlic de Barcelona.**

# Les vinyetes filatèliques turístiques, un element publicitari gairebé desconegut: el cas de Camprodon

## Aspectes preliminars

**L**es vinyetes filatèliques són un producte *ephemera*, tenen una finalitat única i una durada limitada, i per aquesta raó es consideren sovint elements sense gaire importància; malauradament, moltes han desaparegut. Són la ventafocs de la filatèlia, o *cinderella stamp*, com en dirien els anglesos. No obstant això, tenen un destacable vincle amb la història i amb l'art en cada època, tant conceptualment com per les seves referències a pintors, cartellistes, dissenyadors i fotògrafs.

A finals del segle XIX i principis del XX a Europa, i per extensió a Catalunya, les vinyetes turístiques van viure "una època d'or", ja que la propagació de les tesis higienistes<sup>1</sup> entre les classes benestants, juntament amb la millora dels sistemes de transport, va fer augmentar els moviments de persones per oci. Eren persones que viatjaven a llocs de mar o de muntanya per la puresa dels seus aires i la frescor de les seves aigües. La comunitat amfitriona va crear, tot sovint amb la col·laboració dels mateixos hostes, diverses organitzacions per donar a conèixer els seus territoris. Una de les activitats

que van realitzar per promocionar-se va ser l'emissió de vinyetes filatèliques que al·ludien als espais més emblemàtics i a les qualitats dels seus llocs.

En aquest article ens centrem en l'anàlisi de les vinyetes emeses pel Sindicat d'Iniciatives Turístiques de Camprodon, una entitat integrada per camprodonins i estiuejants de Barcelona que tenia com a objectiu principal la promoció i el foment del turisme en aquesta vila del Pirineu català. Les vinyetes en qüestió van ser un aprofitament fàcil i econòmic dels cartells de Morell, de les postals de Thomas i de les fotografies de Planesas, entre d'altres.

Per assolir aquest objectiu, primer farem una aproximació al concepte i al naixement de les vinyetes i estudiarem el vincle que tenen amb el fenomen turístic de principis del segle XX; tot seguit, analitzarem els dos fulls de vinyetes dels quals es té constància que va crear el Sindicat esmentat, i, finalment, perfilarem unes conclusions sobre una de les primeres eines de promoció turística que coneixem.

## Les vinyetes filatèliques, què són?

Tradicionalment hi ha hagut una certa discussió sobre el concepte, fins i tot sobre el nom. Sense pretendre entrar en polèmica,



### 1

La corrent "higienista" neix dins la medicina de l'Europa central i s'aplicarà en política amb el liberalisme per combatre els estralls que feien malalties com el còlera o la febre groga a les aglomeracions ciutadanes. És el començament de l'aigua corrent, de les cloaques... A Espanya aquestes teories no s'aplicaran fins després de la mort de Ferran VII (1833). En una fase més avançada, ja a finals de segle, es buscarà eliminar les malalties individuals conseqüència del clima, entre altres factors, per exemple les malalties pulmonar (Alcaide, 1999; Larrinaga, 2015).

intentarem aclarir-ho. És evident que no parlem de la vinyeta com a part d'una tira d'un còmic ni d'un segell de correus, amb els quals apareixen les primeres confusions. Un segell és una taxa, per tant, oficial, emesa per un organisme que té el monopoli i que serveix per pagar un servei, com pot ser franquejar cartes o transportar paquets. La vinyeta té una finalitat publicitària, no està emesa per cap organisme oficial i, ocasionalment, serveix per rescabalar diners. Les confusions amb el segell de correus s'originen per les similituds entre els dos elements, com són la perforació en forma de dents dels fulls que s'imprimeixen i el paper engomat.

El segell de correus neix a Anglaterra el 1840 com a conseqüència d'una profunda reforma del sistema de tramesa de cartes i d'altres objectes. A França, el primer segell és del 1849 i a Espanya del 1850. Ningú de les administracions dels estats pensava donar-li una utilitat publicitària, sinó que el que es pretenia era desenvolupar el concepte de nació-estat en una època en què s'estaven consolidant juntament amb els imperis moderns. Es pretenia afirmar la identitat nacional i per això s'unificaven els diferents sentiments nacionals entorn al rei, al cap d'estat, al sistema de govern, etc. Justament per aquest motiu a les imatges dels primers segells sempre hi figuren els elements esmentats.

Juntament amb el segell neix el col·leccionisme i, ben aviat, aquest sector va demanar segells més bonics que poder repetir la mateixa imatge en diferents colors. Les

administracions estatals no van acceptar la proposta i va ser en aquesta tessitura que organismes privats van decidir fer vinyetes commemoratives d'esdeveniments. Hem de tenir present que és l'època de les grans exposicions universals, nacionals i locals, i, lògicament, totes necessiten publicitat. I, en aquestes confluències, podríem dir que neixen les vinyetes.

Classificar les vinyetes és molt complex, ja que n'hi ha de moltes tipologies. A Espanya són considerables les vinyetes comercials, patriòtiques i esportives, tot i que de les que n'hi ha més quantitat són de les turístiques i de Setmana Santa. Cal anotar que aquestes últimes van començar sent religioses, però amb el temps van adquirir una deriva turística que buscava fomentar aquestes festivitats locals.

### El turisme i la seva publicitat

A finals del segle XIX, coincidint amb el desenvolupament dels transports, fonamentalment trens<sup>2</sup> i vaixells,<sup>3</sup> es va produir un interès creixent per viatjar entre les classes acomodades<sup>4</sup>. Es tractava de conèixer espais naturals llunyans i desconeguts, obres artístiques de l'antiguitat i jaciments arqueològics, també informar-se sobre les noves tecnologies que s'ensenyaven a les exposicions universals (Casassas, 2014). Els anglesos, pioners com en moltes altres coses, s'interessaran fonamentalment per països europeus com Suïssa, Itàlia i Grècia, però també per Egipte i l'Índia, entre d'altres (Hobsbawn, 2013). També es tractava de millorar la salut

**Paraules clau:** vinyetes filatèliques, promoció turística, Camprodon, Sindicat d'Iniciatives Turístiques.

**Palabras clave:** viñetas filatélicas, promoción turística, Camprodon, Sindicato de Iniciativas Turísticas

**Keywords:** cinderella or poster stamp, tourist promotion, Camprodon, Sindicato d'Iniciatives Turístiques

### 2

Si bé la primera màquina de tren és del 1804 i la primera línia de transport regular del 1825 a Anglaterra, el creixement massiu no serà fins a la segona meitat de segle. A Espanya la primera línia és del 1848, la de Barcelona a Mataró.

### 3

El vaixell de fusta, tot i la incorporació del vapor com a força motriu, tenia el creixement limitat quant a volum i capacitat de càrrega. És amb l'aparició del vaixell de ferro, gràcies als avenços de la metal·lúrgica i mogut per vapor produït en calderes cilíndriques, que a la segona meitat del segle XIX, s'incrementen molt les possibilitats de càrrega i velocitat. Efectivament els vaixells poden ser més grans ja que gràcies a les noves calderes també augmentaran la potència i la velocitat. El primer transatlàntic amb casc de ferro i mogut a vapor es construeix a Anglaterra el 1845. El pas definitiu vindrà a partir del 1897 amb l'aparició del motor dièsel, basat en la combustió interna del gasoil.

### 4

És evident que les classes obreres no tenen temps ni diners per

Les vinyetes filatèliques són una font d'informació historiogràfica i artística relevant i es poden analitzar per confirmar fets històrics. Partint d'aquesta realitat, aquest article, que sorgeix de les tesis doctorals dels autors, pretén descriure les vinyetes impreses als anys trenta del segle XX pel Sindicat d'Iniciatives Turístiques de Camprodon, que, juntament amb cartells, postals i fotografies, anaven repetint les mateixes imatges i així contribuïen a crear un missatge publicitari coherent i unificat.

*Las viñetas filatélicas son una relevante fuente de información historiográfica y artística y pueden ser analizadas para confirmar hechos históricos. Partiendo de esta realidad, el presente artículo, que surge de las tesis doctorales de los autores, pretende describir las viñetas impresas en los años treinta del siglo XX por el Sindicato de Iniciativas Turísticas de Camprodon, que, juntamente con los carteles, postales y fotografías, iban repitiendo las mismas imágenes y contribuían así a crear un mensaje publicitario coherente y unificado.*

Philatelic stamps are a relevant source of historiographical and artistic information and they can be analysed to confirm historical facts. On that basis, this paper, emerging from the author's doctoral thesis, aims to describe the poster stamps printed in the 1930s by the Sindicat d'Iniciatives Turístiques de Camprodon (Tourism Initiatives Union of Camprodon), which, together with posters, postcards and photographs, repeated the same images and, consequently, contributed to the building of a consistent and solid advertising message.

als balnearis i als banys de mar (Gil de Arriba, 1992) fent excursionisme i esport (Tatjer, 2012). Així va ser com les teories higienistes i vitalistes<sup>5</sup> van començar a imposar-se entre les classes benestants de la societat. De fet, aquest moviment va ser el naixement del turisme actual. D'acord amb Vidal (2003):

“El turisme ha estat definit com l'estudi de l'home (el turista) desplaçat del seu lloc habitual, com l'aparell i xarxa que respon a les necessitats del turista, o també des de la dialèctica que s'origina entre el món ordinari (d'on ve el turista) i el món no ordinari (allà on el turista es desplaça).”

És evident que no hi ha una data única de naixement del turisme, ja que no existeix ni pot existir un acte fundacional (Aracil, 2008). Amb tot, els suïssos consideren que va ser l'any 1787 quan va començar el turisme al seu país. Sembla una exageració, i més si mencionen que, el 1864, a Saint Moritz, l'hotelier Johannes Badrutt va començar a promocionar, entre els clients que tenia a l'estiu, principalment anglesos, el turisme d'hivern (Switzerland Tourism, 2014-2015). Robert Herbert (1989) cita com un moment molt important d'iniciació del turisme la celebració de l'Exposició Universal de París del 1867,<sup>6</sup> que va rebre més de nou milions de visitants. De fet, es pren com l'inici del turisme tal com el coneixem avui dia.

En la mateixa línia, tampoc hi ha una data única de naixement del cartell turístic,<sup>7</sup> predecessor clar de la vinyeta turística. En aquest inici, les companyies de ferrocarril i navals inserien el gruix de la seva publicitat a la premsa tot i que, paral·lelament, també van aparèixer els primers cartells. Els primers, estrictament tipogràfics i informatius, reproduïen els horaris. A partir del 1880 el turisme ja va arribar a la petita i mitjana burgesia, que començava a adoptar l'hàbit de marxar de vacances seguint els costums que els més adinerats de la societat havien començat anys abans. És en aquest punt que el turisme va esdevenir una indústria i que la competència va obligar a fer ús de la publicitat. Amb consonància amb Weill

(2003), “el cartell turístic havia quedat definitivament fixat com a tipologia de missatge d'entitat pròpia”.

Els governs i la iniciativa privada aviat es van adonar de les immenses possibilitats de negoci que s'obrien i, per aquest motiu, van començar a crear societats mixtes per fer-ne publicitat<sup>8</sup> i facilitar els viatges. Un bon exemple el trobem a Suïssa, quan l'any 1869 es va fundar la Union Internationale des Hôteliers, després que l'any 1863 Thomas Cook organitzés el primer viatge col·lectiu. A Espanya aquestes idees van arribar amb un cert retard respecte a l'Europa avançada. No va ser fins al Reial decret<sup>9</sup> de 6 d'octubre de 1905, publicat l'endemà al número 280 de la *Gaceta de Madrid*, quan es va crear la Comisión Nacional de Turismo (González, 2005), la qual era “encargada de fomentar en España, por cuantos medios estuvieran a su alcance, las excursiones artísticas y de recreo del público extranjero” (Fernández, 1991).

L'any següent, el 1906, per mitjà d'una Reial ordre de 6 de juny, ja es va incentivar els municipis a organitzar comissions permanents per atreure el que en deien forasters a l'època, que serien els turistes d'avui. Les actuacions de la Comisión Nacional de Turismo van ser molt minses, possiblement el fet més destacat va ser la primera reglamentació de la professió de guies intèrprets de turisme segons la Reial ordre del Ministeri de Governació de 17 de març de 1909. D'acord amb González (2005):

“A pesar de que la creación de la Comisión Nacional supuso el primer paso en la implicación del Estado español en este sector emergente, lo cierto es que se ha magnificado su importancia. Su actuación real fue efímera y simbólica, ya que su acción quedó aletargada, como consecuencia de la caída del gobierno que la creó y aunque no fue disuelta, tampoco realizó actividad alguna.”

Uns anys més tard, concretament al Reial decret de 19 de juny de 1911, publicat al número 171 de la *Gaceta de Madrid*, es

fer-ho. No serà fins 1936 que per primer cop a la història dels drets laborals, el govern francès del socialista Léon Blum obrirà la porta a les vacances pagades i el 1972 entrarà en vigor el conveni sobre les vacances pagades de l'Organització Mundial del Treball.

##### 5

Les teories vitalistes es desenvolupen a la segona meitat del segle XIX i primeres dècades del XX i ens venen a dir que existeix una força o impuls vital sense el qual no podem explicar la vida. És un moviment en pro del benestar que fomenta veure's bé, sentir-se i estar bé. (Silveira, 2008).

##### 6

Va estar oberta des de l'1 d'abril fins al 31 d'octubre. S'hi van presentar invents tan importants com el formigó armat i l'ascensor hidràulic. Va ser la segona Exposició Universal després de la de Londres del 1862 (Herbert, 1988).

##### 7

El cartell és un mitjà plàstic destinat a ser fixat en algun lloc per divulgar un esdeveniment o per donar a conèixer algun indret o alguna cosa. Generalment presenta connexions amb l'art i el disseny. És evident que cal turisme perquè hi hagi cartells turístics.

##### 8

Un dels mitjans serà el cartell, cultivat per veritables artistes durant la Belle Époque, com Toulouse-Lautrec i Jules Cheret a França, i Rusiñol i Casas entre nosaltres. A Espanya van ser organismes provincials i locals, clubs esportius (en destaquem el Club Alpi) i empreses turístiques —com agències de viatges, hotels i balnearis i companyies de navegació i/o de ferrocarrils— els que van crear els primers cartells publicitaris turístics (Satué, 2011; Montaner, 2004). Un altre mitjà serà la vinyeta que molts autors qualifiquen com un cartell petit atès que en molts casos es repeteix la imatge (Barjau, 2003).

##### 9

Reial decret del govern liberal que presidia Montero Ríos a proposta d'Álvaro de Figueroa, comte de Romanones, ministre de Foment i aprovat per Alfons XIII.

va substituir la comissió esmentada per la Comisaria Regia de Turismo y Cultura Artística Popular. A l'exposició de motius de la substitució hi trobem dues notes fonamentals, que són la promoció turística i la conservació de l'element bàsic d'atracció en aquella època, l'Espanya artística, monumental i pintoresca. Amb concordança amb Vidal (2003):

“Així doncs, l'element clau que va informar la imatge turística d'aquesta primera part del segle XX va ser el patrimoni monumental i artístic, des de l'antiguitat preromana fins a la pintura romàntica del segle XIX; era una imatge que volia privilegiar la posada en valor del patrimoni artístic enfront del patrimoni natural.”

I seguint aquestes mateixes intencions, l'any 1928, es va fundar el Patronato Nacional de Turismo, organisme que va substituir la Comisaria Regia. És en aquesta època que trobem les primeres vinyetes, totes impreses a París per la Imprimerie de Vaugirard<sup>10</sup> (imatge 1). L'origen són fotos, avui diríem que molt acadèmiques, emmarcades per una bordura en sanefa amb una fletxa a les cantonades que ens remarquen la foto central,

la paraula *España* a la part superior i la ciutat corresponent a la part inferior. En totes hi podem veure monuments i edificis, que és el que es pretenia potenciar. Hi veiem vistes o llocs representatius fonamentalment de capitals de província, com l'Alhambra de Granada o les catedrals de Burgos i León. Cal esmentar que tant el paper com l'acabat tenien molta qualitat pel que trobem a l'època, un fet que possiblement justifica que un organisme estatal espanyol encarregués el treball a una empresa forana. Així mateix, a més de la qualitat artística de les fotografies i de les vinyetes, s'ha de destacar la innovació que va representar a l'època el fet d'utilitzar fotos per fer vinyetes en lloc dels dibuixos tradicionals.

### Les vinyetes turístiques de Camprodon

Durant les primeres dècades del segle XX van proliferar les associacions locals de foment i promoció del turisme, moltes amb el nom de Societat d'Atracció de Forasters, com són els casos de Barcelona, Puigcerdà, Sant Feliu de Codines i Tarragona, i d'altres amb noms similars, com Girona (Atracció de Forasters), Reus (Sindicat d'Iniciativa), Ripoll (Sindi-

### 10

Famosa impremta de l'època que va fer moltes sèries de vinyetes publicitàries. En destacaríem les fetes per França i les seves colònies per potenciar-hi el turisme, que també van circular abundantment al país veí, i una sèrie per fer propaganda dels balnearis alemanys. El format sempre era el mateix, una foto central emmarcada per una bordura amb sanefa on s'indicava l'edifici que era (Sauret, 2018).



Mostra d'un dels fulls sencers impresos per Imprimerie de Vaugirard (1928). COL·LECCIÓ PARTICULAR DE JOSEP SAURET

cat d'Iniciativa) i Camprodon (Sociedad de Atracción de Forasteros), i diferents autors (Palou, 2012; Puigvert, 2018; Sauret, 2018).

La manca de diners i d'estabilitat política va fer que, generalment, aquestes entitats tinguessin una vida curta i, consegüentment, una activitat minsa. En aquest sentit, cal esmentar que només es té constància de l'emissió de vinyetes com a instrument propagandístic en els casos de Barcelona, Camprodon, Reus i Sant Feliu de Codines (Sauret, 2018).

A Camprodon, la propagació arreu d'Europa de les tesis higienistes que atribuïen la qualitat de sanador als aires de muntanya va fer que el poble comencés a rebre, a finals del segle XIX, visites de famílies burgeses barcelonines. L'arribada dels primers viatgers va obrir grans possibilitats econòmiques als habitants de la regió, on la ramaderia i les explotacions agrícoles d'autoconsum s'havien convertit en la font de riquesa bàsica i escassa, sobretot després de la pèrdua de competitivitat de les manufactures llaneres i metal·lúrgiques (Noguer-Juncà, 2019).

La població camprodonina es va adonar amb celeritat dels ingressos que aquelles persones adinerades, que a la primera dècada del segle XX van arribar a ser més de 1.000 i entre les quals hi ha el conegut doctor Bartomeu Robert, els Oliveda o els Carulla, podien aportar a la seva pèssima economia, així que els comerciants adornaven bé els aparadors i les fondes omplien les neveres (Planas, 1993).

Cal esmentar que el creixement constant de l'activitat turística ha suposat que el turisme s'hagi convertit actualment en l'activitat econòmica principal, i gairebé exclusiva, de la regió, tant de poblacions amb renom turístic, com Camprodon o Setcases, com de municipis tradicionalment no turístics, com Vilallonga de Ter, Llanars o Molló.

Aquella colònia d'estiuejants, que era també una part de la inquieta Barcelona de la Renaixença, va fundar la Sociedad de Atracción de Forasteros l'any 1930, tal com ho va anun-

ciar *El Muntanyenc* del 2 de març del 1930 amb el títol "Per una atracció de forasters". A l'article es diu:

"Fins avui, molt s'ha get per millorar la vila i fer-la un deliciós lloc d'estiueig. Fins avui, però poc s'ha fet per propagar-ne les seves bel·leses. Poc s'ha fet per donar a conèixer la nostra vila en sos diferents aspectes d'estació d'istiu i d'hivern. Cal, dons, que tots els qui estimem la vila procurem fer conèixer d'ací i d'allà el Camprodon de les aigües riques i abundoses, del clima fresc i sanitos de l'istiu, més cal també fer conèixer el Camprodon cobert de neu a l'hivern, que guarda un sens fi d'emocions al turista, amant dels esports de muntanya. I encara cal fer conèixer aquestes hores delicioses de tardor, en què la Natura va despullant-se poc a poc de les seves gales, prenent arbres i plantes un tó multicolor, lluint damunt la terra, un sol tebi i acaronador, que convida al passeig per les afores..." [sic]

Si hem de jutjar pels esdeveniments, l'entitat es va posar a treballar ràpidament. En *El Muntanyenc* de dues setmanes després (16 de març del 1930) ja es menciona que "son nombrosos els camprodonins que han promès llur apoi" [sic] i que "entre les adhesions rebudes, la del bon patrici i antiquíssim estiuejant D. Miquel C. Arrau". I en l'edició del quinzeneri del 30 de març del 1930 s'anuncia: "en la reunió (...) es prengué l'acord de fer editar unes guies de Camprodon i dels seus voltants, amb profusió de text i de fotografies".

En una reunió celebrada el 30 d'abril del 1933 al Casal Camprodoní, a la qual va assistir el delegat de Turisme de la Generalitat al Pirineu, el senyor Vesa, es va acordar anul·lar la Sociedad de Atracción de Forasteros i crear el Sindicat d'Iniciatives Turístiques (Noguer-Juncà, 2019). A la portada d'*El Muntanyenc* del 7 de maig del 1933, amb el títol "Ja tenim Sindicat de Turisme", s'exposa:

"(...) cal fer constar que aquell nucli que es constituí sota el nom d'Atracció de forasters no es va pas quedar enrera. Durant aquets tres anys s'han fet diferents llibres i fulls de propaganda s'han tingut

## 11

Josep Morell (Sant Esteve d'en Bas 1899 - Barcelona 1949). Pintor i cartellista format a Sevilla i amb estudis a Barcelona, d'on era professor de l'Escola d'Arts i Oficis. Va tenir èxits nacionals a Màlaga i Madrid, i internacionals a París i Perpinyà, entre d'altres. A vegades actuava com a mitjancer entre Camprodon i la Generalitat en qüestions turístiques. Podem contemplar obra seva al Museu Víctor Balaguer de Vilanova i la Geltrú i a l'Escola Dr. Robert de Camprodon (Sauret, 2018).

## 12

Escut caironat amb quatre quarts: al primer i al tercer, la creu de Sant Jordi, i al segon i al quart, el senyal del comtat reial del Casal de Barcelona (Fluvià, 2011).

## 13

Josep Thomas i Bigas (Barcelona 1852 - Berna 1910) va fundar Casa Thomas, una de les impremtes més modernes a l'època, que va destacar per la seva producció de postals il·lustrades d'obres d'art i de diferents paisatges i poblacions de tot Espanya (Permanyer, 1998).

## 14

Josep Thomas i Corrons (Barcelona 1876 - Barcelona 1933) va fundar, juntament amb el seu germà bessó Eudald, l'empresa Hijos de J. Thomas (Tarrés, 2007).

## 15

Es té constància que la població de Camprodon ha patit diversos episodis de pestes, com la del 1348 i la del 1654 (Planas, 1993), i de tifus, el 1924, que van fer perillar l'arribada d'estiuejants arran de la mort d'alguns d'ells, entre els quals hi ha el metge barceloní Jaume Ferrer i Bàrbara (Noguer-Juncà, 2019).

## 16

El Castell de Sant Nicolau, ubicat al turó de nom Puig de les Relíquies, es va edificar durant el segle XII i va tenir una importància rellevant en les guerres amb els francesos (Planas, 1993). Actualment, la muntanya està ocupada per horts i per cases d'estiueig.

## 17

L'origen del Monestir de Sant Pere se situa en una antiga església, consagrada el 904 i dedicada a Sant Pere. A mitjans del segle X, el comte Guifré II de Besalú va

iniciatives i s'han portat a cap magnífiques empreses. Mancava, però, que una entitat aplegués en els seus rengles a tots els interessats per l'estiu i el turisme, que amb una Junta al davant senyalés la propaganda a portar a cap, la forma de recaptar cobais, etc.” [sic]

La Junta del Sindicat es va constituir sota la presidència de l'alcalde de la vila, Francesc Suriñach, i hi participaven també altres forces vives locals i foranies, com Llorenç Birba (vicepresident), Ignasi Costa (tresorer), Valentí Planesas (vocal), Camil Güell (vocal) i Josep Morell (director artístic),<sup>11</sup> entre d'altres.

L'entitat en qüestió, a més de cartells, també va editar vinyetes. Tenim constància de dos fulls diferents unicolors de 3 x 4 vinyetes, un de color marró (imatge 2) i l'altre de color blau (imatge 3), i, segons algunes persones de Camprodon, es venien a 5 cèntims de pesseta cada una. Les vinyetes, conservades sempre en col·leccions particulars, ja que fins ara cap organisme administratiu s'ha mostrat sensible a aquest tipus de publicitat, les hem trobat dentades i sense dentar, també en els fulls sencers en què

es van editar. En el cas de les que són sense dentar suposem que són proves que es van fer abans de la impressió definitiva. El disseny de les vinyetes és una fotografia central del poble o dels seus entorns dins d'un marc, que a la part superior sempre incorpora el nom del poble i a un costat hi figura l'escut de la vila i a l'altre el de Catalunya. A més, en dues, al centre es torna a repetir el nom de Camprodon amb lletres gruixudes. I també als dos fulls hi ha el mateix missatge: “per patriotisme feu circular aquests segells” (Sauret, 2018). A cada un dels fulls es reproduïxen cartells de Morell, que són les vinyetes que porten integrada en la il·lustració la paraula Camprodon inscrita en majúscules. En el primer full observem el pont romànic des de sota. Segons sembla, aquesta imatge té l'origen en un cartell de 71 x 101 cm, datat de l'any 1930. La diferència entre la vinyeta i el cartell és, a més del cromatisme (el cartell incorpora colors relacionats tradicionalment amb la regió, com el blanc de la neu), les anotacions “Morell 1930” i l'escut de Barcelona<sup>12</sup> a la part superior dreta.

En el segon full, el cartell de Morell, és un primer pla d'un esquiador (imatge 4), que

decidir fundar-hi un monestir benedictí, que va ser ocupat per monjos benedictins fins a la desamortització del 1835 (Planas, 1993). Després d'unes rehabilitacions dirigides per l'arquitecte Jeroni Martorel, el 16 de setembre del 1933 es va tornar a consagrar l'església, l'única part que es conserva de l'edifici benedictí (Dalmau i Molas, 2016).

### 18

Església d'estil eclèctic neogòtic ubicada al veïnat de Creixenturri del municipi de Camprodon. Al segle x hi havia una església romànica que als segles xiv i xv, com a conseqüència d'uns terratrèmols, va ser transformada. A finals del segle xix es van fer les reformes que la van configurar tal com està actualment. S'hi celebra missa per l'aplec del Remei, el segon diumenge del mes d'octubre (Birba, 1972).

### 19

Alfons Rigat, propietari de la fonda Can Borrà, va guanyar la loteria el setembre del 1914 i amb els diners va construir l'hotel esmentat (Planas, 1993). Actualment, aquest establiment d'estil modernista, que s'anomena Hotel Camprodon, encara està en funcionament.



Primer full de vinyetes del Sindicat d'Iniciatives Turístiques de Camprodon (vers el 1930). COL·LECCIÓ PARTICULAR DE JOSEP SAURET



Segon full de vinyetes del Sindicat d'Iniciatives Turístiques de Camprodon (vers el 1930). El full no està dentat; entenem que va ser una prova d'impremta. COL·LECCIÓ PARTICULAR DE JOSEP SAURET.

probablement va ser el precedent d'un cartell de 69 x 100 cm, publicat cap al 1930, que anunciava uns esquís de fusta fabricats a Camprodon. En aquest sentit, cal esmentar que la pràctica de l'esquí es va potenciar a partir de dos esdeveniments: la celebració, amb la col·laboració de la secció de muntanya del Centre Excursionista de Catalunya, del primer concurs d'esquí els dies 18 i 19 de febrer del 1918; i la fundació l'any 1934 de l'Ski Club Camprodon, els membres del qual aprenien a esquiar a Can Vaca Negra i, quan en sabien una mica més, practicaven als Adous de Can Beia (Noguer-Juncà, 2019).

Ambdós cartells els va imprimir, tal com observem al lateral inferior esquerre, Thomas SA. Aquesta empresa era propietat de Josep Thomas i Bigas,<sup>13</sup> aficionat a l'excursionisme i soci del Centre Excursionista de Catalunya, el qual va passar diversos estius a Camprodon (Dalmau, 2020) fins que va morir l'any 1910, fet que va suposar que la portada del periòdic local *La Font Nova* del 13 de novembre d'aquell any comencés amb el titular "La mort de D. Joseph Thomas". Cal esmentar que el seu fill, Josep Thomas i Corrons,<sup>14</sup> també va

estar vinculat a Camprodon, ja que va ser redactor d'articles i poesies al periòdic quinzenal camprodoní *La Frontera*, tal com s'exposa en aquest diari el 23 d'abril del 1899:

"El día 9 del corriente se inauguró en Barcelona con mucha concurrencia la nueva agrupación democrática catalanista Catalunya y Avant asistiendo la casi totalidad de las sociedades y periódicos de Cataluña.

Por falta de espacio y por haberlo publicado la mayoría de los periódicos no insertamos lo que nos ha escrito nuestro compañero de Redacción D. José Thomas y Corrons que estuvo en dicha inauguración en representación de La Frontera."

Les altres vinyetes són fotografies d'espais monumentals de la vila. Apreciem el carrer Ignasi Casabó amb la Torre del Relotge al fons; el Pont Nou des de diverses perspectives —des de l'actual carrer Cerdanya, des del carrer Sant Roc, sant protector de la pesta i de tot tipus d'epidèmies—<sup>15</sup>; un primer pla de la volta d'arc rebaixat amb la imatge de Sant Roc i el pont amb la Torre del Relotge, i les restes de la muralla del castell de Sant

## 20

Obra de finals del segle XIX guardat al costat esquerre pel riu Ritort i al dret per tres cases d'estiueig: can Pomar, ca l'Oliveda i can Torrent. Al final de passeig hi ha la Font Nova i el monument al doctor Robert.

## 21

Bartomeu Robert Yarzabal (Tampico 1842 - Barcelona 1902) va ser metge, polític i alcalde de Barcelona. Robert recomanava als seus pacients, aristòcrates i persones benestants de Barcelona, una estada a Camprodon perquè el seu bon clima d'estiu ajudava a guarir-se de molts mals (Noguer-Juncà, 2019). Aquest doctor també es va construir una casa al carrer Freixenet, al costat de la del seu cunyat Emerencià Roig, la qual avui dia està gairebé en ruïnes.

## 22

Els germans Ferran i Alfons d'Oliveda van ser els pioners de l'estiueig a Camprodon, dels quals ja hi ha constància que a l'agost del 1856 arriben a Camprodon atrets per la caça. Van inaugurar la primera casa d'estiueig de Camprodon el setembre del 1880 (Noguer-Juncà, 2019).



Nicolau.<sup>16</sup> Així mateix, hi ha vinyetes de llocs religiosos, com del Monestir de Sant Pere,<sup>17</sup> amb neu i sense, i també de l'església del Remei de Creixenturri<sup>18</sup> i dels paratges naturals que l'envolten.

Alhora, trobem vinyetes d'indrets que es van fer populars entre la colònia d'estiuejants que freqüentava Camprodon llavors i que, a la primera dècada del segle xx, va arribar a ser de més de 1.000 persones (Planas, 1993). Visualitzem la façana de l'Hotel Rigat,<sup>19</sup> establiment d'estil modernista que tenia uns salons amplis i luxosos i una elegant sala de festes que va esdevenir el centre neuràlgic de trobades dels estiuejants (Noguer-Juncà, 2019), i també la Font de la Forcarà, una representació que exemplifica els vectors higienistes, ja comentats prèviament, que els estiuejants atribuïen a Camprodon, que eren aires purs i aigües netes i fresques.

També podem fitar vinyetes dels dos punts de la vila que, possiblement, més empremta de l'esplendor de l'estiueig hem heretat que són: d'una banda, el passeig de la Font Nova,<sup>20</sup> orientat cap al monument al Doctor Robert,<sup>21</sup> i el passeig des de les vores del riu Ritort, amb la casa d'estiueig de la família Oliveda<sup>22</sup> en primer terme; de l'altra, el passeig Maristany,<sup>23</sup> una obra arquitectònica que es va iniciar el 1924 quan el prohoms barceloní Francesc Carles Maristany va encarregar al constructor camprodoní Francesc Suriñach la construcció d'un habitatge, seguint possiblement els models urbanístics anglesos (Dalmau, 1999), en els terrenys de Ca N'Aulí, una casa de pagès molt gran dels afores de Camprodon, cap a la banda de Llanars (Planas, 1993); ara bé, Maristany, seguint els consells de Suriñach perquè promogués una actuació major no només va construir la seva casa, sinó que va fer un passeig espaiós i assolat, el famós passeig Maristany, el qual ben aviat es va convertir en el nou centre d'estiueig i d'ubicació de moltes altres cases senyoriales (Noguer-Juncà, 2019).

A més, percebem una imatge del monument, ubicat prop de les fonts del Boix, de Sant



Cartell obra de Josep Morell i imprès per Thomas, SA (vers 1930). MARC MARTÍ, 2001

Patllari i del Vern, a Cèsar August Torras,<sup>24</sup> que estiuejava amb la seva família a Camprodon i que va promoure la construcció del xalet-refugi d'Ulldeter, el primer refugi de muntanya de l'Estat espanyol;<sup>25</sup> algunes vinyetes de caràcter més idíl·lic i bucòlic que volen transmetre la vida quotidiana de la població rural de principis del segle xx; i vinyetes que il·lustren la intensa vida cultural

### 23

El passeig Maristany va formar part del municipi de Llanars fins al 16 de juny del 1965, quan el Ministerio de Gobernación va aprovar el Decret 1730/1965, pel qual s'agregava al municipi de Camprodon. L'11 de novembre del mateix any els dos ajuntaments van firmar l'acta de segregació i la definició dels nous límits territorials (Dalmau, 1999).

i esportiva dels estiuejants durant les seves estades a Camprodon, com la que reproduïx els espectadors dels campionats de natació que feien aquesta comunitat amfitriona.

Arribats a aquest punt, cal anotar que nombroses imatges de les vinyetes són reproduccions de les fotografies de Valentí Planesas,<sup>26</sup> un dels fotògrafs més destacats que mai ha tingut Camprodon. Algunes mostres en són les vistes

del Pont Nou, el Monestir de Sant Pere i el passeig de la Font Nova, aquest cop nevad.

A la vegada, i buscant la màxima optimització de recursos, les imatges emprades a les vinyetes també es van utilitzar per elaborar postals editades per Thomas i Hijos de J. Thomas. Cal assenyalar que la majoria dels originals d'aquestes postals es conserven en diferents arxius, com ara l'Arxiu Històric



Postal del Santuari del Remei de Creixenturri editada per Thomas, SA (dècada del 1910).

COL·LECCIÓ PARTICULAR AGUSTÍ DALMAU I FONT



Fotografia de Valentí Planesas del Monestir de Sant Pere de Camprodon nevad (dècada del 1930).

COL·LECCIÓ PARTICULAR AGUSTÍ DALMAU I FONT

## 24

Cèsar August Torras (Barcelona 1852 - Barcelona 1923) és considerat el pioner de l'excursionisme a Catalunya. Va ser president de l'Associació Catalanista d'Excursions Científiques i del Centre Excursionista de Catalunya en dues etapes. D'entre tot el seu llegat bibliogràfic, cal destacar-ne les guies excursionistes publicades entre el 1902 i el 1904, de títol genèric *Pirineu català* (Cabeza, 1993).

## 25

El xalet-refugi d'Ulldeter, obra de l'arquitecte Jeroni Martorell, es va inaugurar el 25 de juliol del 1909 i va ser sovintejat fins al 1925, quan va esdevenir ruïnes per la poca qualitat dels materials de construcció i per les inclemències meteorològiques. El refugi, que gestionava directament el Centre Excursionista de Catalunya, tenia obert tot l'any i ofería unes tarifes per a la temporada d'estiu i unes per a la d'hivern. Anys més tard, el 25 de maig del 1953, es va posar la primera pedra del nou xalet, situat a 2.221 metres, obra de l'arquitecte Jordi Bonet, però no es va inaugurar fins al 29 de juny del 1959, cinquanta anys després d'haver inaugurat l'altre (Birba, 1972; Noguera-Juncà, 2019).

## 26

Valentí Planesas i Boyer (Camprodon 1903 - 1966) va ser un fotògraf autodidacta. Era propietari d'una sabateria familiar, tasca que compaginava amb les seves aficions: la literatura (principalment poesia), la música (tocava el fiscorn a la Cobla de Camprodon) i, sobretot, la fotografia. Planesas va fotografiar la realitat entre els anys trenta i cinquanta de Camprodon (edificis patrimonials, places i carrers, botigues, etc.) i també, tot i que amb menys quantitat, altres pobles de la Vall de Camprodon, com Llanars, La Roca o Vilallonga de Ter (Dalmau i Molas, 2016).

Fotogràfic de l'Institut d'Estudis Fotogràfics de Catalunya i el del Centre Excursionista de Catalunya, entre d'altres.

Confirmant aquestes paraules, tenim les imatges 5, 6 i 7, en les quals veiem dues postals editades per Thomas i una fotografia de Planesas, que es corresponen, respectivament, amb vinyetes filatèliques dels fulls emesos pel Sindicat d'Iniciatives Turístiques de Camprodon.

### Conclusions

A les pàgines anteriors hem apreciat que les vinyetes filatèliques van ser, en el context de la Segona República, una eina més de publicitat turística sobre paper (fonamentalment basada en diaris i cartells) en un moment en què no hi havia pràcticament cap altre mitjà (la publicitat radiada com a fenomen important no va arribar fins després de la guerra del 1936). Les imatges explicaven molt bé el que es trobaria el foraster.

En el cas de Camprodon, on lamentablement no hi ha cap projecte ni iniciativa patrimonial de recuperació de les vinyetes, més que un logotip, que podria ser el pont vell, amb les imatges visuals es va pretendre remarcar els conceptes d'aire pur, salut i natura, idees que es pretenien "vendre" per atraure més famílies benestants a estiuajar. Hem d'assenyalar que les vinyetes en qüestió van ser un aprofitament fàcil i econòmic dels cartells de Morell, de les postals de Thomas i de les fotografies de Planesas, entre d'altres. La trilogia cartell-postal-vinyeta a partir de la mateixa fotografia tenia almenys dos objectius importants: l'economització de la fotografia (en aquella l'època era un producte car) i la reiteració d'aquesta imatge per calar més en el possible visitant.

Cal esmentar que, malgrat la democratització dels viatges i el desenvolupament d'eines digitals, algunes de les imatges projectades per les vinyetes i altres materials publicitaris dels primers trenta anys del segle xx s'han anat repetint al llarg dels anys i han perdurat fins a l'actualitat, gairebé de manera idèntica,



Postal de les voreres del riu Ritort des del passeig de la Font Nova i amb la casa dels Oliveda en primer pla editada per Thomas, SA (dècada del 1910)

COL·LECCIÓ PARTICULAR AGUSTÍ DALMAU I FONT.

com és el cas del pont romà de Camprodon i del passeig de la Font Nova. Així doncs, podem afirmar que el *mainstream* turístic actual de Camprodon i la seva vall són una herència de la interpretació romàntica dels primers estiuajants vinguts de Barcelona.

En aquest sentit, hem de tenir en compte que la idea de difondre els passejos, les fonts, etc. també la trobem en els materials promocionals elaborats pels Sindicats de Puigcerdà, la Seu d'Urgell, Ripoll i Ribes de Freser. Així

doncs, podríem dir que aquestes entitats van ser el primer intent de construir una estructura turística del Pirineu català amb la finalitat de crear una imatge turística unificada i coherent ja que actuava com un agent amb un programa publicitari per promocionar el

patrimoni natural i cultural de la zona. Però, malauradament, totes aquestes propostes van quedar estroncades amb l'esclat de la guerra. ■

## REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

**Alcalide, R.** (1999). "La introducció i el desenvolupament del higienisme en Espanya durant el segle XIX". *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 3: 32-54.

**Aracil, F.** (2008). "Filatelia y turismo". *Revista Filatélica*, 445: 63-64.

**Barjau, S.** (2003). *Els cartells més petits del món: les vinyetes publicitàries*. Barcelona: Oliva.

**Birba, L.** (1972). *La Vall de Camprodon*. Barcelona: Selecta.

**Cabeza, J.** (1993). "Estudi bibliogràfic de Cèsar August Torras i Ferrerri". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 35, vol. 8: 213-240.

**Casassas, J.** (2014). *La construcció del present. El món de 1848 hasta nuestros días*. Barcelona: Ariel.

**Dalmau, A.** (1999). *Llanars*. Girona: Diputació de Girona.

**Dalmau, A.** (2020). *La Vall de Camprodon desapareguda*. El Papiol: Efadós.

**Dalmau, A. i Molas, O.** (2016). *Valentí Planesas: passió per Camprodon*. Ripoll: OM.

**De Fluvià, A.** (2011). *Manual d'heràldica i tècnica del blasó*. Barcelona: Galerada.

**El Muntanyenc.** (2 de març de 1930). Recuperat de <https://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/viewer.vm?id=0000523793&page=1&search=&lang=ca&view=premsa>

**El Muntanyenc.** (16 de març de 1930). Recuperat de <https://>

[xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/viewer.vm?id=0000523802&page=1&search=&lang=ca&view=premsa](https://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/viewer.vm?id=0000523802&page=1&search=&lang=ca&view=premsa)

**El Muntanyenc.** (30 de març de 1930). Recuperat de <https://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/viewer.vm?id=0000523811&page=1&search=&lang=ca&view=premsa>

**El Muntanyenc.** (7 de maig de 1933). Recuperat de <https://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/viewer.vm?id=0000524445&page=1&search=&lang=ca&view=premsa>

**Fernandez, L.** (1991). *Historia General del Turismo de Masas*. Madrid: Alianza.

**Gil De Arriba, C.** (1992). *Casas para baños de ola y balnearios marítimos en el litoral montañoso, 1868-1936*. Santander: Universidad de Cantabria-Fundación Marcelino Botín.

**González, J. C.** (2005). "La Comisión Nacional de Turismo y las primeras iniciativas para el fomento del turismo: la industria de los forasteros (1905-1911)". *Estudios Turísticos*, 163-164: 17-30.

**Herbert, R.** (1988). *Impressionism: Art, leisure and parisian society*. New Haven: Yale University Press.

**Herbert, R.** (1989). *El impresionismo: arte, ocio y sociedad*. Madrid: Alianza.

**Hobsbawn, E.** (2013). *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*. Barcelona: Crítica.

**La Font Nova (13 de novembre de 1910).** Recuperat de <https://xacpremsa.cultura.gencat>.

[cat/pandora/viewer.vm?id=0000644052&page=3&search=Thomas&lang=ca&view=premsa](https://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/viewer.vm?id=0000644052&page=3&search=Thomas&lang=ca&view=premsa)

**La Frontera (23 d'abril de 1899).** Recuperat de <https://xacpremsa.cultura.gencat.cat/pandora/sto-re/00/00/85/18/06/PFLIP/tom-ca.html?PageNumber=4>

**Larrinaga, C.** (2015). "De las playas frías a las playas templadas: la popularización del turismo de ola en España en el siglo XX". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 37: 67-87.

**Martí, M.** (2001). *Morell Cartells. L'obra del cartellista Josep Morell, recopilada per Marc Martí*. Barcelona: Marc Martí.

**Montaner, J.** (2004). "Cent anys de cartells turístics a Catalunya". *Estudis de Turisme de Catalunya*, 15: 33-36.

**Noguer-Juncà, E.** (2019). *Estiuejants, excursionistes i forasters. La història del turisme a la Vall de Camprodon*. Figueres: Brau.

**Palou Rubio, Saida.** (2012) *Barcelona, destinació turística. Un segle d'imatges i de promoció pública*. Bellcaire d'Empordà: Edicions Vitel·la.

**Permanyer, L.** (6 de desembre del 1998). "La casa i el obrador de Thomas". *La Vanguardia*, p. 7.

**Planas, S.** (1993). *Camprodon*. Girona: Diputació de Girona.

**Puigvert Solà, J. M.** (2018). "El agua y el ocio como terapia de salud. Las colonias de veraneo de montaña en Cataluña, 1860-1936". Dins PUIGERT, J. M.; FIGUERAS, N. (ed.) *Balnearios, Veraneo, Literatura. Agua y salud en*

*la España contemporánea*, 121-198. Barcelona: Marcial Pons.

**Satué, E.** (2011). *El factor diseño en la cultura de la imagen y en la imagen de la cultura*. Madrid: Alianza.

**Sauret, J.** (2018). Les vinyetes filatèliques com a font d'informació historiogràfica i artística. (Tesi doctoral, Universitat Rovira i Virgili, Catalunya). <https://www.tdx.cat/handle/10803/664660>

**Silveira, S.** (2008). "La filosofia vitalista. Una filosofia del futuro". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 25: 151-167.

**Switzerland Tourism (Winter 2014-2015).** *My Switzerland. 150 years if winter tourism*, p. 6. Zurich: Switzerland Tourism.

**Tarrés, J.** (2007). "Josep Thomas i la "Sociedad helogràfica española": orígens de les impressions en fotogravat a l'Estat". *Revista Cartòfila*. *El Cercle Cartòfil de Catalunya*, 26.

**Tatjer, M.** (2012). *Els banys de mar a Catalunya*. Barcelona: Albeti.

**Vidal, D.** (2003). "El turisme: organització i imatge turística". Dins MUNTORIOL, A. (coord.) *Imatge i destí. Cartells turístics de les comarques gironines* (p. 57). Barcelona: Generalitat de Catalunya.

**Weill, A.** (2003). "El cartell turístic: una mirada internacional". Dins MUNTORIOL, A. (coord.) *Imatge i destí. Cartells turístics de les comarques gironines* (p. 21). Barcelona: Generalitat de Catalunya.

# 125

# Joan Tomàs

125 anys del seu naixement



### Salvador García Arnillas

MUSEU ETNOLÒGIC I DE CULTURES DEL MÓN

Doctor en Filosofia (Universidad Pontificia Comillas-Madrid) i llicenciat en Història de l'Art (Universidad Autónoma de Madrid). Des de 2009 és conservador de museus estatals i des de 2016 del Museu Etnològic i de Cultures del Món. És professor associat d'Estètica (Universitat Ramon Llull) i professor invitat de Museologia (Ateneu Universitari Sant Pacià). És investigador del grup de recerca "Antropologia del Patrimoni" (Universitat de Barcelona).



### Lluís Ramoneda Aiguadé

MUSEU ETNOLÒGIC I DE CULTURES DEL MÓN

Llicenciat en Geografia i Història per la Universitat de Barcelona (UB), Màster en Gestió cultural (UB), Postgrau en Gestió del Coneixement per la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). És Cap del Departament de Col·leccions del Museu Etnològic i de Cultures del Món (Ajuntament de Barcelona, ICUB).

# El projecte europeu SWITCH (2014-2018) en el Museu Etnològic i de Cultures del Món (Barcelona)



Seu parc de Montjuïc  
del Museu Etnològic i de Cultures del Món.  
2016. AJUNTAMENT DE BARCELONA.

## Introducció

**E**ls museus d'etnografia, que habitualment mostraven una imatge fixa del món preindustrial, així com els museus de cultures del món, sotmesos a la crítica postcolonial que atacava la legitimitat de l'origen de les seves col·leccions i la seva visió eurocèntrica del món, fa dècades que reflexionen sobre el seu passat, sobre el rol que han d'assumir en la societat contemporània i sobre la seva capacitat de resposta a les necessitats dels diversos públics, comunitats i grups d'interès. Entre les múltiples estratègies que han seguit els museus d'antropologia de cara a la seva renovació, destaquen la utilització dels objectes per reflexionar de manera crítica sobre aspectes conflictius, com pot ser el seu passat colonial o la promoció de la diversitat cultural mitjançant la incorporació de les migracions en les seves exposicions i activitats.

Actualment, el Museu Etnològic i de Cultures del Món aposta per integrar altres mirades sobre les seves col·leccions i reflexionar sobre la complexitat de la diversitat cultural pròpia del nostre temps. La participació del museu en el projecte europeu SWICH (Compartir un món d'inclusió, creativitat i patrimoni. Etnografia, museus de cultures i nova ciutadania a Europa) ha reforçat aquesta línia estratègica que té com a objectiu convertir el museu en un museu social i participatiu,

El Museu Etnològic i de Cultures del Món (Barcelona) va participar en el projecte europeu SWICH (2014-2018), juntament amb nou museus europeus, amb l'objectiu de reflexionar sobre el paper que els museus etnogràfics i de cultures del món poden assumir davant els reptes que enfronten les societats contemporànies en una Europa en constant canvi. L'article explica les diferents experiències que ha promogut el museu en el marc del projecte al voltant dels moviments migratoris i la seva diversitat cultural i el futur de les col·leccions i el paper de la tecnologia en l'àmbit dels museus d'antropologia.

promoure la reflexió crítica sobre el paper del colonialisme en la història del museu i tenir un paper actiu en l'afavoriment de la integració de la diversitat cultural en la seva programació.

### El projecte europeu SWICH<sup>1</sup>

El projecte SWICH (Sharing a World of Inclusion, Creativity and Heritage) és un projecte finançat per la Comissió Europea en el marc del programa Creative Europe i desenvolupat, entre el 2014 i el 2018, per una xarxa de museus d'antropologia de diferents països europeus.<sup>2</sup> Aquest projecte partia de les experiències i reflexions gestades en projectes dels museus etnogràfics i de cultures del món en el marc de les societats europees contemporànies, si bé en el projecte SWICH es van integrar nous museus que no havien participat en els projectes anteriors, com el Museu Etnològic i de Cultures del Món.

Els moviments migratoris de la població entre diferents estats membres de la Unió Europea i, de manera especial, els de la població provinent de tercers estats, han provocat canvis en la demografia i en el concepte de ciutadania europeus. En l'origen del projecte hi havia una voluntat de preguntar-se pel paper que els museus etnogràfics i de cultures del món poden assumir per col·laborar en una comprensió més gran d'aquests fenòmens migratoris, entesos com a part d'una diàspora global, a través tant de la seva reflexió com de la seva pràctica. Així, aquests

*El Museo Etnológico y de Culturas del Mundo (Barcelona) participó en el proyecto europeo SWICH (2014-2018) junto con otros nueve museos europeos con el objetivo de reflexionar sobre el papel que los museos etnográficos y de culturas del mundo pueden asumir ante los retos a los que se enfrentan las sociedades contemporáneas en una Europa en constante cambio. El artículo explica las diferentes experiencias promovidas por el museo en el marco del proyecto en torno a los movimientos migratorios y su diversidad cultural, así como el futuro de las colecciones y la tecnología en el ámbito de los museos de antropología.*

*The Ethnological and World Cultures Museum (Barcelona) participated in the European Project SWICH (2014-2018) along with nine other European museums, in order to reflect on the role that ethnographic and world cultures museums can play in the challenges of contemporary societies in a constantly changing Europe. The paper explains the different experiences promoted by the museum in the framework of the project around migratory flows and their cultural diversity, as well as the future of collections and technology in the field of anthropology museums.*

**Paraules clau:** col·leccions, comunitat, diàspora, digital, museus

**Palabras clave:** colecciones, comunidad, diáspora, digital, museos

**Keywords:** collections, community, diaspora, digital, museums

**1** Per a una visió general del projecte SWICH seguim els documents interns del projecte mateix. A la web oficial es pot consultar la informació més destacada relativa a aquest projecte: <http://www.swich-project.eu/> [Última consulta: 29 octubre 2020].

**2** Els museus que formen part d'aquest projecte són: Welmu-seum Wien (Viena, Àustria), Rijksmuseum voor Volkenkunde (Leiden, Països Baixos), Musée Royal de l'Afrique Centrale (Tervuren, Bèlgica), Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée (Marsella, França), Världskulturmuseet (Göteborg, Suècia), Linden-Museum (Stuttgart, Alemanya), Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini (Roma, Itàlia), Museum of Archaeology and Anthropology (Cambridge, Regne Unit), Slovenski Etnografski Muzej (Ljubljana, Eslovènia) i Museu Etnològic i de Cultures del Món (Barcelona, Espanya).

museus s'entenen com a àmbits en els quals, gràcies a les col·laboracions transnacionals, es pot crear un discurs obert, fomentar una innovació creativa i produir coneixement al servei de les comunitats i grups d'interès presents tant a les societats europees com en aquelles d'on procedeixen les col·leccions dels museus.

Entre els objectius que el projecte es va marcar, en destaquem els que considerem més rellevants i que, durant el seu desenvolupament, han tingut una incidència més gran en la pràctica dels museus. A més de reflexionar sobre el paper i la missió que han d'assumir els museus etnogràfics i de cultures del món en el futur, mitjançant la mobilitat dels professionals de museus, artistes i experts culturals, es va fomentar l'intercanvi d'experiències i bones pràctiques així com la transferència de coneixement científic i museològic. Amb la finalitat que el projecte tingués un impacte visible en la pràctica museogràfica dels museus, es van desenvolupar projectes innovadors, accions experimentals i aproximacions pràctiques i dinàmiques, i es va promoure una col·laboració transdisciplinària i transectorial entre museus i centres d'art, associacions i comunitats, tant en l'àmbit europeu com internacional.

Els eixos temàtics del projecte, treballats a través de conferències internacionals, tallers de reflexió temàtica entre els membres del projecte, exposicions col·laboratives i residències d'artistes, van ser sis:

- “Ciutadania i pertinença”: en una Europa en constant canvi on la multiculturalitat té cada dia un pes més gran, la noció de ciutadania ja no està basada en una identitat cultural homogènia, sinó que més aviat és diversa, i a la qual els museus de cultures del món han d'aprendre a adaptar-se. Moltes de les col·leccions dels museus de cultures del món tenen un origen similar al de les comunitats de migrants, per la qual cosa aquestes institucions es poden convertir en àmbits rellevants on es reconfiguri la comprensió

de qui pertany a Europa i què es considera patrimoni europeu.

- “*Stereoculture*, l'art d'escoltar”: paraules com *inclusió*, *polivocalitat*, *participació comunitària*, *autoritat compartida*, etc. són habituals en els debats museològics, si bé els resultats de la seva posada en pràctica en els museus, a vegades, no han sigut gaire convinents del tot. Desenvolupar pràctiques inclusives, col·laboratives i cocreatives exigeix repensar la gestió i l'accés al coneixement i explorar models que incorporin les comunitats.

- “Connectant diàspores d'objectes i persones”: malgrat que el terme *diàspora* fa al·lusió a les migracions de grups humans, en l'àmbit dels museus d'etnografia es fa extensiu als objectes que procedeixen de tot el món i forgen les col·leccions dels museus europeus. L'origen dels migrants i el dels objectes coincideixen en molts casos, per la qual cosa el museu es pot configurar com a mediador que construeixi relacions tant amb les comunitats d'on provenen les col·leccions com amb les comunitats en diàspora presents a les societats europees contemporànies. Més enllà de celebrar el paradigma de la diversitat cultural, el museu i les seves col·leccions poden desenvolupar un sentit de pertinença en un context transnacional?

- “Col·leccionant futurs”: l'adquisició d'objectes pot estar basada tant en la història de les col·leccions del museu com en el paper que aquest té en la contemporaneïtat, en els àmbits local, nacional i internacional. Una qüestió central, per tant, és quins objectes són rellevants per reflectir les històries i per atendre les necessitats tant dels grups d'interès ja existents com dels nous, avui i en el futur.

- “Diàleg creatiu”: els últims anys, molts museus etnogràfics i de cultures del món han obert els seus magatzems a artistes, dissenyadors, antropòlegs, etc. per realitzar projectes de creació artística i de crítica cultural, que tinguessin com a punt de partida les seves col·leccions. Aquest tipus de residències pretenen crear dissenys innovadors i nous formats d'expo-



sicions experimentals, en el marc d'un diàleg creatiu entre els conservadors dels museus, les col·leccions i els professionals externs, amb l'objectiu d'arribar a públics potencials i fidelitzar els públics existents.

- “Zones de contacte digital”: les noves tecnologies estan canviant la manera d'experimentar les nostres relacions socials, culturals, polítiques, etc. En el marc del *digiscap*, en canvi constant, la feina dels museus es veu afectada especialment per la manera de comprendre i experimentar les col·leccions. Però, atès el seu potencial, hi ha altres aspectes que estan menys explorats i que fan preguntar-se pel paper que les noves tecnologies poden assumir en la promoció de les nocions de ciutadania i dels sentiments de pertinença dels ciutadans en diàspora/postmigrants.

El personal tècnic del Museu Etnològic i de Cultures del Món va participar en les conferències i tallers internacionals que es van celebrar a cada una de les ciutats dels museus participants en el projecte SWICH. Per la seva banda, el museu va organitzar les activitats següents: un grup focal (de tres sessions) i un taller anomenats “La memòria dels objectes” (febrer-març del 2016), i, com a resultat de les dues activitats, l'exposició “Diàlegs amb Àfrica” (desembre del 2016-març del 2017), en el marc d'un dels temes de reflexió del projecte, “Connec-tant diàspores d'objectes i persones”. De la mateixa manera, en el marc del tema general, “Col·leccionant futurs”, es va organitzar el taller internacional “Encara necessitem els objectes?” (novembre del 2017).

### **Diàspores d'objectes i persones: la diversitat cultural i la participació comunitària en el museu.**

Quan en el marc del projecte SWICH es va proposar que el Museu Etnològic i de Cultures del Món (Barcelona) encapçalés l'activitat “Objectes en diàspora”, l'equip del museu va plantejar que treballar amb les col·leccions africanes permetia aprofitar experiències prèvies de participació amb comunitats de migrants, i també va voler implicar

en un projecte comú diferents mediadors i col·laboradors del museu vinculats a les comunitats d'africans, molt nombroses a Barcelona. Entre les experiències prèvies de participació del museu en destaca una realitzada el 2008 amb motiu de l'Any Europeu del Diàleg Intercultural. El Museu Etnològic de Barcelona i el Museu Arqueològic de Catalunya van desenvolupar el projecte de col·laboració “Àfriques”. Aquest projecte va disposar de dues exposicions que es van realitzar en dues seus i amb dos enfocaments complementaris: per una banda, a la seu del Museu Arqueològic, l'exposició “La mirada d'Occident” s'apropava al continent africà a partir de la fascinació que provocava en els europeus des d'un enfocament arqueològic; per l'altra, “Viatge a l'altra riba”, l'exposició amb seu al Museu Etnològic de Barcelona, abordava, des d'un plantejament etnològic, el recorregut invers, és a dir, l'experiència migratòria que molts africans realitzaven vers el continent europeu.

A l'exposició que es va fer al Museu Etnològic de Barcelona hi va participar un grup de migrants africans. Quatre vitrines de l'exposició les van concebre ells mateixos, de manera que el discurs expositiu del museu es va enriquir a partir del seu testimoni. La mirada de tres persones cap a la seva terra d'origen partia de la seva pròpia experiència, especialment vinculada a la vida familiar, arran dels seus records i de la seva infantesa, de la importància de la boda per a la majoria de les dones del Magreb, o el paper fonamental que exerceixen les dones dins del clan a l'Àfrica subsahariana. La quarta vitrina la va crear un grup d'immigrants que va venir de Mauritània i que vivia a Mollet del Vallès (Barcelona), per mostrar què representava el seu país per a ells, que, en paraules seves, ni coincidia amb el que les “grans institucions” en deien, ni tenia res a veure amb els estereotips de la gent del carrer, en una clara reivindicació d'autorepresentació; de fet, ells mateixos afirmaven que la seva vitrina mostrava una “Mauritània vista des dels ulls d'un grup de mauritans de la zona de Selibaby”, conscients que la seva visió era parcial i estava



l·ligada a les experiències personals (Fornés i Izquierdo (dir.), 2008: 106-113).

El projecte “Diàlegs amb Àfrica” es va dur a terme durant l’any 2016 a la seu del Museu de Cultures del Món a través d’un grup focal, “Lab-Meeting” (un taller-reunió de treball entre tècnics de diferents museus) i una exposició col·laborativa. Aquest projecte és fruit de la col·laboració de Gemma Celigueta i Gabriel Izard (investigadors del CINAf - Grup d’estudis de cultures indígenes i afro-americanes) de la Universitat de Barcelona, de catalans de procedència africana i del Museu Etnològic i de Cultures del Món.

Per al grup focal es van establir tres sessions en les quals van participar sis convidats vinculats amb l’Àfrica del nord, l’Àfrica occidental i l’Àfrica central, triats segons els criteris de paritat de gènere i diversitat ètnica. Els objectius del grup focal van ser els següents: detectar les inquietuds i sensibilitats de les tres comunitats col·laboradores africanes escollides al voltant de les col·leccions del museu i la representació de la seva cultura;

reflexionar col·lectivament sobre les representacions, idees i memòries d’Àfrica a partir dels objectes personals i els objectes del museu; fomentar el diàleg entre el museu i les comunitats amb la ciutat i les seves institucions, i crear així un espai conjunt de reflexió i memòria.<sup>3</sup> A les sessions, cada participant presentava dos objectes que li portaven a la memòria la seva terra d’origen, al mateix temps que el museu feia el mateix amb objectes de les seves col·leccions procedents de l’àrea geogràfica en qüestió. Cada presentació implicava un diàleg entre tots els participants; les històries i experiències personals, així com els mateixos objectes, despertaven alhora la memòria de la resta de participants. Pel que fa als objectes del museu, després de la seva presentació, els participants africans n’enriquien la informació a través dels seus coneixements i les seves històries personals (Celigueta i Izard, 2016: 10).

A partir de l’intercanvi que es va produir a les tres sessions del grup focal, els investigadors de la Universitat de Barcelona van fer algunes reflexions que destaquem aquí. En

**Vitrina de l’exposició “Diàlegs amb Àfrica” (2016). Museu Etnològic i de Cultures del Món.** AJUNTAMENT DE BARCELONA.

**3** <https://www.barcelona.cat/museu-etnologic-culturesmon/montjuic/ca/dialechs-amb-africa> [Última consulta: 29 octubre 2020].

primer lloc, consideren que alguns d'aquests objectes que van portar els participants (gellabes, dàtils, carabasses, etc.) tenen una gran capacitat per representar la dimensió col·lectiva d'una tradició cultural, al mateix temps que porten amb si mateixos una significació valuosa en la història personal del seu propietari, sovint vinculada amb la importància de la família en la transmissió cultural. En segon lloc, assenyalen la diferència existent entre el patrimoni personal, vinculat a una memòria col·lectiva, i el patrimoni del museu, producte d'una investigació externa i d'una apropiació científica, que busca ser representativa d'una tradició cultural, ho aconsegueixi o no, tal i com es va posar de manifest a les sessions amb alguns objectes del museu, en què els participants no reconeixien aquesta representativitat (Celigueta i Izard, 2016: 10).

L'exposició "Diàlegs amb Àfrica" es nodreix de l'experiència recent comentada del grup focal i del Lab-meeting, en què van participar el Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini (Roma), el Musée Royal de l'Afrique Centrale (Tervuren) i el Weltmuseum Wien (Viena), tots membres del projecte SWICH, i va disposar d'algunes de les històries i objectes vinculats al diàleg que van mantenir investigadors, africans catalans i professionals del museu. L'exposició volia "crear un espai de diàleg, reflexió i memòria" i "ampliar l'espectre del museu, fer-lo arribar a les poblacions que se sentiran traslladades a les seves terres d'origen, a les seves arrels, a les seves memòries" (Izard i Celigueta, 2016: 9). Els objectes d'aquests particulars i els de la col·lecció del museu van compartir una gran vitrina ubicada al vestíbul d'accés, on també tenien cabuda les històries associades a cadascun. D'aquí parteix l'enfocament de l'exposició, ja que el discurs associat a les peces no neix d'un coneixement científic sobre aquestes, sinó que es basa fonamentalment en la història de vida, els records i les emocions dels seus propietaris.

Però, llavors, quin és el relat dels professionals del museu encarregats de l'estudi de les

seves col·leccions? Com conviu una narració personal amb un discurs científic? Hi hauria d'haver alguna diferenciació en el tractament museogràfic dels objectes que formen part de la col·lecció del museu i que, per tant, són béns del patrimoni municipal, davant els que acaben de ser portats directament de casa del particular? Compartir autoritat es redueix a compartir vitrines o hauríem d'esperar alguna cosa més d'aquest concepte crític? Paraules com *polivocalitat*, *autoritat compartida* o *inclusió social* cobren un nou significat quan el museu intenta posar-les en pràctica i s'enfronta als reptes que impliquen per a la pràctica museogràfica.

Totes les narracions i tots els objectes exposats van conviure en una única vitrina, si bé els participants de procedència africana tenien visibilitat ja que es van incloure fotografies d'ells mateixos portant els objectes en qüestió, mentre que els objectes del museu no anaven acompanyats de cap imatge dels professionals de la institució. Potser simplement és un detall sense importància, o potser serveix per exemplificar la distància que el museu sol adoptar a l'hora d'apropar-se des d'un punt de vista (suposadament) "neutre" a les seves col·leccions, la distància conceptual que hi ha entre una interpretació asèptica d'un objecte d'una col·lecció i un relat personal, que dota de vida els objectes privats.

Aquestes experiències participatives ens permeten reflexionar sobre els nostres enfocaments interpretatius de la col·lecció, sobre la veu suposadament universal que utilitzem en els textos i cartel·les de les nostres vitrines. De fet, en aquesta exposició, el text del museu és impersonal i utilitza un llenguatge científic per parlar dels objectes de la col·lecció, mentre que els textos que donen veu als objectes dels participants catalans de procedència africana són els seus propis testimonis personals.

Malgrat que no hem trobat cap recepta ni fórmula exacta per implantar una dinàmica col·laborativa entre el museu i les comunitats, de fet, hem seguit desenvolupant pro-



Sessió del taller “Encara necessitem objectes?” (2017).  
 Museu Etnològic  
 i de Cultures del Món.

AJUNTAMENT DE BARCELONA.

jectes en els quals no s’ha mantingut aquesta pràctica participativa i d’altres en què no s’ha fet. Però la reflexió sobre el concepte de “veu” que ens ha acompanyat durant els anys que hem desenvolupat el projecte SWICH, fent camí juntament amb altres museus etnogràfics i de cultures del món d’arreu d’Europa, ens ha fet pensar en la rellevància d’apostar per concebre projectes arrelats en la pràctica museogràfica pròpia del museu, de manera que museologia i museografia estiguin articulades també en els debats actuals, en què el museus ens juguem tenir un paper significatiu en la construcció de les nostres societats.

### Encara necessitem objectes?

El taller “Encara necessitem objectes?” estava previst en la programació inicial de SWICH i es va dur a terme durant els dies 6 i 7 de novembre del 2017. El plantejament del taller partia d’un dels sis eixos temàtics principals del projecte SWICH: “Col·leccionant futurs”. Amb aquest títol es recull l’interès per debatre la política d’increment de col·leccions en l’àmbit de l’etnografia europea, inclosa una de les principals preocupacions dels museus etnogràfics: el paper de la recol·lecció de la contemporaneïtat dins la política de col·leccions. Aquest eix temàtic se situa en dos escenaris rellevants. D’una

banda, la presència creixent de les noves tecnologies digitals en les nostres societats; per referir-se a aquest escenari s’empra el mot *digiscape*. De l’altra, es preveu l’escenari de la diàspora poblacional, de les migracions recents que arriben a Europa. Arribats aquí, una de les qüestions centrals que planteja el taller és determinar, en el marc de la diàspora poblacional mundial i els seus efectes sobre Europa, si els objectes són pertinents, i de quina manera ho són, per reflectir les històries, situacions o necessitats dels nous grups d’actors socials ja establerts en el present i futur europeus per abastar també les comunitats migrades i les connexions amb les comunitats d’origen. En definitiva, des de la perspectiva dels moviments de població, l’escenari actual comporta preguntar-se de quina manera les genealogies dels objectes i dels pobles proporcionen un marc per pensar en futures col·leccions per al museu; també preguntar-se pel paper que tenen ja, o que tindran, les poblacions originàries i les descendents de les comunitats de la diàspora, tant locals com internacionals, i pel paper que poden tenir aquestes poblacions i comunitats en les noves pràctiques de recol·lecció. Al mateix temps, la nova *digiscape* ens fa pensar en el futur de l’increment de les col·leccions i com aquestes tecnologies

digitals influeixen en les nostres pràctiques d'interpretació de les col·leccions. Ens fa preguntar-nos fins a quin punt el que és digital pot reemplaçar l'objecte material. També ens interpel·la sobre en quina mesura els museus etnogràfics s'han de posar ja a recollir mitjans digitals i què implica això per a les futures pràctiques de conservació i equipament tecnològic, així com per a les categories utilitzades en el camp etnogràfic.

Per preparar el taller internacional es van fer dues rondes de “pluja d'idees”, una d'interna del museu, amb la participació oberta de tot el personal, durant el mes de març del 2017,<sup>4</sup> i una segona ronda amb tècnics i especialistes de patrimoni de Catalunya durant el mes de maig.<sup>5</sup> Les jornades del taller es van dividir en tres parts: la principal, dedicada a la temàtica del títol del taller sobre la necessitat de disposar d'objectes als museus; una segona part centrada en l'impacte del que és digital (el *digiscape*), i el tercer tema del taller es va dedicar al patrimoni immaterial. Cada una de les parts, com en altres tallers del projecte, es va fonamentar en una ponència principal, un grup de ponents basat en experiències i un debat posterior.

La ponència inicial i central de les jornades la va presentar Xavier Roigé, doctor en Antropologia Social i Cultural, professor d'Antropologia Social a la Universitat de Barcelona. En la seva exposició, Roigé va ressaltar que l'objecte no és sempre el més important que es va a veure en un museu etnològic, i des d'aquí es va preguntar quin és el rol que l'objecte té en els museus etnològics. Per exemplificar que no és un debat nou, es va referir als inicis dels museus etnològics quan es donava molta importància a la presentació, inclòs el caràcter estètic i artístic, les escenografies. En aquest sentit, va mencionar els museus Ettore Guattelli (Itàlia) i el Pitt Rivers (Oxford).

El ponent va plantejar si amb el pas del temps, des d'aquells inicis, els museus han deixat de transmetre empatia i són vistos més aviat com a objectes arqueològics en si

mateixos. Des d'aquí va situar el dubte sobre si els museus d'etnologia realment expliquen una societat, si els seus objectes tenen interès científic (gegants a Madrid, penis d'animals a Islàndia...). Va recordar que Boas ja va comprovar els límits i la impossibilitat dels objectes per explicar els diversos aspectes complexos de la nostra societat i, per tant, que l'antropologia no necessita els museus i que, de fet, hi ha un divorci entre la disciplina antropològica i els museus. Cercant referents que ajudin a superar aquestes mancances, Roigé va esmentar la tradició dels països nòrdics dels museus a l'aire lliure o museus de context funcional, en què van derivar els ecomuseus, tradició que va permetre presentar l'objecte en el seu context i comunicar-lo adequadament. Segons Roigé, aquest seria el gran problema dels museus: la comunicació. Roigé va destacar el “poder d'evocació brutal” que té l'objecte, que seria allò que ens fa entendre la idolatria que pateix l'objecte en els museus d'art i de la imatge distorsionada de la societat que proporciona. Per tant, va assenyalar que la vigilància d'aquest poder és imprescindible per evitar que una mala presentació de l'objecte netegi la imatge de la realitat, una neteja que es produiria en eliminar molts dels factors negatius de la societat que no s'hi veuen reflectits (esdevenen immaterials).

En relació amb les col·leccions contemporànies, el ponent en va destacar la importància pel fet que les col·leccions del passat poden comprometre l'interès pel present, ens poden “ancorar” en el passat. Malgrat que les col·leccions resisteixin el pas del temps, l'empatia del públic va desapareixent i és en aquest sentit que es pot dir que envelleixen, atès que efectivament el contingut de l'objecte d'antigues campanyes de recol·lecció es refereix al passat. Però en l'actualitat s'afegeix un problema d'ordre diferent que Roigé va vincular a la globalització (en el sentit del seu caràcter homogeneïtzador i normalitzador), i és que molts dels objectes actuals recollits en campanyes contemporànies serien els mateixos d'un museu a un altre. Aquesta qüestió i la de les limitacions dels objectes

#### 4

Que es va concretar amb una participació de 10 persones de la plantilla del museu.

#### 5

En aquesta trobada hi van participar: Roger Costa Solé, del Servei de Recerca i Protecció de la Direcció General de Cultura Popular, Associacionisme i Acció Culturals - Departament de Cultura - Generalitat de Catalunya; Eduard Bech i Vila, tècnic, Institut de Cultura de la Ciutat d'Olot; Albert Sierra Reguera, Àrea de Màrqueting i Comunicació - Divisió d'Actuacions en Museus i Monuments - Agència Catalana del Patrimoni Cultural - Departament de Cultura, i Jaume Ayats, director del Museu de la Música de Barcelona/Centre Robert Gerhard.

descontextualitzats, va reflexionar Roigé, és el que fa necessari plantejar-se la qüestió de col·leccionar aspectes intangibles de la societat com la pobresa, la desigualtat, etc., i objectes que representin les societats actuals en totes les seves perspectives.

Les solucions que el ponent va esmentar responen a experiències ja practicades en diversos museus i àmbits, entre les quals en va destacar una de les que comporta una planificació i conceptualització importants: ordenar i concebre acuradament la col·lecta: fer-ho sobre un tema, una qüestió, fer-ho sobretot sobre la base de l'exposició temporal; no recollir indiscriminadament, sinó a partir de determinades àrees reconegudes i prioritzades. Les altres solucions es vinculen al paper de la memòria individual i col·lectiva, i la recollida de testimonis i de patrimoni immaterial, i posen en evidència el paper de les històries de vida i les trajectòries personals viscudes i la seva vinculació amb els objectes. Per a Roigé, els objectes i el que és immaterial estan destinats a produir una retroalimentació positiva.

En l'àmbit del *digiscape* el ponent va fer evident el reconeixement de les capacitats de les tecnologies del que és virtual en el sentit que ens fan interrogar i estimular per aprendre coses. En conseqüència, la valoració estaria vinculada al costat optimista de la perspectiva i se'n destacaria que el museu virtual dona suport al museu tradicional. Tot i així, encara no estariem en una plena integració del que és virtual amb l'objecte, ja que apareixerien nous problemes en aquesta relació original-còpia cada vegada més realista. Per a Roigé, el món virtual i digital, com que no depèn de cap segell oficial, planteja la perspectiva de nous competidors en el món de la interpretació d'objectes i de la cultura que es podran presentar com a museològics.

La segona ponència, dedicada a les col·leccions intensives, la va presentar Roger Canals, doctor en Antropologia i especialista en antropologia visual i religiosa, de la Universitat de Barcelona. Sobre les col·leccions

intensives, Canals va plantejar la perspectiva de la multimodalitat, la relació existent entre la creació i l'antropologia visual. Per a ell, els objectes tenen racionalitat pel fet que reflecteixen l'estructura del pensament humà. La pregunta que es planteja, en aquest sentit relacional, és com els nous paradigmes epistemològics poden produir noves formes d'aproximació al patrimoni. En aquest punt, els museus podrien contribuir a l'ontologia dels objectes.

Per a Canals, si partim de la base que el *digiscape* constitueix un conjunt de dispositius i pràctiques que condicionen diversos camps de la realitat, aleshores també sorgeix el dubte de com l'àmbit social i les relacions que hi tenim són constituïdes també pel que és digital. En un àmbit més filosòfic, la reflexió sobre el concepte de posthumanitat apunta la idea que els atributs humans es comparteixen per molts altres tipus d'éssers, la humanitat ja no és cosa dels humans; els objectes i animals, en aquesta perspectiva, serien persones i, per tant, crearien relacions. Es recupera aquí la visió, també relacional, de Roigé.

Des del punt de vista de la pràctica, Canals va plantejar que la idea d'intensivitat està relacionada amb la de potencialitat i de desig. Fer interpretació intensiva de la realitat implicaria una producció dinàmica de pràctiques i de significats. Concebre el món social en termes intensius de l'avenir voldria dir veure la societat en una tensió contínua cap allò que pot arribar a ser, cap a la seva potencialitat. En aquest punt Canals es va situar en una lògica d'entendre la realitat com a usos possibles sense tancar. Per tant, va presentar l'objecte com tot allò que pot esdevenir, totes les seves còpies i derivats, la seva relació amb altres objectes i altres éssers vivents.

Canals va exposar el contrast amb el paradigma extensiu de les col·leccions, en el sentit que implica catalogar conjunts d'objectes relacionats entre si per una sèrie de criteris, autoria, cronologia, etc., que implicaria que el punt de vista intensiu (no oposat, sinó

complementari amb l'anterior) parteix de la base que tots els objectes, sobretot aquells que utilitzem avui dia, estan entrelaçats amb multitud d'altres objectes. En aquest sentit, ensenyar un objecte implica abocar tota aquesta multiplicitat i les extensions que els són pròpies com a objectes socials.

Tornant a l'escenari digital, però ara des d'un punt de vista intensiu, Canals va posar en relleu que podria tenir un paper rellevant per la seva capacitat de replicar de manera molt fidel. La noció de rèplica implicaria entendre que la majoria dels objectes són "objectes previs", igual que les imatges, que també són majoritàriament "imatges prèvies". Cada ítem podria tenir una "agència" (produir significat i afectar els altres). En una col·lecció intensiva hi hauria una creació de nous significats i usos dels objectes. El *digiscape*, a més, comportaria el paradigma de renovació digital, cosa que confirma la idea de la potencialitat, no del que és, sinó del que pot ser.

Les ponents Elisenda Ardèvol, doctora per la Universitat Autònoma de Barcelona i coordinadora del grup de recerca interdisciplinari *Mediaciones* sobre la cultura digital, i Vanina Hofman, dissenyadora d'imatge i so per la Universidad de Buenos Aires, van presentar la que seria la darrera de les tres

ponències marc: el patrimoni immaterial del que és intangible. Des del seu punt de vista, la noció de cultura digital tindria a veure amb el procés relacionat amb les unitats d'informació que circulen a les xarxes digitals i generen continuïtats i/o discontinuïtats en les formes de la vida quotidiana. Ardèvol i Hofman van defensar el caràcter material del que és digital. En aquest sentit, en l'actualitat s'estarien creant tot de materialitats digitals que acompanyen visions del món noves i diferents. No hi hauria separació entre el que és digital, el que és material i el que és intangible.

Per a les ponents, la reflexió s'encaminava a no desvincular el que és digital (per exemple, les xarxes socials) tant dels materials que li serveixen de suport físic, com d'allò material que li dona contingut. En aquest sentit, es van referir a l'exemple dels castellers. En la declaració dels castells com a Patrimoni Cultural Immaterial de la Humanitat, els mateixos protagonistes castellers aporten documents i creativitat en línia a les xarxes socials. Aquestes mateixes xarxes socials dedicades als castellers han estat reapropiades recentment com a forma de reivindicació política en la situació actual de Catalunya.

En aquest punt de la presentació es va voler establir una relació entre les obres d'art i el



Seu Montcada del Museu Etnològic i de Cultures del Món. 2014. PEPE HERRERO. AJUNTAMENT DE BARCELONA

patrimoni immaterial amb l'exemple de Marcello Mercado, que analitza les obres del pintor Vincent van Gogh des d'un punt de vista artístic (quins colors tenia l'obra de Van Gogh en relació amb la paleta de l'ordinador?) i demostra una connexió entre l'anàlisi i la interpretació de l'obra i la seva conservació. Ara bé, les ponents van constatar que els enfocaments només digitals de l'art han perdut pes pel fet que les obres digitals s'han demostrat efímeres involuntàriament per motiu de l'obsolescència tecnològica.

Per a Ardèvol i Hofman les dicotomies entre material immaterial no ajudarien a entendre què passa dins i fora la cultura digital. La documentació hauria d'atendre, ara també, les vivències personals sobre l'obra d'art o l'objecte. Per exemple, el projecte "Capsa de sabates 2.0",<sup>6</sup> en què es combinen les fotografies personals i les històries de vida, o el mapa col·laboratiu dels sons d'Astúries.<sup>7</sup> També el memorial de l'atac terrorista a Barcelona del 17 d'agost del 2017, iniciativa que implica el Museu d'Història de la Ciutat de Barcelona (MUHBA), l'Arxiu Històric de la Ciutat de Barcelona (AHCB) i els arxivers de Catalunya, va recopilar els tuits de "no tinc por" i els guarda en un arxiu als EUA que s'anomena *Documenting the Now*, un arxiu col·laboratiu de moviment social que es desa fora del territori.

### Conclusions

La participació del Museu Etnològic i de Cultures del Món en el projecte SWICH ha suposat la integració del museu en una xarxa de museus etnogràfics i de cultures del món en l'àmbit europeu, en què s'han comparat coneixements museològic i experiències professionals que han enriquit les bones pràctiques del seu personal tècnic. Reflexionar sobre el paper dels museus etnològics europeus, sobretot en relació amb el fenomen de la diàspora a Europa (moviments de població mundials) i de les comunitats que en resulten a les ciutats europees, ha reforçat la funció social del museu i ha aportat més elements perquè el museu pugui tenir un

paper actiu davant d'aquesta diàspora a la ciutat de Barcelona, com a lloc de trobada on diferents comunitats puguin dialogar sobre la diversitat cultural i el concepte de ciutadania dins del marc europeu.

El projecte "Diàlegs amb Àfrica" es va concebre com a experiència de participació comunitària per crear i reforçar els vincles entre algunes comunitats migrants i el museu a la vegada que aprofundíem el coneixement de les col·leccions i de la seva relació intangible amb les persones que viuen a Barcelona. Humilment, hem de reconèixer que, malgrat que el museu intenta recórrer un camí juntament amb els migrants que viuen a Barcelona i que procedeixen dels països d'origen de les seves col·leccions, encara queda un llarg camí per recórrer, en el qual el diàleg i l'intercanvi honest d'idees i experiències l'ajudin a convertir-se en un museu que veritablement es pugui denominar social i participatiu.

El taller "Encara necessitem els objectes?" va aportar diverses perspectives i experiències des del rol, les funcions i el futur dels objectes i les col·leccions en els museus etnològics d'avui dia. Des d'una perspectiva general destaca l'atenció necessària que cal dedicar a la contemporaneïtat en la política d'ingrés de col·leccions, no només per superar un efecte d'arrossegament (anquilosament) en el passat, sinó per poder establir les connexions necessàries amb el present que permetin comunicar i proporcionar als museus l'interès necessari als seus usuaris i participants actuals. Les estratègies que cal desplegar per a l'entrada de col·leccions de la contemporaneïtat s'hauran de fonamentar en dues orientacions com a mínim: d'una banda, l'enfocament de campanyes ben conceptualitzades i focalitzades a temàtiques específiques que el museu vulgui incloure, emmarcades en bona part en el context de futures exposicions temporals (com fa, per exemple, el *Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée* - MUCEM); de l'altra, caldrà preveure les interrelacions dels objectes amb les vivències personals, amb les històries de

### 6

El projecte "Capsa de sabates 2.0" i la web associada <https://capsadesabates.tarragona.cat/index.php/> es mantenen en l'actualitat per salvaguardar el Servei d'Arxiu i Documentació municipal de l'Ajuntament de Tarragona. Ofereix un servei d'arxiu en línia de fotografies familiars i la possibilitat d'afegir-hi testimonis de memòria i històries relacionades amb la imatge, tot cercant construir un registre accessible de memòria col·lectiva.

### 7

El projecte "Mapa Sonoru" es va iniciar el 2009 per iniciativa de Juanjo Palacios i parteix de la base del concepte de patrimoni immaterial, però centrat en els sons i la idea de patrimoni sonor. En la pràctica disposa d'una plataforma web en la qual qualsevol persona pot participar i a la qual es poden fer aportació d'enregistraments sonors. <https://mapasonoru.com>



vida i amb l'àmbit del patrimoni immaterial. Aquesta vinculació és la que pot contextualitzar adequadament els objectes i evitar els perills d'una mala interpretació idealitzada i desencadenada pel "brutal poder d'evocació" dels objectes. Col·leccionar contemporaneïtat en la globalització no està exempt de nous perills, i caldrà vigilar de no caure en la "normalització" i el "calc" dels objectes d'un museu a un altre, però precisament l'atenció a les vivències i la construcció de la memòria col·lectiva des de la memòria individual és una de les garanties d'una aproximació que també descobreixi el que és singular i diferenciat.

En l'àmbit del *digiscape*, el que és virtual no substituirà l'objecte i aquest seguirà sent el centre del museu, però amb un rol molt diferent de com s'explica ara. El que és virtual ja té ara un paper complementari en relació amb l'objecte. Aquest paper encara pot millorar, retroalimentar i aprofundir les potencialitats de l'objecte. Per aconseguir-ho, caldrà superar alguns problemes, com la integració imperfecta objecte-digital. També caldrà superar falses dicotomies entre digital i material. Aquesta solució pot venir clarament d'incorporar una nova visió a l'extensivitat clàssica en què es cataloguen i s'estudien les col·leccions en els museus, per afegir-hi una visió intensiva de l'aproximació a les col·leccions, on el *digiscape*, el que és digital i virtual, afegix elements a la comprensió, l'estudi, la comunicació i la interpretació de l'objecte. Cal reconèixer les materialitats que hi ha en el que és digital. Una de les aportacions del que és digital és l'ampliació i la potenciació de les relacions de l'objecte amb altres objectes i també amb les persones, les seves vivències i històries de

vida. Aquesta potencialitat de relacions s'ha d'ampliar a les relacions que es poden establir entre passat, present i futur i la contemplació de les col·leccions en aquesta projecció relacional amb el futur. El *digiscape* té un paper clau, cada vegada més, en l'aproximació intensiva, i seria també el complement essencial per a la segona via de col·leccionar contemporaneïtat.

El viatge no acaba aquí. Finalitzat el projecte SWICH, els museus integrants, juntament amb dos nous museus més, continuem amb les reflexions i experiències pràctiques que s'han desenvolupat aquests quatre últims anys, al mateix temps que ampliem els temes sobre els quals cal treballar en un nou projecte anomenat "Taking Care" (Tenir cura),<sup>8</sup> també finançat per la Comissió Europea dins del programa Creative Europe. Aquest projecte explora el potencial, fins a la data poc explotat, de les històries, els coneixements i les col·leccions dels museus per pensar críticament el passat del planeta i sobre un futur en el qual la convivència social i la sostenibilitat ecològica siguin rellevants. Els temes principals de reflexió durant quatre anys més són: el concepte de cura, de coneixements ecològics, de dissenyar futurs sostenibles, de tenir cura en un món precari, i, per últim, de la preservació a la cura. En definitiva, es pretén que els museus etnogràfics i de cultures del món, a més de preservar la riquesa i la diversitat de les seves col·leccions, siguin espais de cura de les col·leccions, les persones i el planeta; àmbits de trobada, d'experimentació, d'innovació social, de creació de coneixements i habilitats, etc., on es pugui descobrir, compartir i cocrear formes diverses de conèixer i d'habitar el món. ■

8

<https://takingcareproject.eu/>  
[Última consulta: 29 octubre 2020].

## BIBLIOGRAFIA

**Celigueta, G.; Izard, G.** (2016). "Grups focals: els objectes com a connectors". Dins *Diàlegs amb Àfrica: La memòria dels objectes*. Museu de Cultures del Món (p. 10-

11). Barcelona: Institut de Cultura de Barcelona.

**Fornés, J.; Izquierdo, P.** (dir.) (2008). *Àfriques*. Barcelona: Museu d'Arqueologia de Catalunya.

**Izard, G.; Celigueta, G.** (2016). "El Museu i el projecte "Diàlegs amb Àfrica"". Dins *Diàlegs amb Àfrica. La memòria dels objectes*. Museu de Cultures del Món,

(p. 8-9). Barcelona: Institut de Cultura de Barcelona.



### Joan A. Argenter

CÀTEDRA UNESCO DE DIVERSITAT LINGÜÍSTICA I CULTURAL, INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

Catedràtic emèrit de Lingüística General a la Universitat Autònoma de Barcelona, membre de l'Institut d'Estudis Catalans i titular de la Càtedra UNESCO de Diversitat Lingüística i Cultural. Ha presidit la Secció Filològica de l'IEC (1995-2002). Professor visitant a la Universitat de Califòrnia. Àrees de recerca o docència: lingüística, poètica, sociolingüística, antropologia lingüística. Ha editat *Manual of Catalan Linguistics* (2020).

# Gènere i substitució lingüística

## Hipòtesis i etnografies



Quin és el paper de les dones en els processos de substitució lingüística?<sup>1</sup> Aquesta pregunta ha estat formulada més d'una vegada i no és clar que hagi obtingut resposta fonamentada. I és que potser està mal formulada. Que potser és raonable fer la suposició que té una resposta unívoca i que, doncs, té sentit formular-la en termes generals, quasi com qui cerca una mena d'universal sociolingüístic? Altrament, demanar-se d'antuvi el paper que

hi fan les dones i no demanar-se el dels homes pot suggerir en part una concepció que entén el paper de les dones en la vida social com una mena de terme marcat d'una oposició binària. És clar, plantejar una pregunta explícitament és plantejar l'altra implícitament. I plantejar qualsevol de les dues preguntes o totes dues presumeix que realment els homes i les dones es comporten distintament en la substitució d'una llengua en funció del gènere.

I aquí cal potser una precisió. Aquest article aplega informació d'estudis que refereixen

Rètol bilingüe alemany/hongarès a l'entrada d'Oberwart (Burgenland, Àustria) 28/05/2007. FONT:

WIKIPEDIA COMMONS. AUTOR: MIHÁLY.

### 1

Haig d'agrair els comentaris de Brauli Montoya, Joan Pujolar i Kathryn Woolard a versions preliminars d'aquest text. La responsabilitat de les afirmacions, opinions i mancances del text cal atribuir-les a l'autor.

el gènere a una distinció binària “homes/dones” i que el tracten com una categorització d'identitat. N'és una relació i en són fonts. No ha estat fins anys posteriors (dècada de 1990) que l'anàlisi de gènere s'ha centrat en la manera com es produeixen, es regeixen i s'organitzen les categories de masculinitat i feminitat mitjançant les pràctiques comunicatives. També s'ha fet manifesta la dificultat de separar la identitat de gènere d'altres identitats concurrents. I hi ha qui ha conclòs que, per aquesta i altres raons, “*la pregunta clàssica de si les dones són capdavanteres o ressagades en el canvi lingüístic, ras i curt, no té resposta*” (Gal, 2021). Tanmateix, aquelles fonts condicionen la perspectiva “tradicional” de l'article, la qual, al meu entendre, encara té sentit, malgrat la remarca precedent; al capdavall és la que adopten els estudis ressenyats.

El meu objectiu no és solament fer una presentació selectiva de conclusions o de fets i observacions que incideixen en el tema central a partir dels casos considerats. És també un intent de verificació de dues hipòtesis pertinents, que afecten la pregunta tot just evocada per Gal, amb vista a dos tipus de canvis que es produeixen en les llengües en determinades circumstàncies: el desplaçament d'una llengua per una altra (Aracil) i la variació i el canvi lingüístics (Labov). Aquests canvis defineixen alhora fenòmens i paradigmes d'anàlisi distints: consideraré la hipòtesi relativa al canvi lingüístic en la mesura que pot reinterpretar-se com a aplicable a la substitució lingüística.

### La hipòtesi de l'esprint de les dones

Fa molts anys Lluís V. Aracil va publicar un article que intentava donar resposta precisament a la pregunta que encapçala aquest text, la qual no és idèntica, però es relaciona amb la tot just evocada per Gal. De fet, Aracil va formular una hipòtesi. Prou es va avançar a qualsevol crítica sobre el sentit d'una hipòtesi i la seva fonamentació empírica.<sup>2</sup> Aquesta hipòtesi s'amaga en el títol del seu article, “L'esprint de les dones”, i es resumeix en això: les dones s'incorporen més tard que els homes en el procés de substitució, però, en canvi, en surten abans —és a dir, l'acompleixen abans.<sup>3</sup>

Aracil s'interessa pels desfasaments i entén els processos històrics com a concatenacions, fetes de continuïtats i discontinuïtats. En la mesura que la substitució lingüística, doncs, és un procés històric està subjecta a aquesta concatenació dels fets. Aracil descompon la substitució en dues fases: en la primera, la població canviant esdevé bilingüe (adquireix *y*) i en la segona esdevé unilingüe (abandona *x*).<sup>4</sup> El comportament d'homes i dones és complementari en cada una d'aquestes fases:

*“la meua hipòtesi és que el bilingüisme femení comença després i s'acaba abans que el masculí. [...] en general, els homes esdevenen bilingües abans i resten bilingües més temps —mentre que, correlativament, les dones esdevenen bilingües més tard, i després esdevenen unilingües (en y) abans que els homes—. Hi ha, doncs, un doble desfasament (dis)simètric. En la bilingüització inicial, els homes s'avancen (com si safanyessin)*

**Paraules clau:** substitució lingüística, gènere, innovació i conservació, xarxes socials, repertori lingüístic  
**Palabras clave:** substitució lingüística, género, innovación y conservación, redes sociales, repertorio lingüístico  
**Key words:** language shift, gender, innovation and conservation, social networks, linguistic repertoire

#### 2

*“La significació i la justificació d'una hipòtesi —la seva valor com a hipòtesi— són prèvies a les conclusions de la investigació empírica.”* (p. 212). És a dir, la hipòtesi és un instrument heurístic i té valor en la mesura que és intel·ligible i contribueix a la comprensió dels fets. Ara bé, tota hipòtesi agraeix ser contrastada amb fets específics.

#### 3

La meua expressió és prou matissada: la tria dels verbs hi ajuda. Ara, tot seguit veurem que referir-se a la substitució és una manera de dir-ho a l'engròs, sense primfilar.

#### 4

Diem que *y* és una llengua dominant i *x* una llengua recessiva. La llengua *y* empeny *x* contra el racó i la desplaça.

El rol de les dones en la substitució lingüística és examinat a la llum de troballes d'estudis de cas i d'hipòtesis formulades sobre el caràcter capdavanter o retardatori de les dones en la substitució (Aracil) i en el canvi lingüístics (Labov). No es pot concloure cap generalització definitiva al respecte, llevat de la seva rellevància. Cal abordar la qüestió a través de l'estudi etnogràfic de comunitats locals, amb les limitacions predictives i la profunditat interpretativa que l'etnografia hi aporta. Emergeixen altres aspectes relatius a la variació de gènere en la reproducció lingüística.

*El rol de las mujeres en la substitución lingüística es examinado a la luz de los hallazgos de estudios de caso y de hipótesis que se han formulado sobre si las mujeres se avanzan o se rezagan en la substitución lingüística (Aracil) y en el cambio lingüístico (Labov). No se puede concluir ninguna generalización definitiva al respecto, salvo su relevancia. Es preciso abordar la cuestión a través del estudio etnográfico de comunidades locales, con las limitaciones predictivas y la profundidad interpretativa que aporta la etnografía. Asimismo, emergen otros aspectos relativos a la variación de género en la reproducción lingüística.*

The role of women in language shift is examined in light of findings from case studies and hypotheses formulated about the leading or delaying role of women in language shift (Aracil) and linguistic change (Labov). No definitive generalization can be concluded in this regard, except for its relevance. The issue must be addressed through the ethnographic study of local communities, with the predictive limitations and interpretive insight that ethnography brings to it. Also, other aspects related to gender variation emerge in linguistic reproduction.

*i les dones es ressaguen (com si fossin remises). I inversament: en la unilingüització final, les dones s'avancen (com si s'impacientessin) i els homes es retarden (com si ronsegessin). Tot plegat vol dir una cosa molt simple: que l'etapa bilingüe és més breu en les dones que en els homes —perquè hi entren després i n'ixen abans—. El fet significatiu és que, encara que aquest bilingüisme sigui en tot cas transitori, el dels homes és relativament estable o persistent (crònic si voleu), mentre que el de les dones és relativament inestable o fugaç (agut, si voleu).” (Aracil, 1983: 210)*

Suposem que la hipòtesi d'Aracil és significativa i intel·ligible i coherent amb altres patrons de comportament social que marquen diferències de gènere en societats “modernes”. La qüestió és si és universalment vàlida. L'autor també preveu aquesta objecció i afirma, d'una banda, que els repertoris lingüístics masculins i femenins són coherents amb els “mons” respectius i, de l'altra, que “no cal pas suposar que aqueixa diversitat sigui universal ni ‘natural’” (Aracil, 1983: 211-213).

És clar que aquesta hipòtesi assumeix l'existència de variació lingüística—o de comportament lingüístic— en funció del gènere. Estrictament, caldria començar per verificar aquesta hipòtesi subjacent. Tanmateix, quan Aracil formula la seva, ja existeix prou evidència d'aquella variació. El “sexe” havia estat identificat com una de les variables socials que intervé en variables sociolingüístiques, és a dir, que es correlaciona sistemàticament amb variables lingüístiques (al costat de la classe social, l'ètnia i l'edat).<sup>5</sup>

William Labov, sobre el qual tornaré més avall, en el seu estudi del canvi lingüístic, va cercar en quina mesura grups socials definits pel gènere són més aviat innovadors o més aviat conservadors en l'inici, propagació i previsible compleció de canvis lingüístics en curs, i va avançar alguna hipòtesi.

Aracil veu el procés històric com una concatenació de continuïtats i discontinuïtats i el títol del seu article adopta la perspectiva del

procés “de sortida”: la unilingüització. Nancy Dorian (1980a, 1980b) observa el fenomen que anomena *lag*, “ressagament, ressagar-se”, en relació amb el gaèlic escocès de la costa est de Sutherland. La perspectiva de Dorian, en canvi, se centra en la bilingüització i es refereix al retard amb què certs actors—de vegades una comunitat— s'incorporen a l'adquisició de la llengua dominant. La idea de Dorian és que a la identitat ètnica de la comunitat que estudia (“els pescadors”),<sup>6</sup> hi contribueix no solament el manteniment del gaèlic escocès, sinó també les diverses fases d'un aprenentatge “imperfecte” de l'anglès (l'accent, les interferències lèxiques i gramaticals, que són percebudes pels parlants de la llengua dominant com a identificadores dels “pescadors”, com abans ho havia estat el gaèlic), és a dir, els la dona el “retard” amb què incorporen l'anglès. En bona llei, això afecta tant la “bilingüització” com la “unilingüització”: el bilingüisme és al capdavant un procés gradual i Dorian estudia l'estat terminal de la substitució.

Si considerem ara el que recerques empíriques de caràcter qualitatiu ens ensenyen sobre el paper dels gèneres en la substitució lingüística, podem destacar una sèrie d'observacions que, d'altra banda, no es limiten al factor retardatori o precipitant del procés.<sup>7</sup>

### La tria de llengua: xarxes socials, connotacions, edat, gènere i canvi social

En la seva recerca sobre el bilingüisme hongarès/alemany i la substitució de la primera llengua per la segona en la zona fronterera austrohongaresa, en la regió austríaca de Burgenland, de parla tradicional hongaresa amb presència relativament estable de pràctiques bilingües de fa segles, Susan Gal (1979), interessada en la recerca de la variable intervinent entre els processos macrosocials i el canvi de llengua, va posar de manifest la importància de l'autopresentació del parlant, de les xarxes socials i de les significacions socials de les tries de llengua. Alhora va identificar com a factors predictius de la tria de llengua l'edat del parlant i la tipologia dels interlocutors.

### 5

Aquesta variació no era òbvia. Weinreich (1970), que estudià les relacions de “congruència” entre grups socials definits en termes no lingüístics i grups socials definits en termes lingüístics, sobre una base no quantitativa encara—precedent conceptual de la “covariació sistemàtica” que amb mètodes quantitativs estudiarà el variacionisme—, la considera “un cas rar” (Weinreich, 1970: 93). En canvi, casos com les formes masculines i femenines en yana, que havia donat a conèixer Sapir (1929), o el tabú de “l'incest lingüístic” i la consegüent “exogàmia lingüística” en tribus de la conca del riu Vaupés a l'Amazònia (Jackson, 1983) eren desconeguts o quedaven al marge d'un estudi centrat d'antuvi en les interferències. Vegeu, més avall, com el mateix Labov topa, almenys en considerar la transmissió, amb una “paradoxa” en la mesura que la variació de gènere en l'àmbit familiar sembla que contradiu el principi de la “densitat de comunicació”.

### 6

Aquestes comunitats eren descendents de població expulsada de les Terres Altes (*Highland clearances*), a conseqüència de la política agrària del Regne Unit al segle XVIII. Desplaçades del seu medi natural, es van assentar a la costa o van emigrar. A la costa van haver de trobar un nou mitjà de vida, la pesca. Estigmatitzades socialment per la població local, ho va ser també la llengua que van dur-hi: el gaèlic escocès.

### 7

Avanço la dificultat d'establir una narrativa ordenada i coherent entre recerques que segueixen aproximacions diferents a l'objecte d'estudi, les quals afecten tant concepcions com metodologies, amb l'expectativa esperançada que el lector, tanmateix, no s'hi perdi. Cal tenir en compte també que les dades corresponen a les dates de publicació o a les dates en què es realitzà el treball de camp. La situació actual pot haver canviat substancialment.

Quant a les xarxes socials —era coneguda la influència que la densitat d'una xarxa exerceix sobre l'anivellament de la conducta dels individus que la integren (Bloomfield, 1933; Blom i Gumperz, 1972; Milroy, 1980) —, Gal fa notar que el nombre i la freqüència dels contactes interpersonals són un predictor més acurat de la tria de llengua que no pas l'estatus mateix de la persona, sigui pagès o urbanita. Les xarxes socials, doncs, són molt rellevants. Gal n'identificà dos tipus, segons un índex de "pagesia" en què intervenen diversos factors: les xarxes "pageses" i les "no pageses", definides sobretot pel nombre i la freqüència de contactes amb pagesos. Com més contactes amb pagesos, major és l'ús del magiar; com menys contactes amb pagesos, major és l'ús de l'alemany. La violació de les expectatives en relació amb la tria de llengües en fa emergir les normes.<sup>8</sup> Quan una persona d'edat comenta amb els amics el comportament d'un dependent bilingüe que l'ha atès a la botiga en aquests termes: "*Aquest marrec de saltataulells m'ha contestat en alemany*" posa de manifest una norma social.

Doncs bé, Gal va observar que, per al grup d'edat més jove, la tria de llengua està relacionada amb les diferències de gènere, en contrast amb les generacions anteriors. El fet és que l'edat, la xarxa social i la tria de llengua interactuen de manera distinta en els homes i en les dones. Mentre que la tria de llengua en relació amb el grau de "pagesia" de la xarxa social és semblant en els homes i en les dones, la tria de llengua en relació amb l'edat és significativament més gran en el cas de les dones que en el dels homes. Totes les dones més joves fan servir més l'alemany que cap dels homes més joves. El paper mediador del tipus de xarxa social no hi és rellevant: les dones joves pertanyents a xarxes "pageses" no fan tries diferents de les que fan les que pertanyen a xarxes "no pageses". I la tria és esbiaixada en favor de l'alemany i en detriment de l'hongarès. Sembla que cal buscar la causa d'aquest patró de conducta en el rebuig de les dones joves envers les dures expectatives de la vida de pagès. Sigui com vulgui, aquestes dades semblen coherents

amb la idea de "l'esprint de les dones" en la unilingüització, en termes d'Aracil. Aquesta opció ha tingut un altre efecte: les dones joves rebutjaven esposos pagesos i es mulleraven amb urbanites. I aquest n'induïa encara un altre: la necessària exogàmia dels joves pagesos, contra el que havia estat l'habitud tradicional. Això havia de tenir un impacte en l'afebliment de la densitat de les xarxes i, doncs, en l'avenç de la substitució de la llengua.

### Les dones: conservadores o innovadores? Norma, estigma i una (altra) paradoxa<sup>9</sup>

William Labov (1990) i els seus col·legues d'escola estudien el canvi lingüístic en diverses urbs des del punt de vista de les variables sociolingüístiques a l'ús. Atès que hom pot concebre la correlació entre la tria de llengua (variable lingüística) i grups de gènere (variable social) com una variable sociolingüística, les seves troballes poden il·luminar també el procés de canvi de llengua. Hi ha variables que són estables i n'hi ha que representen un canvi lingüístic en curs. D'altra banda, la diferència en la parla d'homes i dones és el resultat de tries lingüístiques estratègiques i socialment significatives, les quals vinculen el canvi lingüístic amb el canvi social: la innovació depèn de la diversa avaluació i implicació dels parlants en el canvi social. Labov conclou que les dones són més conservadores que els homes en els casos de variació estable, però són més innovadores en els casos de canvis lingüístics en curs, particularment si el canvi consisteix en una assimilació cap a la norma d'una elit. Les dones semblen més sensibles a aquestes normes que els homes, i més sensibles a l'estigmatització de l'ús vernacular. Aquesta conclusió —qüestionable, com veurem, en altres contextos— és coherent també amb la hipòtesi de l'esprint de les dones: aquestes es retarden en la incorporació al canvi, però el lideren en la seva compleció —ahora tenen una percepció més aguda de la norma i de l'estigmatització del parlar original.

#### 8

A diferència del gènere, la contraposició entre el camp i la ciutat dona lloc a la primera relació de "congruència" que Weinreich (1970: 89-91) posa de manifest.

#### 9

Evoco aquí la "paradoxa saussureana" i la "paradoxa de l'observador", formulades per Labov (1971: 154-155 i 1971: 171-172).

Labov introdueix una observació interessant, que té a veure amb el que anomena la “diversificació íntima” entre gèneres —pare, mare, família—, la qual desafia el conegut principi de la densitat de comunicació (Blomfield, 1933: 46-47) o la densitat de les xarxes socials (Milroy, 1980) a què ens hem referit més amunt, ja que una xarxa densa (amb molta interacció entre els membres) tendeix a minimitzar la variació. Aquesta aparent incoherència es resol si hom considera que l’infant comença a adquirir la llengua de les primeres persones que se’n fan càrrec, les quals solen ser precisament dones —la mare, l’àvia, les tietes, la dida, una cangur. La conseqüència és que l’infant està exposat als seus usos més comuns, de manera que aprendrà les formes més avançades del canvi lingüístic, predominants entre les dones. Si qui en té cura és un home, n’aprendrà les formes relativament menys avançades, predominants entre els homes. En general, doncs, la lògica d’aquesta distribució de funcions socials accelerarà l’avenç de les formes predominants entre les dones i retardarà l’avenç de les formes predominants entre els homes. I això és consistent amb el principi de densitat local. Si entenem, com hem proposat més amunt, que les variables en qüestió són dues llengües distintes, retrobem aquí un mecanisme d’acceleració del canvi de llengua induït

en últim extrem per les dones. L’observació de Labov reconeix el rol capdavanter de les dones, però no necessàriament un esprint final.

La resolució de la inconsistència a què apunta Labov entre variació de gènere i densitat de comunicació en el si familiar és significativa perquè ens mena a la consideració d’un fet al qual s’havia parat poc esment en l’estudi de la substitució lingüística: el rol dels actors que intervenen en la socialització primària dels infants. Al capdavant la substitució consisteix en la ruptura de la transmissió lingüística i en aquesta transmissió aquell procés i aquells actors són factors clau. La substitució demana en el seu estadi final l’emergència d’una generació que té com a única llengua nadiua la llengua dominant —o que ja no rep la llengua recessiva—<sup>10</sup> i cal que hi hagi hagut una socialització primària en aquella llengua.

### El “factor àvia” i el semiparlant ressaguer

Aquesta apel·lació al paper de la dona com a cuidadora i al seu protagonisme en el procés de socialització té un reflex contrari, d’al·leniment, que Dorian (2014: 87) anomena el “factor àvia” en la seva recerca sobre la pèrdua del gaèlic escocès i el contínuum de fluïdesa en comunitats terminals de l’est de

### 10

Podria donar-se el cas que no en resultés una “única llengua nadiua”, que l’abandó de la llengua recessiva per la llengua dominant coexistís amb la transmissió i el coneixement d’altres llengües —el coneixement de llengües no és un joc de suma zero.



N. Dorian a l’època en què feia el seu treball de camp (anys 1970), flanquejada pel germans Roderick i Margaret MacKay, darrers gaèlicoparlants nadius de la seva generació a Muir of Ord (Highland), nascuts al llogaret de Brae Kinkell.

FONT: NANCY C. DORIAN

Sutherland, en particular en els pobles de Brora, Embo i Golspie. Es refereix al fet que, entre els semiparlants—individus que ocupen l'extrem inferior d'aquell contínuum, els quals a penes dominen el gaèlic, per bé que en retenen una competència comunicativa—, de vegades es produeix el fenomen del “semiparlant ressaguer”, sovint una persona que ha estat pujada per un membre de dues generacions anteriors, gairebé sempre una dona. El semiparlant ressaguer és una persona que valora la llengua patrimonial, malgrat la seva estigmatització, hi ha estat exposat en una edat tendra i hi té un vincle afectiu i la voluntat d'aprendre-la bé i, per tant, la seva lleialtat lingüística frena en l'àmbit individual la substitució definitiva (Dorian, 2014: 146-155). Ara, el “factor àvia” té a veure amb el rol de certes dones en el procés i actua com a retardatori, però no es pot prendre pas com el model de comportament lingüístic induït pel comú de les dones.<sup>11</sup>

Les persones, doncs, no solament tenen relacions “horitzontals” amb els companys de generació, intrageneracionals, sinó també “verticals” o intergeneracionals. Aquestes relacions “verticals” poden explicar aspectes com la jerarquia o l'ordre en la pèrdua de categories gramaticals en la contracció formal d'una llengua en procés d'esllanguiment. Dorian observa que en el gaèlic escocès que estudia es perd el cas genitiu, mentre que es reté el vocatiu, contra el principi del “manlleu negatiu”.<sup>12</sup> En aparença, sorprèn la pèrdua d'una categoria que també té l'anglès, mentre se'n manté una que l'anglès no té. Cal deduir que no hi ha una interferència, sinó una erosió lingüística. Existeixen explicacions estructurals per a aquest fet, però n'hi ha una de no estructural: les dones grans dels poblets de Sutherland estudiats empen amb molta més freqüència que els homes tant els noms de fonts com les apel·lacions afectives en adreçar-se a un interlocutor, és a dir, en el cas vocatiu. Alhora les semiparlants interactuen freqüentment amb les dones grans i l'exposició a la seva manera de parlar pot facilitar-los-en la retenció (Dorian, 2014: 132-133).



### Reproducció cultural i substitució lingüística

L'altra qüestió que suscita la resolució de la paradoxa notada per Labov és precisament la necessitat d'estudiar la incidència del procés de socialització primària en la substitució lingüística. Aquest és un dels objectius prioritaris de l'estudi de Kulick (1992) sobre la situació a Gapun, un vilatge de la conca del Sepik, a Papua Nova Guinea, on la llengua local és el *taiap*—la llengua recessiva— i la llengua dominant és el *tok pisin*, oficial de l'Estat. Les pràctiques lingüístiques associades a la socialització primària són molt rellevants, però el fenomen subjacent ho és més i en aparença és paradoxal: es tracta de la reproducció d'un patró cultural propi, la qual, cosa estranya, contribueix a la substitució lingüística. Reproducció cultural i reproducció lingüística no van plegades.<sup>13</sup>

La identitat cultural de la gent de Gapun es basa en la combinació de dos patrons culturals de conducta, anomenats *save* i *hed*, que nosaltres podríem traduir, salvant les distàncies i la interpretació pertinent, com “seny” (enteniment, coneixement) i “rauxa”. La persona posseeix *save* i *hed*: el primer, *save*, connota una actitud social curosa envers el col·lectiu, cooperativa, i també la masculinitat—perquè és un tret característicament associat amb els homes enfront de les dones—, el comportament

Vilatjans solaçant-se a Gapun (1986). FONT: DON KULICK.

#### 11

En les meves recerques a l'Alguer he detectat el fenomen (Argenter, 2013).

#### 12

Amb aquesta etiqueta o amb d'altres es designa el supòsit segons el qual, en el període de bilingüisme, una llengua recessiva—o simplement una llengua—perd fàcilment una distinció si no és compartida per la llengua dominant (i, en canvi, tendeix a retenir una distinció que totes dues llengües comparteixen).

#### 13

La font del que aquí s'exposa sobre Gapun i el *taiap* és, per descomptat, Kulick (1992). Part del material que segueix ha estat exposat a Argenter (2020).

adult—enfront de les criatures— i allò que és bo. El segon, *hed*, en canvi, connota una actitud individualista, la feminitat —perquè és un tret característicament associat amb les dones—, l'infantilisme (enfront d'un comportament adult) i allò que és dolent. Abans del contacte amb l'home blanc, en el període precristià, tant la rauxa com el seny s'expressaven en *taiap*. Després d'aquell contacte, noves connotacions s'incorporen a *hed* (“rauxa”) i a *save* (“seny”), respectivament, sense perdre les que ja tenien. Així, la primera vehicula valors com paganisme, endarreriment i incultura, mentre que el segon vehicula valors com cristianisme, modernitat i educació.

### Com s'ha arribat a produir aquesta situació?

Segons Kulick, la substitució lingüística en curs a Gapun és quasi de caràcter cosmològic per als seus habitants: consisteix en la integració del coneixement del *tok pisin* en un conjunt de característiques culturals que, des del seu punt de vista, constitueixen un camí cap a l'ampliació del seu *save*, el “seny” o “l'enteniment” o “el coneixement”, ampliació que li transmet l'home blanc (el cristianisme, l'escriptura, el *tok pisin*, etc.). De manera que el *tok pisin* no “substitueix” res, sinó que s'afegeix al bagatge cultural i lingüístic de la comunitat, l'amplia. El *taiap*

no és menystingut, però apareixen noves pràctiques verbals, basades en la introducció del *tok pisin* en àmbits d'ús locals rellevants, com l'oratòria o les narracions, o en l'alternança de llengua. Un constant canvi de codi de les cuidadores —una mare, però molt sovint també una germana més gran— en adreçar-se als infants, un canvi de codi esbiaixat cap al *tok pisin*, encamina la canalla cap a l'aprenentatge i l'ús de la nova llengua dominant. Els autòctons de Gapun no s'adonen del que està passant i consideren que els nens —a qui, culturalment, s'atorga autonomia personal— són uns caparruts que no volen aprendre *taiap*.

En la mesura que el *tok pisin* —introduït pels homes que havien treballat en les plantacions, que havien estat en contacte amb l'home blanc— s'associa al *save*—i, per tant, al “seny” i a la masculinitat—, i en la mesura que les dones no incorporen el *tok pisin* al seu repertori lingüístic, es creen les condicions perquè el *taiap* quedi associat al *hed*—i, per tant, a la “rauxa” i a les dones—. Aquesta situació va durar un parell o tres de dècades: les dones no van incorporar el *tok pisin* fins després de la Segona Guerra Mundial. En la mesura en què el *hed* havia quedat associat al *taiap*, els homes veien les dones com a “endarrerides” —no perquè parlessin *taiap*, sinó perquè no havien afegit el *tok pisin* al



Loch Brora. AUTOR: ANDY HAWKINS.



seu repertori, altrament multilingüe, ja que dominen altres llengües veïnes.

Atesa l'associació d'aquests dos aspectes de la identitat de Gapun amb homes i dones, respectivament, la diferència lingüística basada en el gènere es va convertir en un signe de la diferència de gèneres en ella mateixa. La reproducció del patró cultural, de la identitat de Gapun com una combinació del *save* i el *hed*, es va escindir lingüísticament: el *tok pisin* expressava el *save* i es va estendre més enllà de determinats gèneres verbals; la llengua local expressava el *hed* i es podia estendre més enllà de les dones. Com més un individu vol presentar-se com una persona de seny, més emprarà el *tok pisin*. L'escissió lingüística d'aquests dos aspectes de la identitat ha induït la ràpida intrusió del *tok pisin* en el repertori lingüístic de la comunitat, els patrons d'alternança de llengües i la interpretació d'aquesta alternança en la socialització dels infants (Kulick, 1992: 251-252).

Tot i les complexitats del cas, podríem veure-hi confirmada la hipòtesi de "l'esprint de les dones", en la mesura que la introducció del *tok pisin* és cosa dels homes, les dones s'hi incorporen més tard i el seu rol com a cuidadores dels infants, amb el sovintejat canvi de codi, indueix que els nens aprenguin la llengua de l'Estat.

### La diferenciació de codis i l'exclusió de les dones

Jane Hill va fer recerca entre comunitats nahues de la zona del volcà la Malinche, al centre de Mèxic (Hill i Hill, 1986). Aquestes comunitats parlen una mena de nàhuatl modern que anomenen *mexicano*, molt influït pel castellà. Basant-se en aquesta recerca, Hill (1987) rebutja la primera afirmació de Labov relativa al lideratge de les dones i la seva tendència a afavorir la norma d'una elit. En les comunitats es diu que les dones són sempre "menys castelles" — això és, mantenen més el nàhuatl— que els homes i això és cert en alguns aspectes dels seus usos lingüístics. Però, pel que fa

a certs usos en què predomina un purisme conscient en parlar *mexicano* i els homes eviten manlleus castells, llavors es diu que les dones són "més castelles" (o "menys *mexicanes*") que els homes.

L'autora (cf. Hill i Hill, 1986: 99 s.) identifica una diversificació de codis en aquest context: el castellà, d'una banda, i, de l'altra, diversos codis de nàhuatl, els quals es caracteritzen per una major o menor convergència amb el castellà (per una major o menor incorporació d'elements castells). Aquests codis són: el *legítim mexicano* — una forma ideal de la llengua exempta de castellanismes i que ja no parla ningú—, el "codi del poder" —obert a l'acceptació de castellanismes, una manera de parlar que evoca el poder i el prestigi del castellà i expressa autoritat local— i el "codi de la solidaritat" —més restringit quant a la freqüència de castellanismes, com a mostra de consciència i solidaritat ètniques. El codi de la solidaritat desperta sentiments de purisme, sobretot entre els homes.

Hill es planteja si cal considerar els usos lingüístics de les dones com la conseqüència de la seva exposició al castellà, com la construcció activa d'una identitat de gènere femenina o com la seva exclusió dels patrons de la conducta lingüística considerada apropiada per als homes i per als àmbits socials masculins.

No és cert, afirma, que les dones siguin resagades perquè no sàpiguen castellà. El que hi ha no és una diferència en el coneixement de la llengua dominant, sinó una diferència en l'ús i l'avaluació del sistema de codis local.

La conducta lingüística de les dones *mexicanes* mena Hill a qüestionar la creença que les dones lideren el canvi vers la norma d'una elit perquè siguin sensibles per naturalesa a aquesta mena de normes. Pel que fa al nàhuatl o *mexicano*, "res del que fan les dones és valorat pels homes". Si són més destres en castellà, violen el codi de la solidaritat; si són més destres en *mexicano*, llavors se les blasma de resagades.

En realitat, sigui quina sigui la direcció en què es moguin les dones, és probable que *no* sigui vers els usos valorats pels homes en la mateixa comunitat. Així, doncs, l'aparent “fracàs” de les dones a actuar conforme a les normes dels homes és més aviat el resultat de l'exclusió de què són objecte en relació amb aquestes normes i no pas de cap afinitat de les dones amb les normes d'una elit.

### Retòriques de la continuïtat i de la discontinuïtat

Aracil exposava una visió dels processos històrics com una concatenació de conti-



nuïtats i discontinuïtats. Hill i Hill estudien també la *retòrica* de la continuïtat i de la discontinuïtat en les comunitats nahues respecte a la substitució lingüística i la seva percepció.<sup>14</sup> D'entrada crida l'atenció que sigui més profusa la retòrica de la continuïtat que la de la discontinuïtat.<sup>15</sup> Els nadius associen la diferència i la dinàmica interlingüística a l'experiència humana de la inevitable evolució del cycle vital: les generacions, les relacions de parentiu, la joventut i la vellesa (els mexicanoparlants són “els ancestres”, “els avis”, “els pares”, “els vells”; els hispanoparlants són “els fills”, “els nens”, “el jovent”). En *mexicano* els mots corresponents incorporen el morfema que els marca com a inalienables. Hill i Hill interpreten l'aplicació d'aquesta categoria gramatical i també diverses manifestacions discursives de dones grans com una mostra de la continuïtat que els parlants perceben entre generacions que quan eren criatures parlaven el *mexicano* —com podien ser elles mateixes— i la nova generació de cri-

atures i joves que parlen predominantment castellà, del “pont” que hi volen establir: al capdavant són contemporanis, com diu Doña Hilaria. Localment es para esment més en la continuïtat generacional que en la discontinuïtat lingüística.<sup>16</sup> La llengua canvia com totes les coses canvien: és molt més important mantenir la solidaritat del grup remarcant la permanència de les relacions de parentiu i els vincles comunitaris entre persones que, d'altra banda, tenen usos lingüístics diferents, fins i tot si parlen llengües distintes, que no pas posar el focus en aquesta diferència.



### Alacant: la llengua interrompuda

Per la seva proximitat amb la situació que versemblantment Aracil devia tenir al cap en primer lloc, cal considerar un estudi etnogràfic significatiu sobre una població valenciana: Alacant (Montoya, 1996).

L'autor no ataca de manera específica la diversificació genèrica ni la hipòtesi d'Aracil, però fa algunes observacions al respecte que incideixen en totes dues qüestions. Potser cal començar per afirmar que en el procés de substitució del català al País Valencià hi ha pesat més la classe i l'estatus socials que cap altre factor (Ninyoles 1969).

Dit això, s'hi troben diferències de gènere. D'una banda, les dades demolingüístiques que expressen la distribució de gènere i d'edat (a partir dels 30 anys) dels alacantins autòctons que saben parlar català mostren una figura (Montoya, 1996: 75) en què, dels 30 als 70 anys, el coneixement del català és creixent i els homes predominen sobre les

### 14

Burke (1966) entén que el vocabulari que hom emprava crea “pantalles terminològiques” a través de les quals els humans perceben el món: són filtres conceptuals basats en l'ús de termes que, emprats conscientment o no, desvien l'atenció de certes interpretacions i l'orienten vers altres interpretacions (p. ex. *presos polítics* vs. *polítics presos*; *monàrquics* vs. *borbònics*). Unes pantalles terminològiques “uneixen” i unes altres “separen”. Amb les primeres es construeix la retòrica de la discontinuïtat (característiques inherents: *blancs*, *negres*); amb les segones, la retòrica de la continuïtat (*vells*, *joves*).

### Volcà la Malinche. Teler i teixit tradicionals.

AUTORA: JANE H. HILL (1999). COMPOSICIÓ: JACQUELINE MESSING.

### 15

Contra les expectatives i les interpretacions de les anàlisis etnogràfiques acadèmiques, més proclius a rebutjar les metàfores naturalistes i a concentrar-se en els canvis en la identitat ètnica dels individus. I el parentiu, les generacions o els grups d'edat no s'avenen a ser considerades “categories ètniques”.

### 16

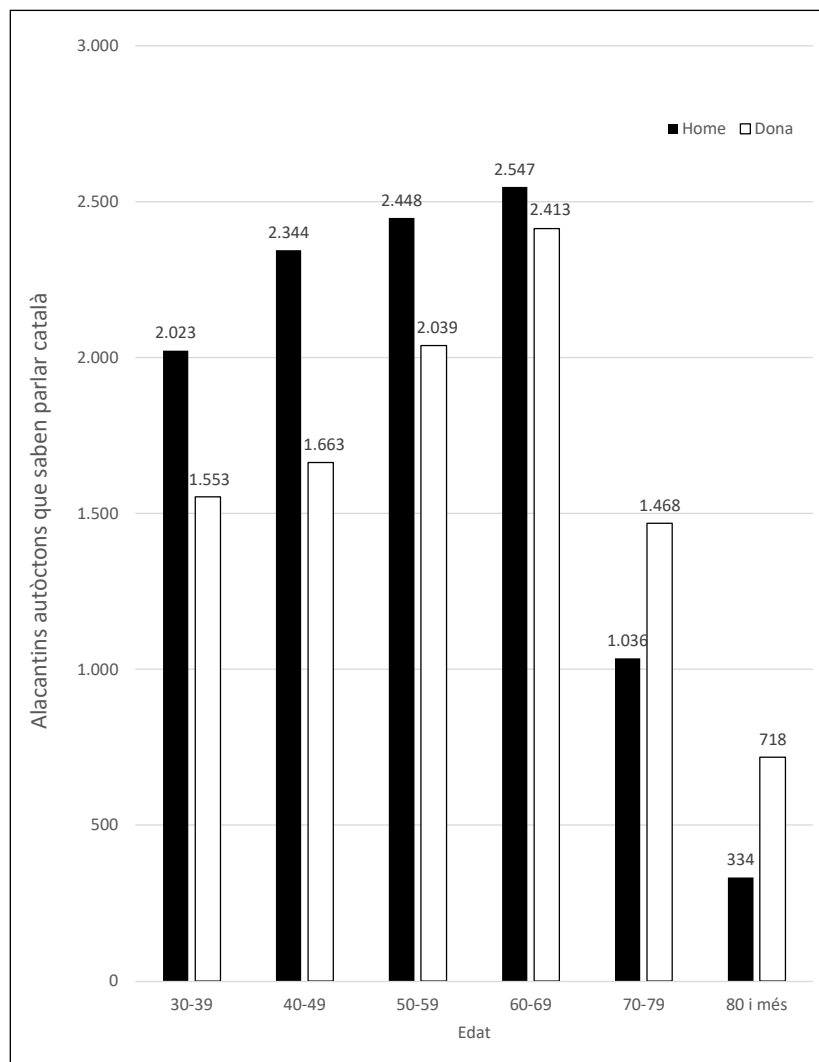
Hill i Hill proporcionen un munt d'exemples sobre la retòrica de la continuïtat. És especialment esclaiador el testimoni de Doña Hilaria (Hill i Hill, 1986: 437-440).

dones quant al domini actiu del català en cada cohort.<sup>17</sup> Aquest coneixement actiu quasi s'anivella entre els 60 i els 69 anys entre tots dos gèneres. A partir d'aquest punt el coneixement actiu del català davalla en cada cohort (70-79 i 80+) i la diferència en els grups de gènere s'inverteix. És a dir, la corba en el coneixement actiu del català és ascendent dels 30 als 59 anys en homes i dones; a partir dels 69 davalla i el coneixement actiu del català és més gran en les dones que en els homes (cens 1991). El fet significatiu, però, és que, entre les cohorts de 30 a 59, els homes avantatgen sempre les dones i entre les de 59+ són les dones les que avantatgen els homes. Si interpretem la dada “com més jove, menor el coneixement actiu del català” com un índex de substitució lingüística, el desfasament entre homes i dones dels 30 als 59—amb predomini dels homes en el coneixement actiu del català— apunta al paper capdavanter de les dones en la substitució. En sentit estricte, les dones joves són capdavanteres en la unilingüització. Altrament entre els grups de 59+ anys, les dones retenen més el català que els homes—es ressaguen en la bilingüització. Això és precisament el que prediu la hipòtesi d'Aracil.

Montoya llegeix aquesta taula en relació amb el procés de “recuperació” del català: d'acord amb l'autor,

*“De 30 anys en amunt encara trobem catalanoparlants nadius amb un català ‘recuperat’ gràcies a haver-lo pogut escoltar en alguns ambients alacantins espontanis, i és a partir dels 50 quan en trobem que l'han rebut directament dels pares.”* (Montoya, 1996: 74).

Tant les dones com els homes han estat pujats en castellà per les respectives famílies sense distinció de sexes, però en arribar a l'adolescència, mentre que molts homes recuperen el català, les dones no fan el canvi o no el fan al mateix ritme. Per això a les franges d'edat en què els dos sexes estan igualats quant a supervivència, hi ha sempre més homes. Aquest patró de conducta es reitera en els dos primers censos (1986 i



1991). La interpretació de les dades, segons Montoya, és que, mentre que molts homes recuperen el català perquè ells es poden permetre dir exabruptes i parlar en llengües “brutes” (*sic*), elles, per la necessitat de guardar les aparences que els imposa la condició femenina, no s'ho poden permetre (també Montoya i Mas, 2011: 311-312). Aquí tenim una interpretació laboviana del fenomen del canvi, en el qual l'actitud de les dones envers la llengua de l'elit i l'estigmatització de la llengua vernacular seria determinant.

Paga la pena de considerar altres observacions que trobem en la recerca etnogràfica de Montoya.

En el següent passatge, les dones són explícitament considerades com a “capdavan-

**Distribució per sexe i per grups d'edat a partir dels 30 anys dels alacantins autòctons que saben parlar català. (Cens de Població de 1991).**

FONT: BRAULI MONTOYA (1996: P.75).

## 17

De 30 anys en amunt es tracta del que Montoya anomena “parlants naturals” —parlants que havien rebut el català dels pares o que hi havien estat exposats freqüentment i l'havien “recuperat” —, per oposició als que, de 30 anys en avall, podien haver après el català a l'escola.

teres” de la ruptura de la transmissió de la llengua:

*“A l’altre cantó, les dones —sempre ‘capdavanteres’ involuntàries en la interrupció de la transmissió del català— s’han mostrat més reticents a recuperar-lo com a segona llengua...”* (Montoya, 1996: 116).

Tanmateix, caldria demanar-se exactament on se situa “la interrupció de la transmissió del català” en l’esquema difàsic d’Aracil: en la bilingüització? En la unilingüització? En aparença, aquest “concatenament” difàsic és independent de la interrupció de la transmissió lingüística en ella mateixa. Aracil equipara la compleció de la unilingüització —d’homes i dones— i la compleció de la substitució —i, en un cert sentit, no li falta raó. Ara, si bé no hi ha dubte que la substitució comença per la bilingüització, no necessàriament “es completa” en la unilingüització de les dones —i els homes— bilingües. Aquesta és la generació canviant. La substitució es completa realment en aquella interrupció i, per tant, en l’emergència d’una nova generació de parlants nadius de la llengua dominant. Ells clouen la discontinuïtat a què al·ludeix Aracil, en són la terminació, almenys des d’un punt de vista analític. Malgrat la meua digressió, Aracil, conscient de la totalitat del procés, el descriu de manera conceptualment impecable en aquests termes:<sup>18</sup>

*“En primer lloc, cal adquirir l’idioma y. El canvi següent és la seva col·loquialització, que es produeix a mesura que el seu ús esdevé més i més freqüent i ordinari. És quan y ha esdevingut col·loquial que pot esdevenir plenament vernacle —és a dir: natiu i, per consegüent, propi i primari—. En efecte: la nativització és el canvi següent, que ocorre entre generacions consecutives —quan els pares transmeten llur idioma secundari als fills com a idioma primari—. Aquesta transposició és, de fet, el punt més crucial de tot el llarg procés. La seva segona meitat és aproximadament la imatge invertida de la primera. L’idioma x esdevé més i més rar i especial fins que és abandonat.”*

Com escriu Dorian (2014: 169): *“Arribat en un punt crític, el grup subordinat sembla que abandoni sobtadament la seva llengua patrimonial i passi a usar exclusivament la llengua dominant”* —“fa el tomb” (*tip*, en termes de l’autora). En canvi, si es mira enrere, la sobtadesa s’esvaeix, ja que tot plegat és el resultat d’un llarg procés. Això fa pensar com és d’habitual que els afectats no adquireixin consciència del que està passant fins a les acaballes o fins a aquell punt de no retorn.

De fet, si es mira enrere, d’acord amb Ninyoles (1969) i Montoya i Mas (2011), la substitució lingüística al País Valencià s’inicià ja als segles xvi i xvii amb la bilingüització de l’aristocràcia, la qual més tard abandonà la llengua patrimonial. A mitjan segle xviii, una incipient i innovadora burgesia va mantenir-la com a llengua de la llar, però el procés de substitució continuà i s’expandí “cap avall” entre la classe mitjana durant el segle xix. A mitjan segle xx la disrupció lingüística es generalitzà, especialment en les àrees urbanes (Montoya, 1996: 40). Per a una reconstrucció i exposició detallada i documentada del procés històric, amb les especificitats demogràfiques, sociològiques i geogràfiques, cf. Montoya i Mas (2011: 53-123).

L’estudi de Montoya encara ens aporta més dades sobre la conducta de les dones en la substitució. Entre les observacions deduïdes de la recerca etnogràfica destaquem el fet que *“moltes dones saben parlar el català, però no l’usen mai”* (Montoya 1996: 80). És el que podríem anomenar el caràcter “dorment” del català de les dones o, si voleu, la seva “invisibilització” com a catalanoparlants en les seves xarxes de relació social, fins i tot familiars, fins al punt que *“passen desapercbudes”* com a tals i *“apareixen com a castellanoparlants”* —àdhuc per als més pròxims— (Montoya, 1996: 80-81).

Un altre aspecte significatiu és el que està vinculat a la fluïdesa en l’ús del català i a la seva qualitat. Existeix una diferència d’actitud entre homes i dones: als primers no els

## 18

En les reflexions d’Aracil preval l’exposició conceptual. Aquí no entra en mecanismes empírics particulars del procés de socialització primària de la nova generació de parlants nadius de la llengua dominant (com ho fa, en canvi, Kulick per al *taiap*).

reca de parlar un català precari, mentre que les segones són més sensibles a l'estigmatització de la llengua vulgar i al parlar esmussat: en respondre a l'entrevistador ho fan en un català més o menys "correcte" o bé en castellà. Això es dona tant en el cas de parlants pujats en català com en el cas dels que l'han recuperat com a segona llengua —sobretot homes— i n'han fet un aprenentatge imperfecte. És el que ja ha estat dit més amunt; en aquest punt les dones alacantines segueixen el patró predit per Labov i d'altres: són més sensibles a la norma —encara que no sigui la norma dels homes i el seu parlar local— i a l'estigmatització.

Altrament, quan nois que han estat pujats en castellà "recuperen" el català a l'adolescència, d'una banda es produeix, com hem vist, una adquisició "imperfecta" i, de l'altra banda, el català adquireix una "reputació de masculinitat" (Montoya, 1996: 84). Aquest fet contrasta aparentment amb la troballa de Pujolar (2001) en la seva etnografia sobre la cultura juvenil a Barcelona, segons la qual, el català apareix, en grups de joves de classe obrera, com una *veu* associada a l'autoritat —és la llengua de la vida pública oficial, de l'escola, dels mestres i de les mestres—,

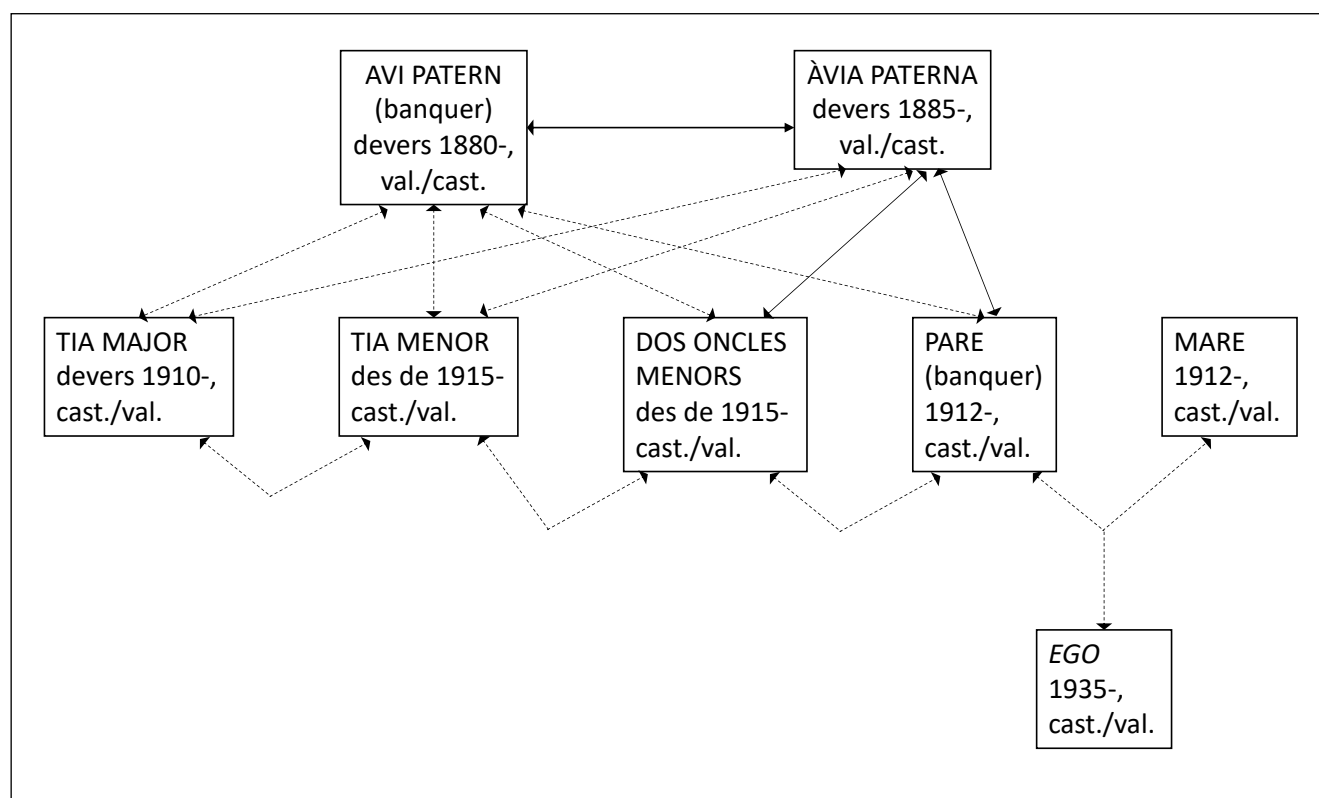
però, en ocasions, també a la no masculinitat (Pujolar, 2001: 208-209; 242-248; 306). No cal dir-ho, el context —Alacant i el País Valencià davant Barcelona i el Principat— és completament diferent i no ens referim a la llengua *per se*, sinó a les pràctiques socials en situació. Tampoc no són idèntics els fenòmens en lliça —en el cas de Barcelona, no es tracta del fet que siguin les noies les que adquireixin (no necessàriament "recuperin") el català, sinó de connotacions que emergeixen de la dinàmica social—. No es poden comparar fenòmens dispersos, però no deixa de ser un contrast significatiu, el qual evoca circumstàncies sociopolítiques diferenciades.

Un cas singular de diferenciació en la conducta d'homes i dones en la transmissió lingüística, reportat per Montoya i Mas (2011: 107-110), és el d'una família il·licitana.<sup>19</sup> Els avis d'*ego*, un matrimoni lingüísticament homogeni quant a la llengua de comunicació (català), es comporten heterogèniament quant a la llengua de transmissió als fills: *"l'avi patern transmet el castellà a tots els seus descendents, mentre que l'àvia materna transmet el valencià als fills mascles i el castellà, a les filles, independentment del moment en què hagen nascut"*.

## 19

Montoya (1996) introdueix el mètode "dels arbres de transmissió lingüística familiar de cada cas concret a fi d'arribar a la reconstrucció del procés col·lectiu", el qual reprèn a Montoya i Mas (2011: 37, d'on he extret la citació).

**Arbre de transmissió lingüística familiar d'*ego* (Eix), amb una doble escissió de la transmissió lingüística dels avis paterns (extret de Montoya i Mas 2011, p. 110)**  
[Línies contínues: cat.; línies discontinües: cast.]



Es produeix, doncs, una doble distinció en els patrons de conducta segons el gènere. D'una banda es produeix una escissió lingüística de la transmissió, per la qual, el castellà segueix una línia patrilínea, mentre que el català seguirà una línia matrilineal. Altrament, una segona escissió lingüística es produeix en la transmissió materna, ja que els fills rebran el català que perpetua la línia materna i, en canvi, les filles rebran el castellà, propi de la línia paterna. La transmissió s'ha escindit doblement no només quant a la llengua transmesa, sinó també quant al comportament de l'avi i de l'àvia. Evidentment, la diferenciació de gènere no es dona solament en el cas dels progenitors transmissors de les llengües, sinó també en la distinció induïda entre els mascles receptors d'una llengua i les femelles receptores de l'altra per la línia materna.

Aquests casos no són estranys, per bé que, comprensiblement, no reflecteixen el patró predominant de la reproducció lingüística.<sup>20</sup>

### Àmbits d'ús i espai domèstic: la "llengua de la cuina"

En la secció *Notícies* del web de la Universitat de Barcelona, Ilan Stavans (2015) explicava: "*El jiddisch és la llengua dels jueus de l'Europa de l'Est. [...] Era la llengua que parlaven les dones, els nens i els il·lustrats. La llengua de la cuina. Una barreja d'hebreu amb alemany*". Dues són les idees que s'hi combinen: d'una banda, la distribució social de la llengua i la restricció d'àmbits d'ús i, de l'altra, la mixtura o la hibridació lingüística.

En processos de substitució en distintes llengües tant els estudiosos com els parlants mateixos han emprat adés conceptes tals com "la llengua de la cuina" o similars per designar la llengua recessiva, quan n'han percebut la regressió.<sup>21</sup> A mesura que es restringeixen els àmbits d'ús i que s'encongeixen els recursos gramaticals, la llengua és arraconada cap a l'àmbit domèstic i, a la fi, reclosa a la cuina. Parlants de llengües com el buriat, el tàtar, el votiac i altres llengües ètniques no oficials de la Federació Russa, l'empren de manera

habitual en un sentit semblant al de "llengua col·loquial" (*razgovornii* en rus). En una recerca etnogràfica a Buriàtia, on el buriat és la llengua tradicional, i en el curs d'una interacció espontània a la cuina entre l'etnògrafa i una nadiua, aquesta desvia la conversa tot adreçant-se a un seu cosí present. L'etnògrafa no entén ben bé què ha dit la seva interlocutora; en canvi, el cosí d'aquesta ha esclafit a riure.<sup>22</sup> "*No ens has entès, oi? És que parlem el buriat de debò. No és com als diaris, oi? Hauries d'aprendre'l aquí, a la cuina, i així aprendries el buriat de debò.*" Aquest "buriat de debò", tanmateix, es caracteritza per l'ús de recursos procedents del rus —accent, manlleus, trets gramaticals, alternança de llengües: una mena "d'aiguabarreig lingüístic", el qual la consciència metalingüística i metapragmàtica dels parlants reconeix com a buriat autèntic— (Graber, 2017).

Segons les dades censals russes, l'any 2002 un 72 % del total de la població buriata de la Federació Russa sabien buriat. En el cens del 2010, aquest nombre havia caigut fins al 45 %. Moltes llengües ètniques s'han reclòs "a la cuina", un espai discursivament imaginat com una de les cares d'una oposició que aplega la vida privada, el treball domèstic i la competència oral en buriat, en contrast amb la vida pública, dominada per les llengües oficials, contrast que té el seu vessant emocional entre allò íntim i casolà i allò que pertany a l'arena pública i institucional.

La substitució lingüística que afecta el buriat i les llengües mencionades en els períodes soviètic tardà i postsoviètic és caracteritzada per Graber com el canvi intergeneracional de la competència alfabètica en buriat i en rus ensems vers la competència alfabètica en rus i la comprensió oral en buriat. El rus com a llengua dominant s'apropia dels àmbits públics i les llengües recessives són empeses cap "a la cuina". La cuina és l'espai domèstic on el rol de les dones esdevé prominent, a banda de ser també un espai de socialització i conversa familiar.<sup>23</sup> Si en època soviètica les dones assumien el manteniment familiar de la moral soviètica en el seu espai domèstic

### 20

He observat en famílies de la burgesia acomodada de Barcelona que els fills o filles nascuts amb anterioritat a la guerra de 1936-1939 van rebre el català dels progenitors, mentre que els fills o filles nascuts en la llarga Postguerra van rebre el castellà. Pel que fa a la "castellanització endògena" a Catalunya des d'un punt de vista etnogràfic, Boix-Fuster i Moran (2014) n'ofereixen una primera aproximació.

### 21

En català, l'expressió no sembla que sigui usada. L'expressió "llengua de la llar" —originàriament, la *llar* era al capdavall la cuina— pot aparèixer emprada per estudiosos, però és usada majoritàriament en el seu sentit recte actual i, sobretot avui, en contraposició a la llengua apresada a l'escola, formalment, en especial amb referència als immigrants, en el context de la "normalització lingüística" o capgirament de la substitució. En maltès es documenta "la llengua de la cuina i del taller". Curiosament, a l'Algier "el taller" —els oficis, inclosa la marineria— és un àmbit de manteniment del català i de retenció del lèxic tradicional (Simon, 2013).

### 22

Roman Jakobson deia sorneguer que es coneix un estranger perquè és aquella persona que no sap riure quan tothom ho fa davant d'un acudit nadiu i és capaç de riure quan els interlocutors nadius no ho fan i parlen seriosament. Ell es referia al desconeixement o coneixement insegur en l'ús d'una llengua que no és la pròpia (un afer gramatical) —o al capdavall a la manca de competència comunicativa (un afer pragmàtic)—. En realitat, allò que havien intercanviat la locutora buriata i el seu cosí era en efecte un acudit, basat precisament en el joc d'influències interlingüístiques que l'etnògrafa no podia captar tot d'una —malgrat l'anàlisi que després en fa— (Graber, 2017).

### 23

No cal dir que això no significa que les dones no participin, és clar, en la vida pública.

més significat, ara hi assumeixen la preservació de la llengua davant un futur incert, potser improbable. Figuradament, des d'un espai domèstic connotat quant al gènere, les dones exerceixen de contrafort real a la pressió substitutòria de la llengua dominant.

Així, doncs, les dones esdevenen un factor de contenció de la substitució o, alternativament, podria interpretar-se que són o podrien ser capdavanteres en un eventual procés de revitalització de la llengua tradicional. Ni la hipòtesi d'Aracil ni la de Labov s'adiuen amb aquesta situació.

també de societats per a les quals no se'n pretenia explícitament la validesa. També comptàvem amb la deducció que es podia extreure de certes afirmacions formulades en el context de la recerca variacionista del canvi lingüístic (Labov), en concret l'al·legada sensibilitat de les dones envers la norma de l'elit i l'estigmatització de la llengua recessiva, circumstància que caldria interpretar com un motor del canvi.

Els casos estudiats menen a conclusions divergents, sigui en favor o en contra de la hipòtesi araciliana o de l'afirmació labovi-



**Cases de fusta característiques en un carrer d'Ulan-Ude, República de Buriàtia. (2007).**

FONT: KATHRYN E. GRABER.

### Conclusió

La intenció d'aquest article era de tractar la relació entre gènere i substitució lingüística en totes les dimensions identificades. Tractant-se de la substitució, la qüestió del caràcter capdavanter o retardatari de les dones en el procés és crucial. I comptàvem amb una hipòtesi formulada en el context de la sociolingüística catalana que, per bé que no verificada ni quant a l'àmbit local ni quant a la generalització per qui la va formular, constituïa una explicació plausible i intel·ligible: "l'esprint de les dones" (Aracil). El nostre interès ha estat verificar-la a partir d'estudis empírics de caràcter qualitatiu d'arreu —

ana en distintes situacions locals, la qual cosa diu molt en favor de la necessitat de fer interpretacions locals quant a fenòmens sociolingüístics específics.

Aquest recorregut per diversos casos d'arreu ens ha dut a la consideració d'altres aspectes destacats de la relació entre gènere i substitució lingüística, molt especialment aquells referits als processos de socialització —un aspecte que l'estudi tradicional de la ruptura de la transmissió lingüística intergeneracional havia obviat, en centrar-se preferentment en el resultat final. I també a l'associació de les llengües amb la feminitat o la masculi-

nitat, i a la construcció d'espais domèstics connotats quant al gènere i des dels quals les dones exerceixen el seu rol en la substitució o el manteniment d'una llengua. Fins i tot hem identificat algun cas d'escissió de la transmissió lingüística en funció del gènere de transmissors i receptors. De manera que sí que podem concloure que el gènere i la substitució es relacionen en més d'una dimensió, no solament quant al ritme del procés.

D'aquesta revisió d'estudis no es pot concloure cap generalització definitiva sobre el rol capdavanter o retardatari de cap dels gèneres en els processos de substitució, *llevat de la seva rellevància*, i que a aquesta qüestió, doncs, cal respondre-hi a través de l'estudi etnogràfic de comunitats locals, amb les limitacions predictives i la profunditat interpretativa que l'etnografia hi aporta. ■

## BIBLIOGRAFIA

- Aracil, Ll. V.** (1983). "L'esprint de les dones". Dins: *Dir la realitat* (p. 207-217). Barcelona: Edicions Països Catalans.
- Argenter, Joan A.** (2013). "Intergenerational permeability and cleavages: from parents as agents of language shift to grandparents as a source of knowledge. Catalan: a heritage language in Alghero, Sardinia". Dins: M. J. Norris et al. (ed.), *Endangered Languages beyond Boundaries: Community Connections, Collaborative Approaches, and Cross-Disciplinary Research/Langues en péril au-delà des frontières: Connexions communautaires, approches collaboratives, et recherche interdisciplinaire* (p. 150-156). Bath: Foundation for Endangered Languages.
- Argenter, Joan A.** (2020). "El canvi de codi retòric i la seva interpretació en la interacció social". <<https://catedra-unesco.espais.iec.cat/2020/04/23/44-el-canvi-de-codi-retoric-i-la-seva-interpretacio-en-la-interaccio-social/>>
- Blom, J. P.; Gumperz, J. J.** (1986, 1972). "Social Meaning and Linguistic Structure. Code-Switching in Norway". Dins: J. J. Gumperz; Hymes, D. H. (ed.), *Directions in Sociolinguistics. The Ethnography of Communication* (p. 407-434). Oxford: Blackwell.
- Bloomfield, L.** (1933). *Language*. Nova York: Holt.
- Boix-Fuster, E.; Moran Ocerinjuregui, J.** (2014). "La castellanització de la població d'origen autòcton a la Catalunya contemporània", *Llengua, Societat i Comunicació*, 12, 43-52.
- Burke, K.** (1966). *Language as Symbolic Action*. Berkeley/Los Angeles: The University of California Press.
- Dorian, N. C.** (1980a). "Language shift in community and individual: The phenomenon of the laggard semi-speaker", *International Journal of the Sociology of Language*, 25, 85-94.
- Dorian, N. C.** (1980b). "Linguistic lag as an ethnic marker", *Language in Society*, 9, 33-41.
- Dorian, N. C.** (2014). *Small-Language Fates and Prospects. Lessons of Persistence and Change from Endangered Languages. Collected Essays*. Leiden/Boston: Brill.
- Gal, S.** (1979). *Language Shift. Social Determinants of Linguistic Change in Bilingual Austria*. Nova York: Academic Press.
- Gal, S.** (2021). "From gendered language to the discourse of far right politics". <<https://catedra-unesco.espais.iec.cat/2021/01/12/52-del-llenguatge-amb-perspectiva-de-gènere-al-discurs-de-la-política-dextrema-dreta>>
- Graber, K. E.** (2017). "The Kitchen, the Cat, and the Table: Domestic Affairs in Minority-Language Politics", *Journal of Linguistic Anthropology*, 27, 151-170.
- Hill, J. H.** (1987). "Women's speech in modern mexicano". Dins: S. U. Philips; S. Steele; C. Tanz (ed.), *Language, Gender, and Sex in Comparative Perspective* (p. 121-160). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, J. H.; Hill, K.** (1986). *Speaking Mexicano. Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- Jackson, J.** (1983). *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Nova York: Cambridge University Press.
- Kulick, D.** (1992). *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self and Syncretism in a Papuan New Guinean Village*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Labov, W.** (1971). "The study of language in its social context". Dins: J. A. Fishman (ed.), *Advances in the Sociology of Language I* (p. 152-216). La Haia/Paris: Mouton.
- Labov, W.** (1990). "The intersection of sex and social class in the course of linguistic change", *Language Variation and Change*, 2, 205-254.
- Milroy, L.** (1980). *Language and Social Networks*. Oxford: Blackwell.
- Montoya, B.** (1996). *Alacant: la llengua interrompuda*. València: Denes.
- Montoya, B.; Mas, A.** (2011). *La transmissió familiar del valencià*. València: Acadèmia Valenciana de la Llengua.
- Ninyoles, R. Ll.** (1969). *Conflicte lingüístic valencià*. València: Edicions 3 i 4.
- Pujolar, J.** (2001). *Gender, Heteroglossia and Power. A Sociolinguistic Study of Youth Culture*. Berlin/Nova York: Mouton De Gruyter.
- Sapir, E.** ([1929] 1949) "Male and Female Forms of Speech in Yana". Dins D. G. Mandelbaum (ed.), *The Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality* (p. 206-224). Berkeley/Los Angeles: University of California.
- Simon, S.** (2013). "'Parole che dicono tutta una frase' - Fachtermini im Handwerk und sektorenspezifische Kommunikation als Domänen der Spracherhaltung in L'Alguer (Sardinien)". Dins: U. Hoinkes (ed.), *Die kleineren Sprachen in der Romania* (p. 207-234). Frankfurt: Lang.
- Stavans, I.** (2015). "Tota llengua en formació ha passat per un estadi similar a l'"spanglish"". Entrevistes. *Notícies*. Web Universitat de Barcelona: <[https://www.ub.edu/web/ub/es/menu\\_eines/noticies/2015/entrevistes/stavans\\_ijan.html](https://www.ub.edu/web/ub/es/menu_eines/noticies/2015/entrevistes/stavans_ijan.html)> (15/06/2015) [consulta: 27 novembre 2020]
- Weinreich, U.** (1970). *Languages in Contact: Findings and Problems*. La Haia/Paris: Mouton.





### F. Xavier Menéndez i Pablo

OFICINA DE PATRIMONI CULTURAL DE LA DIPUTACIÓ DE BARCELONA

Historiador, arqueòleg i museòleg. Actualment és tècnic de l'Oficina de Patrimoni Cultural de la Diputació de Barcelona. Entre altres tasques, ha exercit de conservador de museus i tècnic de patrimoni cultural de la Diputació (1986-1990; 2000-2004; 2007-2008; 2011-2020); conservador del Museu d'Arqueologia de Catalunya (1993-2000); director dels ST de Cultura a Barcelona de la Generalitat (2005-2007), i cap de la secció de

Patrimoni Cultural de l'Ajuntament de l'Hospitalet de Llobregat (2008-2011). En representació de la Federació de Municipis de Catalunya, és membre del Consell d'Administració de l'Agència Catalana del Patrimoni Cultural, i en representació del Parlament, de la CE de la Junta de Museus de Catalunya.

# El Museu Nacional d'Etnologia de Catalunya

## Relat, propostes i estat de qüestió (1980-2019)

### Introducció

L'objectiu d'aquest article és oferir un relat sobre com s'han desenvolupat els diferents intents de tractar museogràficament l'etnologia catalana, mitjançant—o no—un museu nacional, en el marc de les polítiques museístiques del país, des de la represa democràtica fins avui dia.

Així doncs, pretenem exposar i analitzar les diferents propostes que s'han plantejat sobre la qüestió en llibres blancs, plans de museus i

altres iniciatives des del mateix Departament de Cultura (DC) de la Generalitat, i fer alguna proposta de com s'hauria d'abordar la qüestió, si més no, des de la meua òptica personal.

Aquest treball es va presentar al I Congrés Català d'Antropologia (Tarragona, 31 de gener de 2020), i recupera, degudament ampliat, determinats continguts d'un treball anterior, inèdit (Menéndez, 2019).

### Escenari de partida

Des de la represa democràtica, el Govern de la Generalitat de Catalunya es va proposar bastir la política de museus de país a partir

**Paraules clau:** Plans de museus - Museus d'etnologia - Museu de Societat - Generalitat de Catalunya - Ajuntament de Barcelona

**Palabras clave:** planes de museos - museos de etnología - museo de sociedad - Generalidad de Cataluña - Ayuntamiento de Barcelona

**Keywords:** museum plans, ethnology museums, society museum, Generalitat de Catalunya, Barcelona City Council

L'article pretén analitzar les diferents propostes que hi ha hagut a Catalunya, des de la represa democràtica, entorn a la necessitat o no de crear un museu nacional dedicat a l'etnologia. S'analitzaran els diferents documents programàtics (des del *Llibre blanc dels museus* del 1984 fins al Pla de museus del 2017 vigent, passant pels propòsits de plans de museus anteriors), el marc legislatiu, i les diferents propostes que s'han generat en aquest període (el debat sobre el MNEC el 1993, la proposta de la Junta de Museus de Catalunya de l'any 2000 i el projecte del Museu de Societat de l'any 2010, que incloïa en un sol museu nacional la història, l'arqueologia i l'etnologia).

*El artículo pretende analizar las diversas propuestas que desde la recuperación democrática se han sucedido en Cataluña en torno a la necesidad o no de crear un museo nacional dedicado a la etnología. Se analizarán los diferentes documentos programáticos (desde el Libro blanco de los museos de 1984 hasta el vigente Plan de museos de 2017, pasando por los propósitos de planes de museos anteriores), el marco legislativo y las diferentes propuestas que se han generado en este período (debate sobre el MNEC en 1993, la propuesta de la Junta de Museos de Cataluña del año 2000 y el proyecto del museo de sociedad del año 2010, que incluía en un único museo nacional la historia, la arqueología y la etnología).*

This article aims to analyse the various proposals made in Catalonia since the democratic recovery, regarding whether or not there is a need to create a national museum focused on ethnology. Different sources will be analysed: 1) programmatic documents (from the White Book of Museums of 1984 to the current Plan of Museums of 2017, examining the purposes of previous museum plans), 2) the legislative framework, and 3) the various proposals made in this period (the debate on the MNEC in 1993, the proposal of the Junta de Museus de Catalunya in 2000 and the Museum of Society project in 2010, which intend to include history, archaeology and ethnology in a single national museum).

dels museus nacionals, d'una banda, i a partir dels museus comarcals, de l'altra.

La desfeta del 1939 havia comportat el desmantellament de les polítiques de patrimoni de l'Ajuntament de Barcelona i la Generalitat republicana dels anys trenta, hereves de la Mancomunitat de Catalunya i iniciades per la Junta de Museus de Barcelona (JMB), creada el 1907 per l'Ajuntament de Barcelona i la Diputació de Barcelona. Així, el nou ordre franquista, un cop dissolta la Generalitat, va “repartir” les grans institucions museístiques de la capital catalana entre l'Ajuntament i la Diputació de Barcelona sense tenir en compte l'origen de les col·leccions.

Els museus d'art i els de ciències naturals van quedar en mans de l'Ajuntament. El Museu Arqueològic de Barcelona (Empúries inclosa), així com el Museu Marítim de Barcelona, van quedar en mans de la Diputació.

Els fons d'etnologia també van quedar en mans de l'Ajuntament. El 1934, en el marc de la Generalitat republicana i sota el paraigua de la JMB, Joaquim Folch i Torres havia proposat la creació del Museu d'Art Popular al Poble Espanyol. En paral·lel, Pere Bosch Gimpera havia creat una secció d'etnologia dins del Museu Arqueològic de Catalunya. El director de la secció va ser Lluís Pericot, i el seu conservador, Joan Amades. (D. A., 2000).

Les propostes de bastir un museu d'etnografia venien de molt abans. El 1889, Eduard Toda proposa un museu etnogràfic que abastaria els antics territoris de la Corona d'Aragó. El 1916, l'Arxiu d'Etnologia i Folklore de Catalunya (AEFC) i el Centre Excursionista de Catalunya (CEC) proposen un museu etnogràfic de Catalunya. El 1918 Eugeni d'Ors proposava a l'Assemblea de Parlamentaris de la Mancomunitat de Catalunya crear un Museu General d'Etnografia de Catalunya, a partir de la proposta de la AEFC. D'altra banda, l'Associació d'Amics del Folklore de Catalunya impulsava, els anys trenta, el Museu Folklòric de Catalunya (D. A., 2000).

Durant el franquisme van quallar a Barcelona dues antigues iniciatives, sota l'impuls del regidor barceloní Tomàs Carreras Artau i amb la participació tècnica de Ramon Violant i Simorra i August Panyella: el Museu d'Arts i Tradicions Populares, al poble Espanyol—que conservava col·leccions catalanes i hispàniques— i el Museu Etnològic de Barcelona—nodrit principalment amb col·leccions colonials i “exòtiques” (D. A., 2000).

Així, el Museu Etnològic de Barcelona, ubicat a Montjuïc, era el producte de la confluència entre el Museu Etnològic i Colonial creat el 1949, que agrupava les col·leccions “exòtiques” adquirides en campanyes i missions a l'Àfrica, Àsia, Sud-amèrica i Oceania, i el Museu d'Indústries i Arts Populares, creat el 1942 al Poble Espanyol de Montjuïc a partir dels fons de la secció etnogràfica de l'antic Museu d'Arqueologia. Aquest darrer centre aplegava principalment col·leccions catalanes, però a partir dels anys seixanta es va ampliar amb col·leccions de tota la península Ibèrica. El 1962 els dos museus s'unifiquen (en el Museu Etnològic de Barcelona) i el 1982 es tornen a separar, amb dos centres operatius, el Museu Etnològic (amb seu al nou edifici inaugurat el 1973 a Montjuïc) i el Museu d'Arts, Indústries i Tradicions Populares, al Poble Espanyol. El 1999 es tornen a unificar (Fornés, 2007: 151-153).

Amb la normalització democràtica, es va instal·lar a Catalunya una dualitat política que va marcar durant molts anys la política museística del país. Mentre la Generalitat, el 1980, va quedar en mans del centre-dreta nacionalista (CiU), l'Ajuntament de Barcelona, la Diputació de Barcelona i les principals ciutats catalanes havien passat a ser governades, des del 1979, per les esquerres. Per tant, els grans museus de capitalitat estaven sota el control de l'esquerra, que va mantenir un llarg enfrontament polític i institucional amb el Govern de CiU per la titularitat dels museus esmentats.

Però la Generalitat de Catalunya havia de bastir la política de museus del país, i el seu

full de ruta, seguint les directrius del Congrés de Cultura Catalana del 1977, era fer-ho a partir dels museus nacionals. Però en aquell moment no gestionava cap museu. I els grans museus que havien de ser els pinyols dels futurs museus nacionals no eren de la seva titularitat.

La dualitat política resultant (CiU al govern català i les esquerres al món local) va provocar un escenari de confrontació i descoordinació institucional que va caracteritzar els 23 anys del *pujolisme* (1980-2003), però, sobretot, els seus primers deu anys (1980-1990). Aquesta dualitat va tenir una repercussió indiscutible en les polítiques de museus i patrimoni, i en la vertebració del sistema museístic català.

Els desacords eren, principalment, procedimentals, no de fons, però precisament per això eren de gran calat polític. Els partits governants a l'Ajuntament i a la Diputació de Barcelona no eren contraris al fet que els grans museus heretats de la dictadura es convertissin en museus nacionals liderats per la Generalitat, però ho volien fer a través de l'acord amb la Generalitat (com finalment es va fer), no a través de la imposició unilateral, que era la via que el Govern va intentar i que les entitats locals esmentades consideraven inacceptable (a més d'il·legal) perquè vulnerava l'autonomia municipal (Menéndez, 2019).

### Les primeres propostes d'ordenació dels museus catalans

#### El primer Projecte de llei de museus (1983)

El 1983, el Govern porta al Parlament el primer Projecte de llei de museus. Segueix en part les orientacions que s'estan definint en el *Llibre blanc dels museus de Catalunya* (publicat el 1984), que després veurem. La llei pretenia crear tres museus nacionals: el d'Arqueologia (a partir dels centres de la Diputació de Barcelona), el d'Art (a partir dels centres de l'Ajuntament de Barcelona) i el de Ciència i Tècnica (que la Generalitat estava impulsant a Terrassa). No s'hi preveien

les col·leccions d'etnologia ni tampoc les ciències naturals. El conseller de Cultura del moment, Max Cahner, va portar al Parlament la proposta de creació dels tres museus sense un diàleg previ amb els seus titulars. Es pretenia crear-los per llei de manera unilateral (de fet, ja ho havia intentat, sense èxit, amb un decret, l'any 1981). La legislatura va decaure i el projecte no es va aprovar (D. A., 1992; Menéndez, 2005).

#### El Llibre blanc dels museus de Catalunya (1984)

El 1984 la Generalitat publica el *Llibre blanc dels museus de Catalunya* (Generalitat de Catalunya, 1984). És el primer Pla de museus del país. El *Llibre blanc* establia la classificació de museus següent: museus nacionals, museus comarcals, museus locals, sales d'exposicions permanents i museus monogràfics. El *Llibre blanc* proposava un sistema museístic encapçalat pels museus nacionals i crear quatre museus nacionals temàtics (Arqueologia, Art, Ciència i Tècnica i Ciències Naturals), així com un Museu Nacional Català Interdisciplinari (D. A., 1988). Un any abans, el Projecte de llei de museus de 1983 ja havia proposat crear els tres primers museus nacionals.

Com veiem, de les cinc grans disciplines museístiques tradicionals (art, arqueologia,



Portada del *Llibre blanc dels museus de Catalunya*. 1984 (Generalitat de Catalunya, 1984)

ciències naturals, ciència i tècnica i etnologia), només l'etnologia en quedava exclosa.

Ara bé, la proposta de crear el Museu Nacional Català Interdisciplinari (sens dubte, l'aportació més innovadora —i més oblidada, per desconeguda— del *Llibre blanc*) incorporava l'etnologia d'alguna manera. Es tractava d'un centre de nova creació en un nou edifici, de caire dinàmic, innovador i experimental, que presentaria una síntesi de Catalunya i que explicaria la realitat nacional de Catalunya. La proposta estava influenciada pels aires de la nova museologia que arribaven de França, que va influir molt en l'equip que estava posant les bases del sistema a Catalunya. Per tant, la mirada interdisciplinària inclouria de ben segur la vessant etnogràfica. Però aquesta proposta no es va veure mai reflectida en cap llei (ni a la Llei de museus de 1990 ni als projectes de llei de museus de 1983 i de 1987, ni en cap programa o pla de museus posterior. Part dels objectius es podrien considerar assolits amb la creació del Museu d'Història de Catalunya de l'any 1996, creat al marge de qualsevol llei, programa o pla de museus.

### Els plans de museus de l'Ajuntament de Barcelona (1979-1985)

Per la seva banda, l'Ajuntament de Barcelona publicava el 1979 el *Llibre blanc dels museus de Barcelona*. Una de les seves propostes era també la creació d'un Museu Nacional Català Interdisciplinari, que oferís una síntesi global de la història de Catalunya (una proposta molt similar a la que va formular el 1984 el *Llibre blanc* de la Generalitat).

L'Ajuntament gestionava 23 museus. Alguns depassaven l'àmbit local i provenien de les antigues col·leccions de la JMB, amb una projecció clarament nacional. Destacaven el Museu d'Art de Catalunya, el Museu d'Art Modern i el Museu d'Arts Decoratives, així com els museus de Ciències Naturals (Geologia, Zoologia, Institut Botànic). En matèria

d'etnologia, gestionava el Museu Etnològic (exòtic) a Montjuïc i el Museu d'Arts i Indústries Populars al Poble Espanyol. Eren museus que abastava molt més enllà de Barcelona. Els únics museus indiscutiblement barcelonins eren el d'Història de Barcelona, el Picasso i el Marés (aquests dos darrers a conseqüència de deixes expressos a la ciutat).

Com hem explicat més amunt, l'Ajuntament de Barcelona gestionava el Museu Etnològic de Barcelona, que aplegava els fons de l'antic Museu Etnològic i Colonial creat el 1949 i els fons del Museu d'Indústries i Arts Populars, creat al 1942 al Poble Espanyol de Montjuïc. El 1962 els dos museus es van unificar, però al 1982 es van tornar a separar. El 1973 el Museu Etnològic havia estrenat nova seu a Montjuïc. El 1999 els dos centres es tornen a unificar. L'any 2015 s'hi afegeix el Museu de les Cultures del Món.

El setembre del 1983, l'Ajuntament va encarregar un nou Pla de museus de Barcelona, en part en resposta al Projecte de llei de museus de la Generalitat, per tal de racionalitzar la seva oferta museística. Aquest Pla de museus es va publicar el 1985 amb una tapa negra; per això és conegut com el *Llibre negre dels museus* (1985). Era una proposta més aviat urbanística, en clau de rehabilitació i regeneració dels barris on s'ubicaven els centres, i deixava en segon pla els aspectes museològics i de titularitat.

Cap dels dos plans municipals (1979 i 1984) feia propostes operatives i de futur en relació amb les seves col·leccions etnogràfiques respecte a un museu etnològic de país.

L'escenari de confrontació política que hem descrit va viure una certa primavera de desgel l'any 1985, quan el conseller de Cultura Joan Rigol, que havia substituït Max Cahner el 1984, va promoure l'anomenat *Pacte cultural*. L'acord va néixer mort quan va ser sotmès a un boicot evident per part de CiU, i va acabar amb la renúncia del conseller Rigol.<sup>1</sup> Tampoc no es va arribar a plantejar el tema del Museu Nacional d'Etnologia.

### 1

Les reticències del Govern i de CDC van culminar en la no presentació de la Diputació de Tarragona a l'acte de signatura de l'Acord, fet que el va convertir en paper mullat. Vegeu Menéndez (2019) i Font (1991).

### Les lleis d'ordenació territorial i el segon Projecte de llei de museus (1987)

Després del Pacte cultural, la Generalitat decideix tornar a la política de confrontació competencial amb el territori i amb els ens locals titulars dels grans museus.

Seguint la lògica i l'esperit de les lleis d'ordenació territorial (LLOT) (1987), el Departament de Cultura, en mans del conseller Ferrer, presenta el febrer del 1987 un nou projecte de llei de museus. El projecte presentat tornava a la lògica incautadòria de la llei de Cahner de 1983. Aquesta llei tampoc es va aprovar (D. A., 1992; Menéndez, 2005).

Com l'intent anterior del 1993, es pretenia crear, de manera unilateral, tres museus nacionals: el d'Arqueologia, el d'Art, i el de Ciència i Tècnica. Cap esment, novament, a la possibilitat de crear els museus nacionals d'etnologia i de ciències naturals, unes col·leccions que, com les d'art, provenien de l'antiga JMB, que seguien també (com les d'art) en mans de l'Ajuntament de Barcelona i que tenien una clara projecció nacional i supranacional (no barcelonina).

### La Llei de museus (1990)

Amb l'aprovació de la Llei 17/1990, de museus, l'any 1990, i sota el mandat del conseller Joan Guitart (nomenat el 1988), s'inicia una època de distensió política i de lent desplegament del sistema museístic previst a la llei, amb la constitució dels museus nacionals.

Tot i que la llei no es va aprovar per consens (de fet, la llei no es va votar globalment, sinó article per article), el cert és que la llei va tirar endavant gràcies al Pacte del Nacional, l'acord entre la Generalitat i l'Ajuntament per tirar endavant el MNAC (Menéndez, 2005).

La Llei 17/1990, de museus, dissol la Xarxa de Museus Comarcals, regula els museus nacionals, que s'han de crear per llei, i, mitjançant les disposicions addicionals cor-

responents, crea tres museus nacionals: el Museu d'Art de Catalunya, el Museu d'Arqueologia de Catalunya i el Museu de la Ciència i Tècnica de Catalunya; en el cas del MNAC, amb un acord molt treballat amb l'Ajuntament de Barcelona (que es concreta amb un consorci), i en el cas del MAC, amb un acord per transferir a la Generalitat la propietat del Museu d'Arqueologia i d'Empúries, que no s'assoleix fins al 1995.

El Govern va aprofitar la mateixa llei per crear de manera immediata els tres principals museus nacionals. Per fundar altres museus nacionals calia una nova llei. Com en els projectes de llei anteriors (1983 i 1987), la Generalitat no va voler obrir el meló dels museus de ciències ni el del Museu Nacional d'Etnologia.

### L'Ajuntament de Barcelona als anys noranta. La proposta Bohigas

L'Ajuntament, en aplicació, en part, del pla dibuixat pel *Llibre negre dels museus* del 1985, va seguir gestionant els seus 23 museus (inclosos el Museu d'Art de Catalunya i el Museu d'Art Modern, que van culminar amb el MNAC, actualment consorciat amb la Generalitat).

L'any 1992, el llavors regidor de Cultura, Oriol Bohigas (que havia estat el màxim responsable de l'urbanisme municipal), va elaborar i difondre el cèlebre i estimulant informe *Gràcies i desgràcies culturals de Barcelona* (Bohigas, 1992). Tot i que és un document que analitza la política cultural de la ciutat en general, dona molta importància al sector dels museus, i es pot considerar un tercer llibre blanc de museus de Barcelona després dels de 1979 i 1985.

El "Gràcies i desgràcies" apostava pels consorcis amb la Generalitat (i eventualment amb el Ministeri) pels equipaments que superessin l'àmbit estricte de ciutat i només reconeixia com a museus "propis" (estricteament municipals) tres centres: l'MHCB —l'actual MUHBA— (ell parlava de tot l'Institut Municipal d'Història com l'únic museu estricte de ciutat), i dos museus producte

de donacions directes a la ciutat, el Museu Picasso i el Museu Marés.

Pel que fa a l'etnologia, defensava unificar els dos museus etnològics de la ciutat (que ja eren gestionats conjuntament) en un de nacional liderat per la Generalitat; també proposava unificar els museus de Zoologia i Geologia més l'Institut Botànic en un sol centre, amb el partenariat de la Generalitat.

### El debat del 1993 sobre el futur Museu Nacional d'Etnologia (MNEC)

La qüestió del futur Museu Nacional d'Etnologia (MNEC) seguia pendent d'abordar. La Generalitat no podia pagar més museus nacionals (recordem que, segons la llei, havia d'assumir el 50% de l'ordinari) i l'Ajuntament de Barcelona tampoc es va mostrar proactiu. El sector de l'antropologia i l'etnologia —més acadèmic que patrimonial— no hi va mostrar mai un gran interès. D'altra banda, es tractava de fer un museu nacional “català” i la major part dels fons eren exòtics o peninsulars. Per acabar-ho d'adobar, les competències en patrimoni etnogràfic dins el Departament de Cultura no estaven en mans de la Direcció General de Patrimoni Cultural, sinó en mans de la direcció general que s'ocupava de la Cultura Popular i Tradicional (llavors s'anomenava Centre per a la Promoció de la Cultura Popular i Tradicional de Catalunya, CPCPTC), i les relacions entre les dues direccions generals mai han estat bones.<sup>2</sup>

Amb un seminari d'experts celebrat al Palau Moja de Barcelona el 25 i 26 de març del 1993, la Direcció General del Patrimoni Cultural, amb l'Eduard Carbonell de titular, va obrir el debat sobre el futur MNEC.

Hi va haver 5 ponències i 45 intervencions d'experts. Només es van consensuar dos dels deu punts, el de missió i objectius i el de model conceptual, un text d'unes línies molt breus. S'apostava per un museu temàtic basat en les cultures i formes de vida desenvolupades a Catalunya, fet des de la perspectiva

antropològica, amb funcions museístiques interdisciplinàries, i també per un museu d'identitat, per posar en evidència la identitat catalana amb una estratègia comparativa dins l'heterogeneïtat cultural universal.

Es va generar una gran polèmica al sector, però l'experiència va ser molt frustrant, perquè els debats van derivar cap a discussions conceptuals i terminològiques (el nom del museu, etnològic o etnogràfic?; què era tradicional i què era popular; museu identitari català o de mirada universal; etc.) sense aprofundir en els aspectes patrimonials i museístics. Una gran part dels sectors acadèmics de l'antropologia van carregar contra la intenció del Departament de Cultura de crear un museu identitari català i van apostar per no fer cap museu o per fer-ne un amb vocació pluricultural, universalista, integrador, obert, plural, divers, dinàmic, mestís, no essencialista, no etnicista i sense càrrega política. Es van sentir les veus crítiques d'antropòlegs i etnògrafs com Joan Prat, Josep Maria Ferriçgla o Josep Mañà.<sup>3</sup> D'altra banda, el territori (on hi ha la major part del patrimoni etnogràfic català en multitud de petits museus) tampoc es va tenir en compte.

### La creació del Museu d'Història de Catalunya (1993-1996)

En canvi, el museu que sí que es va crear, no només al marge de la Llei de museus de 1990, sinó fora de qualsevol programa o projecte relacionat amb el sistema museístic català, va ser el Museu d'Història de Catalunya (MHC). El va crear la Generalitat, però no va ser una iniciativa del Departament de Cultura, sinó que va ser una imposició de la Presidència de la Generalitat.

El Govern va aprovar l'acord el 1993 i el Museu va obrir les portes el 1996. El projecte va ser molt polèmic. Va sorgir poc després del debat del 1993 que havia promogut la Direcció General del Patrimoni Cultural (DGPC) de crear el Museu Nacional Etnològic de Catalunya i que havia fracassat. El nou museu, ara d'història, es va percebre com un nou intent de fer aquell museu nacional identitari català. Efectivament, en l'àmbit

## 2

Les dues direccions han tingut discrepàncies, al llarg dels anys, no només per la gestió dels Béns Culturals d'Interès Nacional (BCIN) i dels inventaris de patrimoni cultural (l'inventari del patrimoni etnològic el gestiona una direcció general, i la resta d'inventaris patrimonials, l'altra), sinó també per l'enfocament davant una possible llei de patrimoni immaterial; sobre com abordar determinats museus especialitzats en projecte; sobre la coordinació entre la xarxa de museus, les antenes de la xarxa de l'Observatori del Patrimoni Etnològic i Immaterial i les cases de la festa; etc.

## 3

*El País*, 3 d'abril de 1993.

polític, hi va haver controvèrsia, ja que diferents sectors ho veien com una aposta essencialista. El sector museístic també va ser molt crític amb el projecte, ja que no veia amb bons ulls bastir un nou museu —que naixia sense col·leccions— quan els museus nacionals i els museus del territori patien greus dèficits.

Curiosament, el Museu d'Història de Catalunya, el més nacional de tots, no va ser declarat mai Museu Nacional, per llei.

### La proposta de la Junta de Museus de Catalunya de l'any 2000 sobre el Museu d'Etnologia

L'any 2000, una subcomissió de la Junta de Museus de Catalunya (JMC), per encàrrec de la Direcció General de Patrimoni Cultural, va elaborar un informe sobre la creació del Museu d'Etnologia de Catalunya (MEC) (A. D., 2000).

Estava formada per Jordi Bonet, Ramon Sagués i Josep Manuel Rueda (JMC), Assumpta Esquis (CPCPTC), Àlex Farnós (Servei de Museus de la Generalitat), Joan Frigolé (UB), Carme Fauria (Ajuntament de Barcelona) i Jordi Abella (Ecomuseu de les Valls d'Àneu).

El document constata en els antecedents que el projecte de crear un museu d'etnologia o etnografia de caire nacional venia d'antic. D'altra banda, el document no parteix del debat desenvolupat el 1993 (ni l'esmenta).

El document planteja que la missió del MEC és representar la realitat cultural, és a dir, les manifestacions culturals comunes i diferenciades en el si de la societat catalana en diferents moments de la seva història i, molt especialment, en el segle XXI.

La base conceptual de la proposta és la interacció constant entre dos processos, la convergència i la diferenciació culturals. D'altra banda, la missió del museu exigiria primer considerar la complexitat social i cultural de la societat catalana actual, i situar-la després

en una perspectiva comparada amb societats properes (península Ibèrica, sud d'Europa, Magrib...).

La proposta operativa es basava en crear un sistema museístic amb components territorials, que estaria format pels museus etnològics existents (o per seccions de museus pluridisciplinaris amb col·leccions etnogràfiques importants) de Catalunya, i que estaria coordinada per una seu central amb oficines, serveis i magatzems compartits i amb sales d'exposicions temporals (no hi hauria exposició permanent). Aquest espai serviria per presentar els museus del sistema, per difondre'n els fons i per programar activitats culturals en relació amb la missió del museu. El projecte no esmentava els museus de l'Ajuntament de Barcelona de manera específica ni els donava cap paper predominant: el MEB n'era un més.

Era una proposta que considerava que el museu no era un edifici, sinó un sistema format per centres territorials federats i coordinats amb la marca MEC, amb un centre coordinador a Barcelona de format auster i amb unes polítiques coordinades de col·leccions, exposicions, documentació, recerca, difusió, etc.

El document aportava una proposta organitzativa i línies de treball sectorialitzades, així com un calendari d'implementació, més uns annexos que s'havien de desenvolupar *a posteriori*: models forans, propostes sobre l'Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) i l'Observatori sobre la Recerca Etnològica, marc jurídic i legal, criteris sobre quins museus haurien de formar part del projecte i la relació que tenien entre si (hi ha una llista de 13 museus), com també una proposta de fer un estudi exhaustiu dels museus i de les col·leccions etnològiques catalanes.

Aquesta proposta va tenir poc debat i poc impacte en el sector. Tot i així, alguns professionals, com Llorenç Prats, hi van ser crítics. Prats va difondre un document el

2000 (que va enviar a la DGPC) que, si bé es mostrava d'acord amb l'estructura territorial del museu, era extremadament crític amb el concepte de mostrar les manifestacions culturals comunes i diferenciades, en què en negava l'existència i alertava que estàvem novament davant d'una proposta essencialista i identitària en clau autòctona.<sup>4</sup>

D'altra banda, aquell mateix any 2000, una altra subcomissió de la JMC va elaborar un informe sobre la creació del Museu d'Història Natural de Catalunya (aquest era el nom proposat pel museu nacional de ciències naturals). Al contrari de la proposta sobre el MEC, es tractava d'un document molt breu i genèric, que no avançava en quins centres havien de liderar el nou museu ni es parlava dels museus del territori. El 2003, el Plenari de la JMC va tornar a aprovar genèricament la proposta de crear el Museu d'Història Natural (ja ho havia fet la comissió executiva de la JMC el 1996).

### Les propostes durant el tripartit (2003-2010).

#### El Pla de museus de 2007-2008

Com hem vist, la llei de museus obviava la creació, almenys d'entrada, de dos museus que, per lògica temàtica, també havien de ser nacionals: el Museu Nacional d'Etnologia de Catalunya (MNEC) i el Museu Nacional de Ciències Naturals. Aquest darrer estava previst en el *Llibre blanc dels museus* del 1984.

El Pacte del Tinell (l'Acord per a un Govern catalanista i d'esquerres que va donar pas al govern tripartit el 2004) preveia la constitució dels dos museus nacionals en la legislatura que s'iniciava. Com recordarem, la base patrimonial d'aquests museus residia principalment en els museus de l'Ajuntament de Barcelona.

El desembre del 2007 la DGPC va presentar el primer Pla de museus (vegeu el text a Generalitat de Catalunya, 2010).

El Pla preveu establir i tancar el mapa de museus nacionals en quatre i redefeix les

xarxes de museus nacionals, que han de penjar dels museus nacionals. Per primer cop es parla de xarxes.

Els museus nacionals són el MNAC (tot repensant la seva relació i coordinació amb el MACBA, el qual no seria, per tant, nacional) i el mNACTEC, més dos museus de nova creació: el Museu Nacional d'Història Natural (que després va adoptar el nom de Ciències Naturals), i un nou museu d'història de Ciències Socials, el Museu Nacional d'Història, Arqueologia i Etnologia (MNHAE), a partir de la fusió del MAC, l'MHC i que incorpora l'etnologia.

Les xarxes nacionals temàtiques queden sota l'impuls dels museus nacionals i serien sis, cinc de les quals de nova creació. En primer lloc, tres que dependrien del nou MNHAE i que conformarien el seu sistema: les xarxes de museus d'història local i de monuments; de museus i jaciments arqueològics, i de museus d'etnologia i ens patrimonials d'interès etnològic. Mentre no existís el nou MNHAE, la xarxa d'història penjaria de l'MHC, la d'arqueologia del MAC i la d'etnologia, sense capçalera, es posaria en marxa des de la DGPC (com així va ser). La quarta seria el Sistema del Museu Nacional d'Història Natural. La cinquena que hi havia prevista era el Sistema del MNAC, i la sisena era el Sistema del MACTEC.

El 2010 es van crear les xarxes temàtiques de museus i jaciments arqueològics (des del MAC), de museus d'història i de monuments (des de l'MHC) i de museus d'etnologia (des de la DGPC).

El debat sobre el futur museu unificat va ser molt escàs. Des de l'etnologia algunes veus alertaven que només tenia sentit incorporar-hi l'etnologia si el museu resultant combinava totes les ciències socials: història, etnologia, art i, àdhuc, la ciència i la tècnica, tot i que exceptuava del nou museu la integració dels museus ja existents d'art i arqueologia (MNAC i MAC), perquè provenien de les col·leccions històriques de la Mancomunitat i la Generalitat (Prats,

#### 4

Document inèdit. Llorenç Prats i Canals, antropòleg i professor d'antropologia social de la UB i de la UdL durant molts anys, s'ha mostrat crític, des de l'acadèmia i en el si de la Junta de Museus de Catalunya el temps que en va ser membre, amb el sistema d'articulació dels museus del país i en l'encaix de l'etnologia en aquest sistema, i en general, amb les polítiques de l'administració en relació al patrimoni etnològic. Vegeu Prats 1997 i 2007.



2007). Aquest autor defensava, per tant, un museu nacional d'història natural i un museu nacional d'història social, però mantenint el MNAC i el MAC.

Amb el primer tripartit, la Generalitat planteja a l'Ajuntament de Barcelona crear el Museu Nacional de Ciències, però no el d'Etnologia. Mentre el d'Etnologia segueix aparcat, es posa en marxa el procés de creació del Museu de Ciències mitjançant un consorci, el 2010, entre la Generalitat i l'Ajuntament. Posteriorment, el Consorci no s'ha desplegat i el Museu Nacional de Ciències, com a museu nacional, actualment no s'ha materialitzat. El projecte reunia els museus històrics de l'antiga Junta de Museus, els de Zoologia i Geologia a la Ciutadella i l'Institut i Jardí Botànic a Montjuïc. El 2011 l'Ajuntament de Barcelona inaugurava el nou Museu Blau al Fòrum. Tot i l'existència del consorci sobre el paper, és l'Ajuntament de Barcelona qui el gestiona.

### El projecte de creació del Museu d'Història, Arqueologia i Etnologia

El Pla de museus del 2007, com hem dit, proposava crear un nou museu fusionant-ne dos d'existents (el MAC i l'MHC), i incorporant-hi l'etnologia, amb la denominació provisional de Museu Nacional d'Història, Arqueologia i Etnologia. Tipològicament, els seus promotors el classificaven en la nova corrent dels "museus de societat". La premsa també el va batejar com a *Museu Catalònia*, ja que semblava que es volia agrupar en un sol centre tot el que definia la història i la identitat dels catalans.

El 2008, el Departament de Cultura del segon tripartit va encarregar la redacció del projecte a Jusèp Boya i va crear una comissió assessora.

Aquest departament perseguia crear un nou museu en un edifici de nova planta, amb un projecte arquitectònic emblemàtic i un arquitecte de prestigi, per construir a la ciutat de Barcelona (seguíem sense adonar-nos que la crisi havia arribat). Es partia de les col·leccions del MAC i es volia fer un recorregut històric

fins al segle xx. Per tant, el segon component era l'MHC. La seva seu, el Palau de Mar, tenia data de caducitat: la cessió expirava el 2019. Amb la incorporació de la tercera pota, l'etnologia, s'enterrava el vell projecte de crear un Museu Nacional d'Etnologia, que s'havia apuntat anteriorment (el 1993, el 2000, el 2004...). El projecte preveia que del nou museu en pengessin les tres xarxes temàtiques de museus corresponents: la dels museus d'història, la d'arqueologia i la d'etnologia.

La creació del nou museu va generar un intens debat en el sector, que va tenir un notable impacte als mitjans de comunicació, sobretot la qüestió de la fusió dels museus d'arqueologia i història.

Un nodrit col·lectiu d'arqueòlegs, entre d'altres, va publicar el febrer del 2008 un manifest, *SOS Museu d'Arqueologia*, en contra de la fusió entre el MAC i l'MHC, que va recollir 1.300 adhesions. Reivindicaven l'arqueologia com una ciència específica i separada i auguraven la desaparició del MAC si es creava el nou museu. Segurament el malestar del sector estava fonamentat, d'altra banda, en l'estat d'abandó i la manca de recursos del MAC. Hi va haver un segon manifest, un any després, que va tenir un suport molt menys nombrós (300 signants) i que, tot i que reiterava els arguments, va fer palès el cansament del sector.

En canvi, el debat va ser menys intens en la qüestió de l'etnologia. El sector pràcticament no es va manifestar. Tampoc no van sorgir veus que possessin en dubte el model de museu de ciències socials. Si es tractava de fer un museu de "societat", per què no posar-hi totes les ciències socials? Per què no la ciència i la tècnica? Per què no l'art? (això ja ho havia posat sobre la taula Prats, 2007). El debat públic es va focalitzar en l'arqueologia (com hem vist més amunt) i en la qüestió identitària. En els mitjans de comunicació seguia dominant el debat sobre si el Museu Catalònia havia de ser un museu que reflectís la identitat catalana o bé un centre més obert a les cultures del món,



Portada del document inicial del Pla de museus 2012-2015. 2012. (Generalitat de Catalunya, 2012)

a partir de les col·leccions existents, és a dir, el debat que es va produir l'any 1993. El Departament de Cultura va fer un esforç per legitimar el model, sobretot per justificar el concepte "museu de societat". Per això es van convocar unes jornades, el febrer del 2010, amb el títol "Museus d'Avui. Els nous museus de Societat" i se'n van publicar les actes (Alcalde, Boya, Roigé, 2010).

Aquest volum inclou un article de J. Boya (2010) en el qual s'explica la missió i els grans objectius del nou museu, que disposaria de diverses exposicions estables, tant de tipus diacrònic com sincrònic, amb una notable participació de les col·leccions del país (també les etnogràfiques) i amb una vinculació al territori mitjançant la xarxa de museus d'etnologia.

Per la meua part, em remeto a un altre treball propi en què desenvolupo una descripció del projecte i una crítica a aquest (Menéndez, 2012). En aquest treball aposto per un museu únic d'arqueologia i història [jo sostinc que totes dues disciplines formen part de la ciència històrica; que l'arqueologia pretén conèixer la història; que la història també es pot il·lustrar amb objectes, fins al segle XXI; que no hi ha cap criteri cronològic coherent per separar un museu d'arqueologia d'un

d'història, i que el Consell Internacional de Museus (ICOM) té un únic Comitè Internacional dels Museus d'Història i Arqueologia (ICMAH)]. Però també aposto per un museu propi i diferenciat d'etnologia. Jo defenso que la història i l'etnologia són dues disciplines diferents.

### El Pla de museus del 2012-2015

Després del tripartit, al 2011 arriba l'etapa de les retallades i les lleis òmnibus. Durant l'etapa Mas-Masarell, el Departament de Cultura i la Direcció General del Patrimoni Cultural presenten un nou intent de Pla de museus. Aquest pla corre en paral·lel a l'Acord Nacional de Cultura que impulsa el conseller Masarell (Generalitat de Catalunya, 2012).

L'avanç del Pla presentat el març del 2012 definia el sistema català de museus al voltant de quatre sistemes o "constel·lacions" (tal com les denominava el document) encapçalades per quatre museus nacionals: la constel·lació de l'art, al voltant del MNAC; la de l'art contemporani, al voltant del MACBA; la de les ciències naturals, al voltant del futur MNCN (Museu Nacional de Ciències Naturals), i la d'història i societat, al voltant del futur MNHC (Museu Nacional d'Història de Catalunya). Aquest darrer comportava la inclusió de l'arqueologia, la història, la

ciència i tècnica, així com l'etnologia, i, per tant, la integració en un sol centre dels actuals MAC (i MNAT), MHC i mNACTEC.

Es confirma, doncs, el projecte de creació anterior del Museu de Societat, el nou Museu Nacional d'Història de Catalunya (MNHC), a partir de l'arqueologia (MAC), la història (MHC) i l'etnologia. La novetat és que ara s'hi incorpora la ciència i la tècnica (el mNACTEC) i el seu sistema o xarxa de centres. Això comportaria que dos museus nacionals creats per llei deixarien de ser-ho, MAC i MNACTEC, per formar-ne un de nou.

Es confirmaria també el projecte de creació del nou Museu Nacional de Ciències Naturals (abans, d'Història Natural). Dos anys abans —el 2010— s'havia signat l'acord per crear el consorci entre la Generalitat i l'Ajuntament de Barcelona.

Per tant, el nou Pla continuava amb el projecte (que preveia l'anterior Pla 2009-2010 definit a l'època del conseller de Cultura Joan Manuel Tresserras) de crear el nou museu “de societat” i d'història unificant l'MHC i el MAC, amb l'etnologia, però incorporant-hi ara el mNACTEC. Aquesta possibilitat ja s'havia suggerit anteriorment (Prats, 2007).

La creació del nou museu seguia representant un repte inassumible per al Departament de Cultura a curt i mitjà termini, ja que un edifici de nova planta no era possible. Però hi havia un element afegit que cada any sumava més pressió: el 2019 acabava l'arrendament del Palau de Mar, la seu de l'MHC, per això es parlava de la data del 2019 com a data possible per a la creació del nou museu.

D'altra banda, a l'oposició d'un sector de l'arqueologia reticent a unir arqueologia i història (que hem vist més amunt), hi hem d'afegir ara les veus crítiques de l'entorn del mNACTEC que tampoc estaven d'acord a subordinar el museu a un altre de més gran i generalista, en termes de gestió (en aquest cas, no perillava la seu a Terrassa).

Del nou MNHC en dependrien subxarxes: les d'arqueologia, història, etnologia i ciència i tècnica.

Al llarg dels anys 2012, 2013 i 2014 es van anar succeint versions i documents del Pla, amb un debat escàs, atès que no es van instituir mecanismes estables d'interlocució amb el sector. Tant la Federació de Municipis de Catalunya (FMC) com l'Associació de Museòlegs de Catalunya (AMC) hi van fer suggeriments i al·legacions, que no van ser contestats formalment. Tampoc la Junta de Museus no hi va tenir gaire protagonisme.

Així doncs, el Pla inicial es va anar dotant de relat. L'arquitectura sistèmica que hem definit més amunt, amb els 4 museus nacionals i les corresponents xarxes temàtiques (més les 4 xarxes territorials) no van variar. El Pla es va anar enriquint amb altres instruments. Per exemple, des del primer moment el Pla preveia el desenvolupament de l'Agència Catalana del Patrimoni Cultural (ACdPC), creada per llei el 2011, que es posa en marxa l'1 de gener de 2014, i que gestiona directament els museus de la Generalitat, inclosos els nacionals (el MAC, el mNACTEC, l'MHC, el MNAT i el Museu d'Art de Girona). Els dos primers, que són els museus nacionals, perden la personalitat jurídica. L'Agència



Portada del document final, editat, del Pla de museus 2012-2015. *Pla de Museus de Catalunya. Document de treball 2015-2025*. 2015. (Generalitat de Catalunya, 2015)

també gestiona directament els monuments i jaciments, que deixen de ser gestionats per l'MHC i el MAC (Menéndez, Solé, 2018).

El Pla també es dota, lògicament, d'objectius estratègics. Enuncia 14 propostes estratègiques transformadores i 16 propostes embleemàtiques, una de les quals és la creació, amb una nova seu, del Museu Nacional d'Història de Catalunya.

El Pla es va publicar l'any 2015 (Generalitat de Catalunya, 2015), però no es va arribar a aplicar.

### El capteniment de l'Ajuntament de Barcelona

Mentrestant, l'Ajuntament de Barcelona seguia gestionant el Museu Etnològic de Barcelona (MEB).

De l'any 1997 al 2012, va promoure un projecte aliè i fora de programa que també va ser molt polèmic. Es tracta del Museu Barbier-Mueller d'Art Precolombí. L'any 1996 es va rehabilitar el Palau Nadal per acollir-lo; era una col·lecció privada d'art sud-americà prehistòric d'un col·leccionista suís que se cedia temporalment a la ciutat per ser exposada en un espai públic, i que es va rehabilitar amb diners públics. Aquesta aposta va ser un fracàs clamorós (un museu poc atractiu i poc visitat) i una operació molt discutible, que va ser criticada pel sector per esmerçar recursos en projectes dubtosos amb interessos econòmics privats. D'altra banda, més endavant, van sorgir dubtes sobre l'origen de part del fons, amb sospites de comerç il·legal. El 2012, després d'una intensa polèmica, l'Ajuntament no va arribar a cap acord amb la propietat per renovar la cessió i la col·lecció va retornar al seu propietari. El Palau va quedar lliure per a noves propostes museístiques.

En el mandat 2011-2015 es produeix un canvi polític rellevant: l'Ajuntament (que sempre havia estat en mans socialistes des del 1979) passa a mans de CiU, amb l'alcalde Trias al front.

En aquest nou mandat, es conceptualitza i s'executa en un temps rècord el Museu de les Cultures del Món, al carrer Montcada, que s'inaugura a principis del 2015. És una proposta nova sorgida de l'equip de govern que mostra part de la Col·lecció Folch d'etnologia (que havia adquirit l'ajuntament anterior), part de les col·leccions "exòtiques" del Museu Etnològic de Barcelona (MEB) i altres fons. Implica la remodelació de dos palaus, el Nadal (antiga seu de la col·lecció Barbier) i el del Marqués de Lió (antiga seu del Museu Tèxtil i de la Indumentària). Però no és un museu etnogràfic, sinó que adopta la metodologia dels museus d'art pel que fa a tractament de les peces. El museu és un fracàs de públic i la seva creació desencadena un fort debat als mitjans, ja que el projecte ha estat un bolet improvisat, un caprici personal i injustificat, i ha comportat una despesa que feia falta en altres museus.

En paral·lel, el MEB estava treballant en un nou projecte museogràfic (Fornés, 2013), un cop executades les obres de reparació del seu edifici per part del consistori anterior. El nou projecte del Museu de les Cultures del Món havia deixat de banda el nou projecte del MEB. A final del mandat, esclata una nova polèmica als mitjans. L'Ajuntament volia reorientar el MEB en un museu etnogràfic en clau identitària catalana. Molts experts del sector (i la mateixa direcció del museu) van objectar la proposta, i l'equip de govern va acceptar reconduir-la. El nou MEB es va inaugurar l'octubre del 2015 (ja amb Ada Colau com a alcaldessa). Poc després es va unificar la gestió del MEB i del Museu de les Cultures del Món en un sol organisme i direcció, amb el nom Museu Etnològic i de Cultures del Món.

### El Pla de museus del 2017: Museus 2030. Pla de museus de Catalunya

El setembre del 2017 es presenta un nou Pla de museus després d'un debat important i intens amb el sector, cosa que no havia passat amb els anteriors (Generalitat de Catalunya, 2017).

La nova estructuració del Sistema Català de Museus també està encapçalada pels museus

nacionals, que són quatre: el MNAC, el mNACTEC, el Museu d'Arqueologia i d'Història de Catalunya i el Museu de Ciències Naturals de Catalunya.

El futur Museu d'Arqueologia i d'Història de Catalunya (aquest és el nom que es va acordar a la versió final del Pla) inclou els actuals MHC i MAC, més l'etnologia, i ja no inclou el mNACTEC, com feia el Pla anterior.

El Pla no detalla la missió ni els objectius d'aquest museu, però és força continuista amb la proposta del museu de societat del 2010.

Les xarxes temàtiques són sis. Una és la Xarxa de Museus d'Etnologia de Catalunya (XME), que penjarà del futur museu. De moment està adscrita a l'MHC, que la impulsa. Actualment són 12 centres, un dels quals és el MEB.

La proposta vigent de nou museu topa—com en els plans anteriors— amb la manca de

seu plausible. Si fins ara no havia aconseguit trobar cap solar o edifici viable, ara, el Pla de museus del 2017 (el vigent actualment) proposa ubicar el nou museu unificat al pavelló d'Alfons XIII de la Fira, de propietat municipal, a Montjuïc, però aquesta proposta no està acordada institucionalment. Un dels elements que afegien pressió al projecte era que la concessió del Palau de Mar com a seu de l'MHC s'acabava el 2019. El 2018 l'Agència Catalana del Patrimoni Cultural (ACdPC) va negociar i obtenir una pròrroga fins al 2024, amb les mateixes condicions. És per això que recentment la DGPC ha activat la recerca d'una nova seu perquè la seu actual de l'MHC té data de caducitat. La DGPC busca altres espais al recinte firal de Montjuïc, tal com va reconèixer la consellera de Cultura el 3 de juliol del 2019 en seu parlamentària. Posteriorment, el febrer del 2020, va anunciar, també en seu parlamentària, que ja hi havia una proposta de seu al recinte firal, però no es va fer públic en quin immoble.

### Conclusions

Tots els plans de museus (2007, 2012-15 i 2017) han proposat la creació d'un nou Museu d'Arqueologia i d'Història, a partir del MAC i l'MHC, que incorpori l'etnologia.

La qüestió de la seu del nou museu d'història i arqueologia és problemàtica. S'ha aconseguit prorrogar la cessió del Palau de Mar, seu de l'MHC, que cloïa el 2019, però només fins al 2024. El Palau d'Arts Gràfiques, seu del MAC, té patologies constructives greus. Es necessita un nou emplaçament i un nou edifici, a Barcelona. No serà fàcil trobar la solució a mig termini amb la situació financera del país. En tot cas, el gran i ambiciós projecte definit l'any 2008 (i liderat per J. Boya) (Boya, 2010) és simplement irrealitzable ja que és insostenible. Hem de descartar un edifici de nova planta d'un elevat prestigi arquitectònic. L'opció que suggeria el Pla de museus (crear-lo al Palau d'Alfons XIII, amb el permís de la Fira, que en té l'usdefruit, i de l'Ajuntament, que n'és el propietari), no és



Portada del document editat del Pla de museus 2017. *Museus 2030. Pla de Museus de Catalunya. 2017.* (Generalitat de Catalunya, 2017).



factible ara per ara, ja que la rehabilitació és molt costosa i l'espai té molts pretendents.<sup>5</sup>

Personalment, soc partidari de fusionar els dos museus barcelonins (MAC i MHC) en un. La disciplina de l'arqueologia i la història, científicament parlant, és la mateixa, i així ho reconeix l'ICOM, que té un únic comitè internacional per als museus d'arqueologia i història, l'ICMAH. En canvi, en el si de l'ICOM existeix un altre comitè propi i específic per als museus d'etnologia: el Comitè Internacional per a Museus i Col·leccions de Etnografia, l'ICME.

Un museu que expliqui la història de Catalunya (de la prehistòria al segle XXI) ho ha de poder fer amb objectes i col·leccions (que van de la prehistòria al segle XXI). Tan arqueològic és un plat romà del segle II com un amb una empremta del segle XV, com una safata Pickman del segle XIX. Partim d'una col·lecció important: la del MAC (fins a la

tardoromanitat). Caldrà construir la col·lecció medieval, moderna i contemporània (l'MHC ja ho ha començat a fer, i es poden fer dipòsits de molts museus del país).

Jo no soc partidari d'incloure-hi l'etnologia. Crec en un museu nacional d'etnologia específic. No crec que afegir o interposar l'etnologia en el discurs històric (diacrònic) del nou Museu d'Arqueologia i Història sigui convenient. L'etnologia és una disciplina diferent. Jo entenc que el tractament museogràfic dels pobles i les seves cultures, pràctiques i creences, sempre en relació i en comparació amb les societats, i el paper de les col·leccions en el discurs, d'acord amb una visió cultural, antropològica i etnogràfica, empra claus, relats i mètodes diferents del discurs històric, lineal i diacrònic que necessita la ciència històrica per proporcionar coneixement i gaudi sobre l'evolució política, social i econòmica de les diferents societats, sempre amb el suport de les col·leccions adients.

**Museu Etnològic i de les Cultures del Món. Abril de 2015.** XAVIER MENÉNDEZ

##### 5

La perspectiva és interessant: pujant cap al Palau Nacional des de la plaça Espanya, tindriem el pavelló de la dreta, el Victòria Eugènia, que ampliaria el MNAC, i el de l'esquerra, l'Alfons XIII, que hostatjaria el nou museu d'història i arqueologia, amb l'etnologia. Però la Conselleria de Cultura ja ha anunciat que està treballant en altres alternatives dins el recinte firal.



Però no proposo un gran museu nacional d'etnologia a imatge dels grans museus de col·lecció com el MNAC o com el de Ciències Naturals, a partir dels fons històrics de la ciutat de Barcelona, sinó que proposo desenvolupar un discurs nacional i coordinat al territori a partir de la xarxa temàtica de museus d'etnologia, amb una seu a Barcelona, de format mitjà, que no seria el museu nacional amb la típica exposició permanent, reserves i d'altres, sinó que hauria de ser una mena d'oficina "federal" de gestió de la xarxa i del museu amb sales d'exposicions temporals per presentar a Barcelona la riquesa i la varietat del patrimoni etnològic català que tenim dispers pel territori. Així és com imagino el Museu Nacional d'Etnologia: un museu descentralitzat i territorial (Menéndez, 2002). És una proposta molt semblant a la que proposava el document de la JMC de l'any 2000.

En aquesta proposta, cal escatir l'encaix del Museu Etnològic i de Cultures del Món

actual. És un museu etnològic cosmopolita, genèric, universal, amb un missatge no específicament català, però que té unes col·leccions (provinents sobretot de l'antic Museu d'Indústries i Tradicions Populars) que han de poder confluïr i col·laborar amb el futur Museu Nacional d'Etnologia, però no n'ha de ser necessàriament el tronc principal.

El que és inqüestionable és que el sector de l'antropologia (ni des de la vessant professional ni des de l'acadèmica) ha reivindicat un museu nacional propi en la matèria. Alguns s'estranyen que a Catalunya, al contrari d'altres comunitats autònomes i d'altres estats, i tenint en compte el fort caràcter identitari d'aquest tipus de museus, no s'hagi creat un museu etnològic de caràcter nacional (Roigé, 2017: 52-53). Les raons podrien ser l'escàs interès de la disciplina antropològica catalana per la museologia (la manca de pressió del col·lectiu, al contrari d'altres disciplines), les dificultats explicatives de la identitat en un

**Museu Etnològic i de les Cultures del Món. Abril de 2015.** XAVIER MENÉNDEZ



museu i el fet que el projecte d'identitat catalana no s'hagi centrat tant en el patrimoni com en altres conceptes d'identitat (Roigé, 2017: 52-53). L'opció del Govern d'incloure l'etnologia en un museu de societat conjuntament amb l'arqueologia i la història ha estat percebuda com una opció vàlida (en l'àmbit polític i acadèmic) que, d'alguna manera, desactivava aquella por atàvica a fer un museu específic identitari. D'aquesta manera, s'ha pogut justificar acadèmicament l'aposta per un museu de societat que integrés l'etnologia (Roigé, 2007; Alcalde, Boya, Roigé, 2010; Roigé, 2017). Altres experts, tot i no descartar l'opció del museu nacional com a pal de paller dels museus de territori, accepten el projecte de museu global amb condicions i alertant que un museu tan gran i tan feixuc podria generar problemes de gestió (Fornés, 2017).

En aquest article no hem pogut fer palès com caldria la riquesa i diversitat dels museus

etnològics catalans del territori, la gran majoria de gestió local. No tenim prou espai per referir-nos-hi (vegeu, per exemple, Farnós, 2005; Rueda, 2007; Blanc, 2018;...). No són pocs els autors que destaquen que aquesta és la força i la sàvia del Museu Nacional d'Etnologia, i també molts consideren que amb la Xarxa de Museus d'Etnologia (creada l'any 2010 i coordinada pel MHC) ja no cal cap altra estructura museística nacional. És evident que el gruix del patrimoni etnològic català se situa als museus locals, i que aquests han de treballar en xarxa (ja ho fan), però una institució nacional que els aixoplugés seria imprescindible. La qüestió és: quina? El museu global de societat o el museu específic d'etnologia?. ■

**Museu Etnològic i de les Cultures del Món. Abril de 2015.** XAVIER MENÉNDEZ.



## BIBLIOGRAFIA

- Alcalde, Gabriel; Boya, Jusèp; Roigé, Xavier (ed.)** (2010). *Museus d'avui. Els nous museus de societat*. ICRPC. Llibres, 3. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.
- Blanc, Maria Teresa** (2018). *La gestió dels museus i el patrimoni en les polítiques culturals a Catalunya (1980-2018)*. Tesi doctoral. UAB. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Departament d'Art i Musicologia. Facultat de Filosofia i Lletres (director: Dr. Daniel Rico Camps).
- Boya, Jusèp** (2010). "Un museu sobre Catalunya obert a mon. El projecte del Museu Nacional d'Història, Arqueologia i Etnologia de Catalunya". Dins *ALCALDE, Gabriel; BOYA, Jusèp ; ROIGÉ, Xavier (ed.)*. *Museus d'Avui. Els nous museus de Societat* (p 135-154). ICRPC. Llibres, 3. Girona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.
- Bohigas, Oriol** (1992). *Gràcies i desgràcies Culturals de Barcelona*. Document mecanografiat.
- D.A.** (1988). "L'evolució dels museus de Catalunya". *De Museus, Quaderns de museologia i museografia*, 1: 8-33. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.
- D.A.** (1992). La Llei de museus de Catalunya. *De Museus, Quaderns de museologia i museografia*, 3: 40-42. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. (Cal destacar l'article de Raimon Carrasco "El marc competencial".)
- D.A.** (2000). "Proposta de Museu d'Etnologia de Catalunya (MEC). Document de treball". Dins *7. El Museu d'Història Natural de Catalunya i el Museu d'Etnologia de Catalunya. Treballs encaminats a la seva creació. Memòria de Gestió Museística*. Junta de Museus de Catalunya (document mecanografiat, inèdit).
- Farnós, Alex** (2005). "Els museus comarcals i supramunicipals a Catalunya: museus de territori i societat". (Dins el dossier La Llei de museus; 15 anys després) *Mnemosine. Revista catalana de Museologia*, 2: 59-74. Associació de Museòlegs de Catalunya – Museu d'Història de Catalunya.
- Font I Cardona, Jordi** (1991). *Papers de Política Cultural*. Barcelona: Edicions 62.
- Fornés, Josep** (2007). El museu de la gent (Dins el dossier Els museus etnològics: nous desafiaments, noves perspectives). *Mnemosine. Revista catalana de Museologia*, 4: 151-163. Associació de Museòlegs de Catalunya – Museu d'Història de Catalunya.
- Fornés i Garcia, Josep** (2013). *Projecte per a una exposició d'Etnologia Catalana*. Barcelona: Museu Etnològic de Barcelona (inèdit).
- Fornés i Garcia, Josep** (2017). "El Nou Museu d'Etnologia de Catalunya". *Un Museu de Societat o un museu socialment útil? Una reflexió des de la gestió del Patrimoni*. Barcelona: Museu Etnològic de Barcelona. (23 de juliol de 2007, inèdit).
- Generalitat de Catalunya** (1984). *Llibre blanc dels museus de Catalunya. Criteris per l'organització del patrimoni museístic del país*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya.
- Generalitat de Catalunya** (2010). *Recomanacions per a la creació i la gestió de museus* (inclou del Pla de museus del 2018 i un annex amb la Llei de museus de 1990 i els decrets de 1992 i 1991). Barcelona: Departament de Cultura i Mitjans de Comunicació de la Generalitat de Catalunya.
- Generalitat de Catalunya** (2012). *Bases del Nou Pla de Museus de Catalunya. 7 de març de 2012*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. [https://cultura.gencat.cat/web/.content/dgpc/documents/bases\\_pla\\_museus.pdf](https://cultura.gencat.cat/web/.content/dgpc/documents/bases_pla_museus.pdf)
- Generalitat de Catalunya** (2015). *Pla de museus de Catalunya. Document de treball 2015-2025*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. <https://cercles.diba.cat/documentsdigitals/pdf/E150224.pdf>.
- Generalitat de Catalunya** (2017). *Museus 2030. Pla de museus de Catalunya*. Barcelona: Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. [https://cultura.gencat.cat/web/.content/sscc/pla-museus-2030/documents/PMC\\_web.pdf](https://cultura.gencat.cat/web/.content/sscc/pla-museus-2030/documents/PMC_web.pdf)
- Menéndez, F. Xavier** (2005). "Balanç de l'aplicació de la Llei 17/1990, de museus" (Dins del dossier La Llei de museus; 15 anys després) *Mnemosine. Revista catalana de Museologia*. Núm. 2: 15-40. Associació de Museòlegs de Catalunya – Museu d'Història de Catalunya.
- Menéndez, F. Xavier** (2012). "El Museu d'Arqueologia de Catalunya, en el marc del projecte de museu nacional d'Història, Arqueologia i Etnologia de Catalunya. Objecions crítiques" (dins del dossier El futur del Museu Arqueologia de Catalunya). *Revista d'Arqueologia de Ponent*, 22: 202-206, 2002. Lleida: Unitat d'Arqueologia, Prehistòria i Història Antiga del Departament d'Història de la Universitat de Lleida.
- Menéndez i Pablo, F. Xavier** (2019). *Marc legislatiu, polítiques, govern i governança dels museus i del patrimoni cultural de Catalunya: balanç i propostes*. Treball de final del diploma de postgrau. Direcció Estratègica de Museus i Centres Patrimonials" 3a edició UdG (inèdit).
- Menéndez i Pablo F. Xavier; Solé i Lladós, Daniel** (2018). "La Agència Catalana del Patrimoni Cultural, una institució nascuda bajo la crisi (2014-18)". Comunicació presentada al *XIV Congrés. Crisi econòmica, patrimoni cultural y museos*. Donostia/San Sebastián 18-19 de octubre de 2018. (En premsa).  
Hi ha una versió llarga (integral) del treball penjada a Internet [https://www.academia.edu/38033515/La\\_Agencia\\_Catalana\\_del\\_Patrimoni\\_Cultural\\_una\\_instituci%C3%B3n\\_nacida\\_bajo\\_la\\_crisis\\_2014-18\\_](https://www.academia.edu/38033515/La_Agencia_Catalana_del_Patrimoni_Cultural_una_instituci%C3%B3n_nacida_bajo_la_crisis_2014-18_)
- Prats, Llorenç** (1997). *Antropologia y Patrimonio*. Ariel Antropologia.
- Prats, Llorenç** (2007). "La gestió del patrimoni etnològic en el Pla de museus de Catalunya (2007-2010)". *Mnemosine. Revista catalana de Museologia*, 4: 167-175. Associació de Museòlegs de Catalunya – Museu d'Història de Catalunya.
- Roigé, Xavier** (2007). "Del museu etnològic al museu de societat" (Dins el dossier Els museus etnològics: nous desafiaments, noves perspectives). *Mnemosine. Revista catalana de Museologia*, 4: 19-42. Associació de Museòlegs de Catalunya – Museu d'Història de Catalunya.
- Roger, Xavier** (2017). "Nous reptes per als museus etnològics a Catalunya: entre la crisi i la redefinició de la seva funció social" (dins el dossier Els reptes actuals dels museus etnogràfics actuals). *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 42: 38-59. Generalitat de Catalunya.
- Rueda, Josep Manuel** (2007). "Els orígens i evolució dels museus etnogràfics de Catalunya" (dins el dossier Els museus etnològics: nous desafiaments, noves perspectives). *Mnemosine. Revista catalana de Museologia*, 4: 121-140. Associació de Museòlegs de Catalunya – Museu d'Història de Catalunya.

# **B E G E T**

## **Cançons de la tradició oral recollides per Kristin Müller**



### **FONOTECA DE MÚSICA TRADICIONAL CATALANA**

**Sèrie 1  
Documents testimonials  
Recerca directa**

**Volum 7**



Generalitat de Catalunya  
**Departament de Cultura**

# Recerques

## etnològiques a Catalunya

220

L'ocàs de l'activitat pastorívola

232

Reivindicació política,  
subversió de la tradició  
i construcció identitària en una  
festa popular

244

Les devocions populars en la  
taulelleria valenciana:  
el cas de sant Antoni Abat



### Francisco Javier Aznar Sala

UNIVERSITAT CATÒLICA DE VALÈNCIA

Professor del Departament de Ciència, Raó i Fe de la Universitat Catòlica de València. Autor de quatre llibres relacionats amb sociologia a l'Editorial Eunsia i de més d'una vintena d'articles sobre temàtiques diverses d'humanitats.

Doctor en Innovació i Desenvolupament des del 2016 amb premi extraordinari i acreditat doctor per l'ANECA. Ha estat guardonat amb investigacions relacionades amb àrees d'Antropologia Social i Cultural. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-0510-0425>



### Josep Mena Álvarez

FOTÒGRAF FREELANCE PROFESSIONAL

Fotògraf des de fa més de trenta anys, activitat a la qual dedica la seua vida professional i lúdica. A més, es dedica a fotografiar la natura i els animals en el seu estat salvatge i, amb una mirada molt especial a temes d'etnologia relacionats amb oficis antics i tradicions dels pobles.

Ha estat guardonat en distints premis fotogràfics pel seu treball: TREMP (concurs fotogràfic nacional d'Aigües Tortes), i el segon premi del concurs fotogràfic organitzat el 2011 per la Societat Valenciana d'Ornitologia, entre altres. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4426-2403>

# L'ocàs de l'activitat pastorívola

## Els últims hereus d'una cultura mil·lenària



Navarrés (Massis del Caroig). 2017.

JOSEP MENA

### Introducció

**E**l tipus de personatge que tenim al davant, i al qual volem donar *visibilitat* mitjançant una història de vida, és un pastor. Reflexi-

onant sobre aquesta primera qüestió, i llegint el pensament d'alguns autors importants, ens adonem que estem davant del que s'anomena *personatge col·lectiu*. Un tipus de personatge que, tot i que aïlladament no és important, representa un grup social en l'oblit i del qual ara som notaris de l'ocàs. Aquests

“últims” representen un tipus de vivència que ens permet aprofundir en el que fou la seva vida. L'activitat del pastor tenia un marcat caràcter d'èxode bíblic: conduir el seu ramat pels millors camps d'herba i, al mateix temps, vetllar dia i nit per les seves ovelles. El millor per al ramat era el millor per als veïns; perquè

de la qualitat dels productes derivats de l'ovella en depenia en grau considerable l'aliment. El personatge en qüestió que ara estudiem s'anomena Vicent Talens, però representa un tipus de figura anònima que ara desitgem traure de l'oblit amb intenció d'anàlisi antropològica col·lectiva. Aquestes vides no tenen res en particular, perquè es tracta d'un tipus de personatge senzill i quotidià, però amb el regust que és "l'últim pastor de la Ribera", tal com hem entès aquesta activitat els darrers anys.<sup>1</sup> A hores d'ara, aquest ofici està pràcticament oblidat per les noves generacions. Hem deixat de veure als nostres carrers i bancals aquesta silueta que representava un incasable èxode diari a la cerca de nous camins i aliments per al ramat. Oficis tan típics com el de pastor, llaurador, matalasser, llanterner, agutzil, aflador fent sonar l'harmònica... s'han deixat de veure, i amb ells, mor part de la nostra memòria col·lectiva:

L'ofici de matalasser estava molt lligat al del pastor. Abans d'iniciar el cosit de la tela *varejava* intensament la llana per tal de desmembrar els flocs. El varejat [prové de la paraula vara de fusta] calia repetir-lo cada tres o quatre anys, perquè amb l'ús diari els flocs s'agrumollaven de nou 'la faena de matalafer, fer i desfer' (Martínez i Floreal, 1991: 284).

Aquest article proposa una reflexió crítica sobre els canvis socioculturals que es produeixen a les nostres comarques: especialment al món rural, gràcies a la globalització i el pas d'un model laboral a un altre. Actualment estem veient com moren moltes formes de vida que la nostra cultura ha conegut durant mil·lennis. Aquests canvis incideixen notablement en els costums, els paisatges i un pas de la vida i del temps que es tornen necessàriament més agressius davant l'entorn natural. L'activitat pastorívola, tan present al nostre mediterrani, viu ara el seu ocàs particular, i des de l'etnologia cal reflectir aquests moments mentre encara es deixen documentar amb les persones que en formen part i que ho guarden a la seva memòria.

L'augment de la tècnica en què el ramat s'alimenta en granges i pinsos substitueix la forma en què treballaven aquests pastors, però caldria fer una xicoteta revisió històrica i deixar constància del que han fet els nostres avantpassats més propers. Aquests "últims pastors" encara tenen un llegat cultural per transmetre'ns i que si no es recull, mor amb ells. L'objectiu de la nostra tasca ha estat documentar com han estat les seves vides i deixar constància de la tasca que han dut a terme els darrers cinquanta anys. Es fa necessari documentar antropològicament aquestes figures, atès que el nexa entre cultura i medi és més estret del que podríem imaginar:

El progrés científicotècnic, la revolució industrial i tecnològica i la pressió demogràfica acceleren el procés de degradació ambiental ja iniciat i introduïxen nous elements de canvi en l'ambient mediterrani. Entre aquests nous factors causants d'impactes destaquen: la contaminació d'aigües, sòls i atmosfera, fruit de la intensificació de les produccions agrícoles i industrials i de l'augment de població i la pressió del món urbà sobre les costes i el litoral mediterrani i sobre el mitjà natural i el mitjà rural. [...] S'ha produït

*Este artículo propone una reflexión crítica sobre los cambios socioculturales que se producen en nuestras comarcas, especialmente en el mundo rural, gracias a la globalización y al paso de un modelo laboral a otro. Actualmente estamos viendo cómo mueren muchas formas de vida y de cultura milenaria. Todos estos cambios inciden en las costumbres, los paisajes y un paso de la vida y el tiempo y se vuelven necesariamente más agresivos ante el entorno natural. La actividad pastoril, tan presente en el Mediterráneo, vive ahora su ocaso particular y desde la etnología hay que reflejar tales momentos mientras todavía se dejan documentar con las personas que la practican.*

**Paraules clau:** pastor, cultura, vincles amb la natura, globalització.

**Palabras clave:** pastor, cultura, vínculos con la naturaleza, globalización.

**Keywords:** shepherd, culture, links with nature, globalisation.

un fenomen de pèrdua de qualitat ecològica en els boscos mediterranis, s'han incrementat els incendis forestals i s'han accentuat els riscos d'erosió i desertificació (Merino i Nieto 1997: 344).

L'objectiu del nostre article d'investigació és deixar evidència d'una història de vida en referència a la vida d'un pastor a la Ribera Alta que ja és l'últim i presenta aquesta particularitat. A més, amb la característica que no s'ha fet mai cap estudi així a la zona esmentada. La recerca del nostre estudi s'ha dut a terme durant tres anys, entenent que és un moment de canvi i que la llavor pastorívola, com l'hem coneguda fins ara, ha fet un gran canvi i va cap a la minva dels ramaders particulars, i que els que queden, molts menys, treballen amb un nombre de bestiar molt superior en granges i no amb la dedicació exclusiva que presentava la figura del pastor individual que caminava pels camps d'herba.

This article proposes a critical reflection on the sociocultural changes that are taking place in our regions, especially in the rural world, thanks to globalisation and the transition from one labour model to another. We are currently seeing many forms of life and ancient culture die. These changes affect customs, landscapes and the passage of life and time, and are becoming more aggressive in terms of the natural environment. Shepherding activity, so present in the Mediterranean, is now experiencing its own decline, and through ethnology, this must be reflected while it can still be documented with the people practising it.

## El prototip clàssic d'home natural

La figura del pastor seria per a tots nosaltres el prototip *d'home natural*, una figura molt arrelada també a la zona de la Ribera i a tot l'arc del mediterrani: llauradors, regadors, segadors, rossiners... homes que “tenen com a sostre el cel”, tal com els defineix l'il·lustrat francès Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) a la seva obra *l'Emili* (1762). Paradoxalment, en aquells moments el paradigma cultural es dirigia cap a una visió de l'ésser humà en el seu estat salvatge més genuí, com a símptoma de pau, felicitat i de cerca d'un oasi perdut. La visió que tenim actualment és la contrària, el paradigma seria l'home de la ciutat envoltat de tota mena de comoditats i amb tots els avantatges tècnics al seu abast.

Les tendències acadèmiques posteriors van entendre que aquells que vivien fora de l'àmbit cultural eren homes sense cultura, com si tan sols hi hagués una sola línia d'evolució cultural (Rousseau, 1992). A la seva obra *Emili* (1762), J. J. Rousseau, fa una crítica molt seriosa sobre la mateixa societat occidental i el mateix concepte de *cultura*. L'ideal utòpic del filòsof fou el d'una educació convencional, però el saber o *la cultura* desenvolupada en l'experiència que dona la vida en tot el seu ventall de possibilitats és molt més ampla del que podríem pensar a primera vista. Al cap i a la fi, un saber tècnic i qualificat també es desenvolupa en el coneixement de la natura i en contacte amb aquesta. Com ens apunta un autor contemporani: “L'economia basada en el pasturatge, l'agricultura i el comerç va fer que aconseguiren un elevat nivell cultural i econòmic, tot això va sembrar les terres de futurs projectes” (Almerich, 2008: 62).

La idea de *cultura*, seguint als il·lustrats al segle XVIII, fou una *grande idée* de la

nostra visió occidental en comparació amb la resta de coneixements. L'antropòleg nord-americà Leslie White (1900-1975) deia que, des d'aquesta perspectiva occidental, l'única *cultura* vertadera és la nostra: “el saber reglat a les universitats i, en canvi, els altres sabers romandrien fora” (2000: 50). Des d'un concepte de cultura restrictiu i excessivament localitzat, podríem discriminar quin poble o col·lectiu té o no *té cultura*. Però el concepte de *cultura*, des de l'enfocament estructuralista de les ciències socials i que li donà el francès Claude Lévi-Strauss (1908-2009), és més ampli: “[La cultura] consisteix en la recerca d'unes lleis que funcionen com a substrat en tots els pobles i sabers humans, és a dir, una ciència interpretativa que cerca significacions allà on estigui present la mà de l'home” (1972: 20). El concepte de cultura s'amplia a tot el coneixement pròpiament humà, i on hi ha home, hi ha cultura.

Seguint la tesi de Lévi-Strauss, el pensament humà, inclòs el més bàsic i primitiu, inclou coneixements profunds sobre màgia, mitologia, medicina, botànica... Aleshores, “aquest coneixement rutinari i primitiu conté les mateixes operacions intel·lectuals i els mètodes d'observació propis del mètode científic: una hipòtesi posada repetidament a prova” (1972: 11-45). La civilització occidental destaca pel seu progrés tècnic, però la identitat de les cultures és molt més àmplia; ja que parlar de cultura és parlar de moviment i relació amb els altres i amb el medi ambient. El progrés cultural s'expressa per l'intercanvi i la relació entre les diferents cultures: “S'ha vist que tot progrés cultural és funció d'una coalició entre cultures, probabilitats comunes que cada cultura troba en el seu desenvolupament històric” (Lévi-Strauss, 1999: 336). Aleshores, no és lícit marginar cap mena de cultura que s'hagi desenvolupat en paral·lel al saber

clàssic, ja que “els altres sabers humans venen a enriquir-nos igualment i ens fan avançar en coneixements sobre el medi” (Lévi-Strauss, 1999: 334). Així mateix, com ens explica el professor italià Mario Vegetti (1937-2018):

“Els clàssics grecs definien un tipus d'art [el més elevat i digne], que només podia ser fet per l'home, donat que aquest art estava fet per mans d'home i era fruit de la seva capacitat productiva: *τέχνη* (técne), o siga la tècnica de les mans que unida amb el *λογος*, la raó humana, feia possible que les mans humanes pensaren i enriquieren la nostra realitat” (1981: 132).

L'antropologia té la comesa de dialogar amb el nadiu sense reduir-ne o simplificar-ne la particularitat. Com sosté Clifford Geertz (1926-2006): “cal assenyalar la necessitat de fer una descripció densa [comportament humà i context de la realitat analitzada], atès que la seva importància radica en el fet que està feta humanament i, per tant, és cultura que es torna significativa” (2000: 126). Per completar-ho, des de l'etnologia podem dir que: “El coneixement de l'entorn i la seva capacitat de controlar-lo és elevada entre els pastors” (Merino i Nieto, 1997: 347).

Malauradament, l'abandonament progressiu dels antics oficis va lligat a la pèrdua i la decadència del nostre entorn natural, del qual abans depeníem directament. La transhumància o el desplaçament estacional dels pastors i els seus ramats per les tradicionals canyades cap a Terol fomentaren la connectivitat de l'hàbitat i de la biodiversitat gràcies a la seva funció en el transport de llavors i insectes al pas dels animals:

La despoblació del mitjà rural i l'envelliment de les seues gents també han afavorit els incendis foraqestals, en oblidar les necessàries activitats de conservació i vigilància



Vicente Talens i Ramón García. Navarrés. 2017. JOSEP MENA

de l'home. Les terres agrícoles són abandonades i la ramaderia extensiva entra en decadència. En este sentit cada vegada està més estés el reconeixement social de la important labor que realitzen o hagueren de realitzar agricultors i ramaders/pastors en el manteniment dels ecosistemes agraris i foraqüestals i que per tal motiu haurien de rebre algun tipus de compensació econòmica (Merino i Nieto, 1997: 344).

### Metodologia

Aquest article és fruit d'un llarg treball de camp que recull la vida de l'últim pastor de la Ribera Alta, el qual es va dur a terme entre els anys 2016 i 2019 des d'una perspectiva èmica. La Ribera Alta és una comarca valenciana formada per 35 municipis. La comarca actual comprèn les subcomarques històriques de la Vall dels Alcalans al nord i la Vall Farta i el Baix Albaida al Sud. Hem utilitzat la tècnica de l'entrevista i la recollida de dades específiques, prenent nota de tot el que deia el nostre informant dins del seu propi món perquè expressés així la seva vivència tan bé com pogués. Tota la informació s'ha enregistrat en el format *verbatim*, que consisteix en recollir el

que diuen els subjectes entrevistats i les notes de l'investigador en un quadern de camp en cadascuna de les eixides que hem fet amb el pastor. L'observació participada ens ha aportat una descripció detallada dels seus comportaments, objectes, escenaris, paisatges i interaccions que són pròpies d'una experiència humana contextualitzada al seu àmbit. El criteri de veritat ha estat la mateixa vivència de l'actor i les seves percepcions de la realitat que l'envolta, més que per les nostres pròpies especulacions.

Com assenyalava Victor Turner: "un antropòleg ha de ser conscient del moment liminar que estudia" (1980: 123), és a dir, el pas entre un món que s'acaba i un de nou que comença. És per això que la documentació d'aquestes biografies es fa necessària; i en cas que no fos així, una part important del nostre patrimoni cultural se n'aniria amb els seus actors. La gent més gran és la que té més clar què poden dir: el seu estatus liminar i la seva llarga vida, gestionant la informació memorística, els proporciona més seguretat i una visió històrica de qualitat (Houseman, 2014). El treball de camp en forma d'història de vida ha d'estar conve-

nientment documentat per un marc teòric que ajuda a situar l'estudi.

En entrar en contacte amb aquest món teníem la sensació de reviu un ritus ancestral: "Els pastors conserven una cosmovisió cultural de valor extraordinari per recompondre el mapa mental dels nostres avantpassats més remots. Les seves creences apareixien disperses i descontextualitzades del món mental en el qual van nàixer" (Pallaruelo, 2010: 139). La investigació transcorre enllaçant metodologies pròpies de la història de vida amb d'altres com la geografia i l'etnografia, basades en les entrevistes dutes a terme pels camins de ferradura. Com diu Frigola, ens detindrem en la visió que el pastor té del seu propi món i en la posició que aquest ocupa en el seu context cultural. Aquest és un relat de la fam, de les fatigues i de les humiliacions de tants treballadors agrícoles (i no agrícoles); però també de la seva força, les seves decisions, les seves accions, el seu sistema de valors..., un relat que es prolonga fins ben entrats els anys noranta, tot i que, ara, en llegir-lo o escoltar-lo, ens sembla que són històries de latituds o temps remots (Frigola, 1997).



Abreudador als Brunales i el Calderón. Serra d'Enguera. 2017. JOSEP MENA Los Altos. Serra d'Enguera. 2017. JOSEP MENA

En la nostra metodologia hem utilitzat un estudi de cas propi de la història de vida que intenta reconstruir el relat de la vida i les circumstàncies d'una persona amb un ofici concret, en aquest cas un pastor, que encarna el paper d'*informant clau* (Meneses i Cano, 2008). El treball s'ha dut a terme en successives ocasions durant un període de tres anys correlatius. A més a més, hem dut a terme una recollida d'informació acudint a fonts bibliogràfiques que ens situen en la qüestió estudiada, com ha estat la recerca literària sobre aquest tema. D'aquesta manera, hem intentat dur a terme la nostra tasca des de tres objectius:

1. Captar la totalitat d'una experiència biogràfica en el seu temps i espai propis.
2. Comprendre la visió subjectiva del nostre informant clau al voltant del seu món i com es veu a si mateix.
3. Descobrir les claus d'interpretació dels fenòmens socials i històrics que només troben explicació a través de l'experiència personal dels individus concrets.

### Arrels pastorívoles de la nostra cultura mediterrània

La cultura mediterrània se'ns presenta plena d'imatges campestres en què el ramat i el pastor tenen especial relleu: "El Neolític sorgeix al Pròxim Orient, prop de la Mediterrània, des d'allí, la innovació que suposà el conreu de la terra i la

cria d'animals domèstics es va imposar amb rapidesa al Sudest d'Anatòlia, poc després entrà a Europa i concretament a la península Ibèrica" (Almerich, 2008: 61). A més: "L'aparició de l'agricultura i de la ramaderia en el Neolític marca l'inici de les transformacions de l'home sobre el mitjà en el qual viu. L'home va utilitzar mitjançant el seu treball un nombre restringit d'espècies d'animals i vegetals en benefici propi" (Merino i Nieto, 1997: 346).

La finalitat de la vida pastoral —a l'extrem sud de la Ribera Alta— obeeix a la necessitat d'un canvi laboral que s'imposà amb la Reconquesta i l'expulsió posterior dels moriscos del territori valencià. Aquest fet conduí a una legislació que afavorí el sosteniment del ramat per proporcionar aliment a la població en temps d'escassetat. Progressivament, s'anaren incrementant les demandes comercials del negoci de la llana amb la demanda de les indústries tèxtils d'Itàlia, cosa que originà un creixement econòmic important després del desastre que va suposar l'expulsió morisca. En l'actualitat, en canvi, s'esvaïx aquesta activitat com s'ha dut a terme els últims anys, i amb això s'asseguren també la pèrdua de nombrosos costums, artesanias i paraules pròpies d'un lèxic molt concret i relacionat amb la vida pastorívola. El riu Xúquer i els seus territoris propers eren el destí de la ruta valenciana de la transhumància que connectava amb les serres de

Javalambre (Terol) i amb la gran planura litoral riberenca (Farnós, 1993). Aquesta activitat ha estat decisiva comercialment parlant i com a transmissora de cultura i d'interacció entre distintes regions i pobles, així com per a la creació d'importants corredors ecològics que a hores d'ara estan amenaçats:

Les vies ramaderes del mediterrani han aqüestat i són elements fonamentals d'articulació de territoris i de connexió entre grups humans que han basat les seues relacions en la complementarietat. Les vies pecuàries exercixen múltiples funcions perquè compatibilitzen funcions ecològiques i mantenen la biodiversitat (Mateu Bellés, 2010: 216).

Amb la intenció de mantenir aquestes vies i la seva importància ecològica, en el ple de l'Ajuntament de la Vila s'aprova- ren les resolucions pròpies del Ministeri d'Agricultura, en què quedaven reflectides les vies naturals de pas del ramat i els seus termes confrontants:

En el pleno del Ayuntamiento del lunes 30 de diciembre de 1974 se da a conocer la resolución del Ministerio de Agricultura sobre VIAS PECUARIAS o CAÑADAS [les majúscules són de l'original] y en nuestro término [Vilanova de Castelló] coexisten dos: "Real de Castilla", con una anchura de 75, 22 m, perteneciendo la mitad al término de Xàtiva. "Colada del





Vicente Talens. Castelló de la Ribera. 2017. JOSEP MENA



Corral Casa del Cura. Teresa de Cofrents. 2017. JOSEP MENA

Rafol”, de 3 a 4 m de anchura” (Martí Soro, 1987: 303).

Aquest llegat històric ha deixat les seves petjades en les fèrtils terres riberenques, com s'extrau de l'estudi realitzat pel catedràtic José Luis Argudo, el qual assenyala un tipus d'activitat d'enorme validesa patrimonial i cultural:

Este patrimonio del mediterráneo ha de ser también reivindicado y cuidado por su increíble riqueza cultural al ser uno de los patrimonios más importantes del mundo rural, tanto en bienes inmuebles (corrales, abrevaderos, parideras, masadas, lavaderos de lana, ermitas, posadas, descansaderos, etc.) como en muebles y bienes, saberes y cultura inmaterial (cuentos, historias, cantos, danzas, ritos, procesiones, artesanía, documentos, etc. (Argudo, 2010: 302).

El Rei de la Corona d'Aragó, Jaume I, vol conquerir València com més prompte millor, ja que es necessiten pastures noves i cal arribar a acords amb els diversos regnes de taifes de les terres llevantines. Una vegada conculsa la Reconquesta, es regula la utilització dels pastos que es tancaven el dia tres de maig, dia de la festivitat de les Creus que a dia d'avui encara se celebra: “Les creus estaven fetes de ruda beneïda. El diumenge de Rams durant la celebració de Sant Pere Màrtir eren beneïdes” (Bernácer, 2010: 168).

Si els pastors romanien més temps del que estava estipulat, provocarien que s'exhauriren les pastures de l'any vinent, i calia estar-hi el temps just. La Reconquesta unifica el territori valencià i es generen lligams de seguretat i guarda perquè ressorgeixi la transhumància. A partir d'ací es pot tornar a parlar d'activitat transhumant a terres riberenques, la qual es va abandonar en ocasions per la inseguretat dels camins. És fàcil comprendre que en temps de guerra no tingui lloc la transhumància, puix el pastor trau el seu ramat als camins i l'exposa al perill de tota classe de desventures. El desplaçament des de la serra cap a les terres baixes valencianes té lloc a principis de novembre, el que es coneix popularment com “baixar al Regne” (Castán, 1998). Són desplaçaments de curt abast des de les muntanyes a les planures que s'anaven configurant des de la baixa edat mitjana i que va constituir un particular sistema econòmic en tota la Ribera. El negoci més significatiu que derivava del pasturatge, a més de la carn i la llet, fou el de la llana.

Les factories tèxtils italianes del segle XIV “necessitaren unes quantitats immenses de matèria primera extreta del ramat ovi” (Berges, 2010: 41). El grau de puresa que s'extreia de la llana valenciana era òptim per als mercats italians. La qualitat i el medi físic eren dues de les causes que afavoriren el comerç d'aquesta zona de la mediterrània amb Itàlia (Sesma,

2005). La llana preferida provenia de l'ovella merina: “Al negoci de la llana s'afegien de manera tangencial altres tipus de gremis que també participaven dels guanyos: pel·leters, sastres i tintorers” (Berges, 2010: 48). No hi ha dubte que va existir i es va establir un important negoci ramader en terres valencianes i catalanes. La presència de pellissers i mercaders procedents de la capital del Túria i de l'àrea limítrof amb Terol era constant. El nostre entrevistat assenyala les pràctiques més habituals del que era el seu negoci amb la llana:

- La llana la venia a dos compradors de Terol que passaven pel poble d'any en any. Cada ovella podia fer 2 kg de llana. Els nous matrimonis que anaven a casar-se es feien els matalassos de llana d'ovella, uns 32 kg de llana per matalàs a 80 pessetes el quilo de llana bruta que després es netejava amb cistelles de canya als sequiols.

### L'últim pastor de la Ribera

El nostre entrevistat se'ns mostra amigable i somrient al lloc d'una bicicleta vella de la postguerra. Té marcades les emprems de tota una vida de lluites sota les inclemències del temps: sol, pluja, fred, calor sufocant... Es tracta del fill d'una saga de quatre generacions d'antics pastors de La Ribera i que ara mor amb ell. En aquest context de canvi econòmic i social, tots passem per ser notaris del nou cicle històric que s'apropa. Vilanova de



Vicente Talens descansant a la Casa del Alto. Serra d'Enguera. 2017.  
JOSEP MENA



Pastor a la Serra de Tous preparant-se per a la trashumància. 2017.  
JOSEP MENA

Castelló, un poble eminentment rural i agrícola, ha canviat la seva fisonomia laboral i ja són molt pocs els que treballen el camp i la ramaderia com es feia tan sols fa unes dècades.

En aquest article pretenem fer públic allò que roman privat o, com diria l'antropòleg escocès Victor Turner (1920-1983), fer social allò que roman invisible als ulls de l'espectador (1980). Intentem descriure un moment històric *liminar*, és a dir, un moment ubicat entre “una cosa i l'altra”, com si fos de transició o d'inici a una nova concepció del treball i la cultura. El subjecte actiu d'un ritu de pas, com el que ens ocupa, és invisible a la societat en el període liminar. El que és curiós d'aquest cas, i per això és ressenyable, és que posseeix una realitat física; és a dir, està entre nosaltres, però no és social; a saber, el seu *modus vivendi* deixa d'existir:

#### *Vicent, amb aquest ofici de pastor t'has sentit feliç?*

- He sigut un home vertaderament feliç fent el que feia. Al poble la meva família era coneguda de tots com els cabrers. En aquell moment el temps tenia un altre valor; és a dir, podíem perdre'l, cosa impensable hui enmig d'un món estressat, on és quasi impossible la percepció del transcórrer de la vida. A quatre anys de naixer ja anava amb mon pare a

traure el ramat, ja que no vaig tindre ocasió d'estudiar.

No oblidem que el pas del temps ha estat un tema principal de l'antropologia. El mateix Emile Durkheim (1995) entén el temps i la temporalitat com una sèrie d'acords socials lligats a certes cerimònies. Tanmateix, Evans-Pritchard (1978), després d'estudiar *els Nuer* a Sudan, conclou que el pas del temps és distint per a cadascú, depenent de les activitats quotidianes i dels cicles anuals, per això va parlar del “temps ecològic”. La mateixa percepció té el nostre informant quan assenyalava que “el temps tenia un altre valor i podíem perdre'l”. La concepció del seu temps era completament diversa al de la població on vivia. El valor del temps es manté com quelcom subjectiu de cadascú segons la seva activitat i el contacte amb una natura que sembla que atura el temps.

#### *La teva vida pels camins de ferradura ha estat molt sacrificada?*

- Molt. La jornada a l'estiu solia començar a les sis del matí, abans que el sol calfés massa, i acabava al voltant de les deu. Després, cap a les sis de la vesprada i, fins a les deu de la nit, tornava a eixir a pasturar el bestiar. A l'hivern, eixia al voltant de les deu del matí, i tornava cap a les cinc de la vesprada. El fred i la calor marcaven la jornada laboral. Ja a casa, no faltava

la feina: eixia amb el *ganao*<sup>2</sup> pràcticament cada dia de l'any, a excepció del dia de Nadal. Si feia molt mal oratge per les pluges, el ramat es quedava al corral i calia alimentar-lo amb restolls de tarongers.

#### *Què recordes de forma especial?*

- Hi ha molt de temps per a pensar i cadascú és fidel al seu propi pensament, que s'ha construït després de tantes hores mirant el cel i el transversal del temps. El pas de les hores es feia dur perquè el menjar solia ser escàs: un rosegó de pa, figues seques, sardina salada, llonganissa seca, constituïen el meu menú diari. Calia buscar les fonts naturals o els pous per beure. Es podia beure de totes les séquies sense por a res.<sup>3</sup>

#### *Com era l'equip d'eixida habitual quan sorties?*

- Estava format pel gaiato fet d'ametler, espadenyots i calcetins de llana per a l'hivern, camisa, jersei, gorra de visera amb orelleres, navalla, barret per a l'estiu i els fumadors amb petaca. El gos tampoc no pot faltar mai, puix era el meu millor amic i sap escoltar.

#### *Com fou d'important el teu gos?*

- El gos és un animal molt resistent a la calor, al fred i a tots els agents atmosfèrics. És un gos viu, intel·ligent

i noble, sempre pendent del que jo li demane i del ramat. Si no es comptava amb la companyia d'un altre pastor veí, sempre estava a mà el bon costum de guaitar horitzons i escodrinyar llunyanies, observar ocells i els seus nius i cries, tot amb companyia del meu millor amic, el gos. Tingues en compte que portava més de seixanta ovelles i, amb això, necessitava el seu ajut als anys cinquanta.

### *Has escoltat parlar del camí de la dula?*

M'enrecorde encara el camí de la dula, concretament el camí vell de la Pobra Llarga. Hi era present a tots els pobles. Un home s'encarregava de traure el poquet ramat que pogués haver-hi en cada casa i el treia a pasturar per aquell camí a fi d'assegurar la llet a totes les cases i famílies.

Totes les cases tenien un nombre reduït de cabres emprades per a diferents funcions. La participació de tot veí en la dula estava limitada a un nombre reduït d'animals (de dos a quatre). La contractació del duler la realitzava l'Ajuntament, encara que el pagament anava a càrrec dels veïns que hi participaven: "El mateix duler o algun membre de la família passava pels carrers del poble fent sonar una esquila de gran mida. Era la crida a la dula. En aqueix moment tots els veïns treien els seus animals" (Martínez i Floreal, 1991: 205-206).

### *Què em pots dir de la transhumància?*

- Jo en vaig tenir que fer com tots. Podia viure bé al poble, ja que es donaven les condicions perfectes per al ramat, però calia eixir de tant en tant a altres llocs. El menjar que guardava al corral, principalment per a l'hivern, consistia en fulla de taronger seca, fesoleres, bajoqueta, la sega i ravenells secs. Tot això era el millor aliment i el més sa possible per al ramat. Però de tant en tant vaig

sortir a zones de Castella la Manxa, especialment a Almansa, on passava llargues temporades amb el bestiar, especialment en períodes d'escassetat i sequera. Quan les condicions per al pasturatge eren molt dificultoses vaig practicar la transhumància: la casa del Pi, Alpera, la font de les Vaques... Des de la Ribera Alta fins a la Canyada d'Almansa, fugint de la intensa calor de l'estiu.<sup>4</sup>

### *Quines dificultats tindries a hores d'ara per fer la mateixa tasca?*

- Hui seria molt difícil. El camp no és el mateix i la paciència de la gent en trobar-se amb un ramat, tampoc. Ja vaig començar a patir problemes a la dècada dels noranta, com el trànsit exagerat de cotxes sense paciència, polvorització excessiva d'herbicides dels bancals que fan malbé el ramat i la incomprensió dels mateixos veïns que es queixaven del fem o de l'olor que feien els animals al corral.

### *Quines diferències trobes entre la teva activitat i la que es fa ara?*

- Molta. Ara no tenen la cura que els animals necessiten, i no els trauen a pasturar com cal (o fan exercici). Això fa que les ovelles no tinguin la salut que requereixen per donar bona llet i bona carn, a més els engreixen en pinsos que no poden ser mai com l'aliment natural.

### *Hi havia més pastors a la teva època?*

- A Castelló hi van arribar a haver al voltant de vint-i-tres pastors, entre ells: els Talens, Manel de Sumacàrter i l'oncle Varela. Tots venien llet pels carrers. Mon pare amb deu o dotze cabres anava a vendre la llet a la fàbrica; anava per damunt del pont del riu *Albaida* i no hi havia gens de trànsit, només els rics tenien cotxe en aquell temps. Mon pare contractava xiquets, a set pessetes el sou diari, perquè tragueren el ramat a pasturar.



Vicente Talens. Castelló de la Ribera a principis dels anys seixanta del segle xx.  
JOSEP MENA

De fet, hem pogut documentar que "els xiquets solien entrar en contacte amb el ramat als set o vuit anys" (Martínez i Floreal, 1991: 254)

### *Quins eres els principals problemes del ramat?*

- Els problemes més greus eren les malalties pròpies del bestiar, com la peüngla,<sup>5</sup> que les matava i portava a la ruïna el pastor, o quan es feien llagues a la boca de l'animal i no podien menjar fins que morien, era una faena molt insegura. Però en els darrers anys el pitjor eren les denúncies per entrar als bancals amb els animals. Els guàrdies exigien un permís.<sup>6</sup> Hi havia dotze guàrdies que vigilaven el terme i un cap de guàrdia que els vigilava a ells —afirma amb sarcasme.

Així es reflecteix a les actes de l'Ajuntament: "La guarda y custodia del término, confiada a ocho números y un cabo de guardas-jurados" (Martí Soro 1987: 303). La infància del nostre informant va estar forjada en els camins de ferradura, en la soledat del caminant i amb l'única companyia del bel de les ovelles, els lladrucs d'un gos fidel i els seus propis pensaments. Ara, jubilat,



Vicente Talens guiant el ramat al camí que va de Fuente la Jaraca al Barranc del Mátalo. 2017. JOSEP MENA

aconsegueix entendre millor la importància que tingué en aquell temps la seva tasca envoltada de la paraula donada i la mà estesa.

Li observem un nus a la gola des del monticle on solia aturar-se a beure un glop d'aigua i descansar a l'ombra d'un pi. Els ulls semblen plorosos per moments, ell no sap que l'observem amb atenció dissimulada i la seva mirada sembla que es perd en el record. De sobte, i trencant l'incòmode silenci, ens indica el lloc on parava a descansar o a buscar ombra i aliment. És fàcil imaginar-lo i submergir-se en el rellotge de la seva història. A dalt de Santa Anna i, mirant tota la Ribera fins al mar de Cullera, arreplega unes herbes que ara diu que necessita: el periquito (*Hypericum perforatum*) i la cua de gat (*Sideritis tragorinarum*). Un, de sobte, somia amb mil remeis amagats a la natura. Aquest dia, enmig de la setmana, la llum sembla que li torna al rostre, com si la natura es vestira de gala per a rebre un vell amic. Observem que porta un grapat d'herbes a la mà amb un ramell que ens dona per oldre:

#### Què és això Vicent?

- Oloreu. Unes són per al ventre, d'altres per a curar infeccions

diverses i d'altres per a... en fi, no hi ha remei casolà que no sàpiga. La muntanya m'ha permès sempre una complexió forta, he gaudit sempre d'una salut extraordinària, però ara no soc el mateix —ens diu.<sup>7</sup>

El cant del papafigues ens alerta, se'ns ha fet tard i és fa necessari tornar a casa; tot i això, ens dona temps a observar l'intens groc que l'au ens regala dalt l'arbre. En eixe mateix instant descobrim també el rossinyol, ens hi acostem amb sigil i la mare, en veure's amenaçada, alça el vol amb vigor. Durant les trobades que vàrem tindre amb el nostre entrevistat, ens va mostrar tot un ventall de propietats curatives amagades en la mateixa muntanya i que ell aplicava al seu ramat i, de vegades, a ell mateix.

#### Què ens pots contar de la malaltia de les ovelles i dels seus possibles remeis naturals?

- Quan una ovel·la apareixia amb l'ull blanc (núvol en l'ull) —ell en llengua valenciana diu tel—, significa que s'ha ferit o que ha rebut alguna punxada en la muntanya, m'ho diu l'experiència. Cal actuar de pressa: la pose boca en avall i li agafe l'orella de la part de l'ull danyat; alhora que li talle la punta de l'orella i la sang que

brolla s'aplica directament en l'ull. Al cap de tres dies l'animal apareix curat. No falla mai. Quan l'ovella malpareix o avorta, queda plena de llet i està destinada a morir perquè se li gangrena el braguer. Se li intenta buidar la llet, però això no és prou i s'han de prendre altres mesures. Sempre hi ha alguna ovel·la que avorreix una de les cries; és aleshores quan s'agafa un paper, se li posa sal i, amb un cogombre, s'introdueix en la naturalesa de la femella malalta per l'avortament, després de refregar-lo per la cria que ha sigut deixada de costat, i es fa creure l'ovella, per l'olor i el sabor, que és fruit de les seves entranyes, cosa que les salva a totes dues: la mare que ha perdut la cria i la cria que ha sigut menyspreada per sa mare. Quan avortaven, calia donar-los ruda bullida o esparreguera borda, a fi que expulsés els microbis, una malaltia coneguda com la pària o malaltia del llit. La cua de les ovelles s'ha de tallar quan la lluna minva, perquè l'animal té tendència a agafar infeccions, la qual cosa s'anomena *ensopiment*. A més, el fem dels animals també s'ha de traure quan la lluna minva, perquè si no és així, el corral s'ompliria de puces. Quan el fem fermenta pot ser utilitzat com a adob, però si no

es trau en aquesta fase de la lluna, s'asseca.

Les plantacions d'arròs eren molt bones i abundants, i això era una riquesa per al ramat i un bon mitjà de vida per als pastors, com assenyalen els llibres d'actes:

Uno de los más importantes cultivos, por no decir el que más, es el del arroz, a pesar de las continuas trabas [insalubritat], que siempre lo han constreñido. [...] Uno de los más acérrimos enemigos del cultivo del arroz en el Reino de Valencia fue el gran naturalista y viajero José Cavanilles, que en su obra 'Observaciones sobre la historia natural y geográfica del Reino de Valencia', dice: 'que los pueblos de la Ribera debían purgarse del cultivo del arroz, y... destacaba por la pasión del arroz Vilanova de Castelló. Pero el cultivo del arroz en la Villa, pese a las continuas prohibiciones y sanciones, se va extendiendo por todo el término. El cultivo llegó a la cúspide después de la guerra civil española, decreciendo a partir de 1959 y desapareciendo en los años 80 (Martí Soro, 1987: 303-306).

El seu rebrot [el de l'arròs], una vegada segat i collit, era plat abellit per les ovelles. Des de la sèquia Escalona cap avall tot era una immensa plantació de cereals d'arròs. Una vegada es va començar a deixar de plantar, a causa dels brots d'epidèmies i altres factors, es van plantar carxofes, melons, fesols blancs i, sobretot, tarongers en els alts per la falta d'aigua: "Els animals mengen normalment tota classe d'herba que es posa al seu abast" (Martínez i Floreal 1991: 242). Aquestes noves plantacions no proveïen dels pastos necessaris per al ramat, per la qual cosa es va anar acabant la vida ramadera i, amb aquesta, els pastors. Les noves plantacions estaven impregnades d'herbicides i, a més, començaren a

haver-hi cada vegada més vehicles de motor que es posaven nerviosos davant de l'obstacle del ramat.

### *Els herbicides varen suposar un problema els darrers anys?*

- Sí. Un dia no vaig advertir que el camp havia estat tractat amb aquest material, cosa que em va ocasionar un gran disgust. Aqueixa nit no vaig sopar ni dormir. Cali estar amb els cinc sentits vigilant el ramat i les possibles conseqüències.

### *Què calia tenir en compte amb l'alimentació del ramat?*

- El mateix agret que creix en els fèrtils camps de tarongers de la Ribera és tendre i sucós per a l'animal, però amb la particularitat que amaga un fil en la tija que no pot ser digerit per l'ovella. Ella en menja a bocí ple i després pot morir per indigestió. Jo preparava vi calent i els en donava perquè el menjar els cogués dins del budell i no moriren.

### *Què solies vendre a la gent de forma directa?*

- Feia formatge aprofitant el quall natural que li proporcionaven les carxofes. Aquest formatge tenia propietats de ser bo i completament

natural. El venia a diverses botigues i tenia gran acceptació. En feia dues varietats: sec i tendre. Quan l'ovella no donava llet, era el moment de portar-la a l'escorxador; em pagaven entre huit-centes i cinc mil pessetes, depenent del moment.

El que ens conta coincideix amb el relat històric escrit per Martí Soro, cronista oficial de l'Ajuntament. D'aquest testimoni és perceptible la importància que tingué aquest tipus d'aliment per al comú de la població:

El animal que más se consumía en el pueblo era el macho cabrío, y como sólo había en la Villa unos 40, se traían de Castilla, unos 500, al precio de 6 libras 10 sueldos por cabeza, dejándoles pastar en los 'bovalares' o sitios marcados o amojonados para aquestos menesteres, propiedad del común de la villa. Como siempre, los colindantes procuraban ensanchar sus tierras a costa del 'común' y se hacía necesario marcarlos y amojonarlos de nuevo, como se hizo el día 17 de julio de 1771 (1987: 310).

Els diversos preus d'animals al llarg de la seva vida parlen de la volatilitat de l'ofici. Va poder comprar ovelles a Càrcer a 400 pessetes, quan son pare ho



Serra d'Enguera: Abeuador a la casa de La Matea. 2017. JOSEP MENA

feia per 40 pessetes, ja foren d'un, dos o tres anys. A Navarrés va comprar caps de bestiar a mil cinc-cents cinquanta pessetes. Una vegada adquirides, calia tornar caminant:

- El contracte es feia de paraula i amb una encaixada de mans, això era prou, hui es fa factura i, així i tot, la gent no cobra —afirma acarasant-se els cabells.

Eixia a les nou del matí i arribava al poble a les nou de la nit. De camí, anava tot sol i, de vegades, resava a la seva manera, tenia les seues pròpies creences i codi ètic.

- Cal respectar la paraula donada i ser respectat al mateix temps.

Podem imaginar qualsevol episodi diari del que ha estat la seva tasca. Encara és estiu i es fa de dia prompte, el ramat es prepara per a la xafogor de la calor estival riberenca. Arriba al corral i abans de traure les ovelles impacients, penja el sarró i el gaiato a l'estaca de la porta d'entrada. Es disposa a realitzar la seva litúrgia diària, que consisteix a separar les mares dels anyells nascuts uns dies abans, perquè aquests són molt xicotets encara per a eixir a la muntanya. Després, prepara el ramat per a la llarga jornada de camins de pols i sol aclaparador. A la fi, obri la porta i les ovelles ixen en desbandada. Són les set del matí. L'esperen unes hores de forta calor fins a les onze, que serà l'hora en què tornarà al corral.

### *El conreu de la terra no és el mateix que abans quan passava el ramat?*

- Cada vegada s'abandona més la terra, perquè els llauradors estan molt mal pagats, mentre els intermediaris s'emporten la millor part. On millor es cria l'ovella és darrere de la reixa, al pas de l'aladre, l'herba que ix és millor, té més sabia i és més fresca. Ara, en canvi, l'herba dels camps abandonats és més roïna, per això és tan important que la terra es cultivi:

treballant-la ens en beneficiem tots, llauradors i ramaders.

### **Conclusions**

Des d'una vessant antropològica, els "últims pastors" impliquen que es té un sentit referencial molt important en el món de la cultura i de les tradicions locals. Marquen les fronteres entre un món i l'altre; entre un tipus de vivències culturals que moren i d'altres que naixen al pas de nous models laborals i tècnics. La cultura pastorívola i rural que hem reflectit en el nostre estudi i, de la qual pretenem deixar constància en forma d'estudi analític, és relativament propera en el temps, però qualitativament llunyana en la nostra forma de concebre la vida, com si es tractés d'un històric salt qualitatiu. L'era científica ha fet possible un sistema de vida modern que ha donat un gambirol enorme a les properes fronteres del temps, per la qual cosa diem que és fruit d'un canvi que va més enllà, només fa unes dècades els pastors treballaven individualment el seu ramat i ara se'ls cria en granges.

La relació entre treball i medi ambient s'ha anat minvant en pocs anys, més sobtadament del que s'ha fet en els darrers segles: l'home perd contacte amb la natura, amb la pèrdua consegüent de qualitat dels productes animals, i la natura es queda sense els seus cuidadors naturals que l'ajuden a poder-se mantenir amb adob natural: el pas del ramat adoba la terra de manera natural i neteja els matolls secs que són devorats com a aliment. L'activitat pastorívola a la Ribera Alta va suposar, en el seu moment, una font d'ingressos i un tipus de cultura. Tanmateix, moltes de les vies pecuàries van ser alhora camins de comunicació entre pobles i regions. El ramat donava molts productes: llana, llet i carn, entre d'altres, i tots els derivats del pasturatge. Tot plegat va representar una forma de vida lligada

a molts costums. A més a més, aquesta activitat, juntament amb al conreu de la terra, com ara plantacions d'arròs i taronges, foren els principals motors de l'economia riberenca.

L'entrevista que hem realitzat a l'últim pastor de la Ribera s'ha fet per mitjà d'un treball de camp en forma d'història de vida amb la tècnica de l'entrevista. Durant diversos dies, hem pogut acompanyar el pastor pels seus camins, sendes i indrets més amagats, que tant marcaren el seu treball i, tanmateix, la seva vida. Fer aquest succint treball, des d'una perspectiva èmica, ens ha permès comprendre com fou la seva vida i la de molts altres com ell. Donar visibilitat a aquests "últims..." ens permet plantar una llavor antropològica necessària per a futurs estudis. Ens mostra un tipus de vida molt lligat al medi ambient i que mor davant nostre a colp del pas del temps.

Hem pogut comprovar com el pas del temps canvia segons la perspectiva laboral que hom té; a més, el coneixement del medi natural comporta una sèrie d'avantatges que estan basats en l'experiència que aporta l'observació i que genera un tipus de cultura molt concreta. Aquest tipus de vida també està marcada per la paraula donada, l'encaixada de mans i un codi ètic molt concret. El camp riberenc i les persones que l'habiten encara tenen moltes coses per ensenyar-nos i que ens ajuden a comprendre millor les seves motivacions i històries de vida. Tot eixe saber forma part d'una visió científica amb relació amb el medi que durant tants anys s'ha transmès de generació en generació i que inclou sabers medicinals. A més, l'aliment que ix d'un tipus de ramat que surt a pasturar no és el mateix que es pot extraure d'un ramat que està tancat i alimentat mitjançant nutrients i vitamines que els engreixen de manera artificial. ■

## BIBLIOGRAFIA

**Almerich, J. M.** (2008) *El Macizo del Caroig: gentes y naturaleza*. Enguera: Edita la Asociación para la promoción socioeconómica de los municipios del macizo del Caroig.

**Argudo Pérez, J. L.** (2010) "Situación actual, problemática jurídica y futuro de la trashumancia. Turismo y trashumancia". Dins Vidal, P.; Castán, J. L. (ed.) *Trashumancia en el mediterráneo*, 299-331. València: CEDDAR.

**Berges Sánchez, J. M.** (2010) "La producción lanar en las tierras de Albarracín (siglos XIV-XV). Repercusiones económicas y sociales". Dins Vidal, P.; Castán, J. L. (ed.) *Trashumancia en el mediterráneo*, 41-60. València: CEDDAR.

**Bernácer Bonora, C.** (2010) "Pastores Trashumantes de Gúdar-Javalambre: La evolución de su sentido comunitario y trascendente". Dins Vidal, P.; Castán, J. L. (ed.) *Trashumancia en el mediterráneo*, 165-178. València: CEDDAR.

**Bonte, P.** (2001) "Mohamed Mahdi, Pasteurs de l'Atlas. Production pastorale, droit et rituel". *Études rurales*, (1999), 159-160. Casablanca: Fondation Konrad Adenauer.

**Cadelús, B.** (2004) *El último trashumante*. Madrid: Ediciones Otero.

**Castán Esteban, J. L.** (1998) "Bajarse al Reino: Trashumantes turolenses en Valencia durante la época moderna". *Revista Teruel*, 86-2: 19-43.

**Durkheim, E.** (1995 [1912]) *Las formas elementales de la vida religiosa*. México DF: Ediciones Coyoacán.

**Evans-Pritchard, Edward Evan.** (1978 [1940]) *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Oxford University Press.

**Farnós Bel, A.** (coord.) (1993) *Cuadernos de la trashumancia n° 14. Gúdar-Maestrazgo*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, ICONA.

**Frigolé, J.** (1997) *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*. Barcelona: Muchnik.

**Geertz, C.** (1994) *Conocimiento local*. Barcelona: Paidós.

**Geertz, C.** (2000) *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

**Houseman, M.** (2014) *De L'Àfrica a l'antropologia*. Barcelona: Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural.

**Lévi-Strauss, C.** (1972) *El pensamiento salvaje*. México DF: FCE.

**Lévi-Strauss, C.** (1999) *Raza e historia, en Antropología cultural*. Madrid: Siglo XXI.

**Martí Soro, J.** (1987, 2a ed.) *Historia de Vilanova de Castelló*. Villanueva de Castellón: Edita Ilmo Ayuntamiento.

**Martínez, F.; Floreal, P.** (1991) "Utilatge agrícola i ramaderia". Dins Mira, J. F. (coord.) *Temes d'etnografia valenciana (II)*. València: Edicions Alfons el Magnànim.

**Mateu Bellés, J. F.** (2010) "Huella de la trashumancia en los paisajes mediterráneos". Dins Vidal, P.; Castán, J. L. (ed.) *Trashumancia en el mediterráneo*, 193-228. València: CEDDAR.

**Merino, J.; Nieto, C.** (1997) "Los restos ambientales del entorno mediterráneo". Dins Ballesteros, J.; Pérez Adán, J. (ed.) *Sociedad y medio ambiente*. Madrid: Trotta, p. 339-368.

**Pallaruelo, S.** (2010) "Etnología de la trashumancia". Dins Vidal, P.; Castán, J. L. (ed.) *Trashumancia en el mediterráneo*. València: CEDDAR, p. 131-148.

**Rousseau, J. J.** (1992) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. València: Universitat de València.

**Sesma Muñoz, J. A.** (2005) "Centros de producción y redes de distribución de la Corona de Aragón: materias primas y productos básicos". Dins ponencia en el XVIII CHCA, celebrado entre el 9-14 de septiembre de 2004 en Valencia, volum I, 903-938.

**Turner, V.** (1980) *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

**Vegetti, M.** (1981) *Los orígenes de la racionalidad científica*. Barcelona: Península.

**White, L. A.** (2000) *La ciencia de la cultura*. Barcelona: Paidós.

## NOTES

**1**  
Vicent Talens (1942-2018) dedica tota la seva vida a exercir uns dels oficis més antics del món: pastor. Naix a Vilanova de Castelló (Ribera Alta del Xúquer, a València) i el seu llegat ja no troba cap successor. Per això podem dir que Vicent Talens passa per ser l'últim hereu d'una cultura mil·lenària a la comarca de la Ribera del País Valencià, ja que no n'hi trobem d'altres després d'una minuciosa investigació. Al cap de poc de temps de fer aquest treball va morir després d'una greu malaltia.

**2**  
El castellanisme *gana(d)o* és molt estès en totes les comarques i s'empra amb el mateix significat que *ramat*: "me'n vaig a traure el 'ganao'" (Martínez i Floreal, 1991: 200).

**3**  
"El menjar que els pastors duïen al sarró era bastant frugal: un tros de pa, embotit o formatge, fruita seca, i ben poca cosa més" (Martínez i Floreal, 1991: 214).

**4**  
"Además tiene el camino que va de Beneixida a Puebla Larga, cruzando la Villa, y por ello Carretas reales, ganados, cabañas, que bajan de Castilla, para el consumo de este Reino, cruzando el río el Albaida sobre un puente de madera que componen los vecinos" (Martí Soro, 1987: 300).

**5**  
"Malalties avui dia fàcilment controlables mitjançant l'ús de vacunes, causaven fa alguns anys grans estralls entre el ramat. De totes elles possiblement la filusa i la peüngla n'eren dues de les més temudes" (MARTÍNEZ, F.; FLOREAL, P., 1991: 291).

**6**  
"La majoria de ramats es veuen obligats a circular entre terres cultivades o vedades al seu pas. En cas de danys, no en són massa els pastors que oculten la seva responsabilitat quan el seu ramat ha provocat algun dany. Tothom, al poble coneix els itineraris i horaris habituals dels pastors que guarden en una àrea determinada (partida) i relacionar la zona del dany amb la seva presència no resulta massa complicat. Va emergir la figura dels vedores que quantificaven els possibles danys infringits pel ramat" (Martínez i Floreal, 1991: 252-256).

**7**  
En el transcurs del camí i des de la confiança que permeten les llargues hores de sol i silenci, Vicent ens va confiar que estava molt malalt i que els metges no eren gens optimistes.

# Reivindicació política, subversió de la tradició i construcció identitària en una festa popular

## El cas de la Mucada



### Marcel Pich i Esteve

MÚSIC, POETA I ANTROPÒLEG

Graduat en antropologia social i cultural per la Universitat de Barcelona i tècnic superior en audiovisuals.

Ha cursat un postgrau d'Estudis Urbans (UB) i un altre de Comunicació Política i Institucional (ICPS-UAB).

El seu principal tema d'investigació són les festes populars; ha publicat articles a revistes especialitzades i ha

fet diverses comunicacions. Ha publicat el llibre *Les neofestes a Mallorca. Gimcanes, senyeres, déus pagans i*

*mobyettes* (Leonard Muntaner editor, 2019). Ha col·laborat amb *La ciutat de les fogueres. Els focs de Sant Joan*

*i la cultura popular infantil de carrer a Barcelona* (Pol·len, 2016). També ha fet recerca sobre mobilitat i transport

al Centro de Investigaciones Sociales de Bolívia. Professionalment treballa en el sector de la comunicació. En el camp de la música d'arrel popular, ha publicat dos discs amb el grup Taverners.



La Muca arribant l'Enqüentro,  
a la plaça del Fossar de  
Sineu (2017). MARCEL PICH



## Introducció

**L**a Mucada —o el Much— és una festa popular de nova creació que se celebra a Sineu (Mallorca) a mitjans d'agost, en el marc de les festes patronals. Es tracta d'una iniciativa impulsada per un grup de joves de la localitat a principis dels anys 2000 i que tenia com a objectiu dotar-se d'un espai festiu propi. El que començà com una cita de caràcter local, amb una assistència d'unes quantes dotzenes de persones, s'ha convertit en un esdeveniment d'abast insular on n'hi participen milers. L'explosió de les xarxes socials a internet, però també la creixent demanda d'un oci diferent i diferenciant, han estat dues de les causes d'aquesta creixuda. La Mucada s'ha convertit, a ulls del gran públic, en una celebració estiuenca amb un marcat aire carnavalesc on una munió de gent d'arreu de l'illa hi acudeix vestida de color rosa —oficial de la festa— a fer disbauxa consumint alcohol. L'any 2017 se'n celebrà la catorzena edició i hi participaren, segons els organitzadors i els mitjans de comunicació, entre 6.000 i 10.000 persones. En el present article s'avalua el que ha succeït fins a aquella edició, tot i que, com es veurà, la festa està subjecta a noves incorporacions any rere any. No obstant això, la Mucada no es dugué a terme el passat 2020 per mor de la pandèmia de la covid-19.

La Mucada és una festa popular de nova creació que es duu a terme el mes d'agost a Sineu (Mallorca) i que aplega milers de persones. L'encasellam en el fenomen anomenat neofestes, actualment en auge a l'illa. El present article proposa una lectura sociopolítica d'aquesta celebració. L'ús flexible de la idea de tradició, la incorporació d'elements transgressors o la introducció de simbologia política componen una festa amb un marcat aire carnavalesc i popular.

S'ha dit de la Mucada que és una neofesta.<sup>1</sup> Aquesta categoria la trobam en discursos mediàtics, narratives i xarxes socials. Fa referència a un fenomen que s'estén per diversos indrets de Mallorca, majoritàriament a pobles de la comarca del Pla. Es tracta de l'apogeu d'un seguit de festes populars de nova creació<sup>2</sup> —al voltant d'una vintena— que comparteixen una sèrie de característiques. Aquestes serien, grosso modo: una demanda de festa participativa per part de segments joves de les localitats, una organització de base i externa a la institució municipal, la recerca d'una celebració original i d'una marca pròpia, la presència de components polítics o prepolítics i la inserció d'elements relacionats amb la idea de tradició que puguin vincular la festa a la historicitat del poble i de Mallorca. En aquest sentit, la majoria d'elles comparteixen un "look tradicional" (Delgado *et altri*, 2002: 106). Aquestes noves celebracions han arrelat amb força en els pobles i han acabat esdevenint, en alguns casos, les fites més importants en el programa de festes patronals. A més, la premsa mallorquina en fa un seguiment que, tot i epidèrmic, les ha catapultat en el si del debat públic.

En el present treball em propòs fer una aproximació a la Mucada, la seva reproducció, organització i actors principals i incidir en alguns aspectes de caràcter polític mirant de fer-ne una breu anàlisi en aquest àmbit. La hipòtesi principal

La Mucada es una fiesta popular de nueva creación que se lleva a cabo en el mes de agosto en Sineu (Mallorca) y que reúne a miles de personas. La encasillamos dentro del fenómeno llamado neofiestas, actualmente en auge en la isla. El presente artículo propone una lectura sociopolítica de esta celebración. El uso flexible de la idea de tradición, la incorporación de elementos transgresores o la introducción de simbología política conforman una fiesta con un marcado aire carnavalesco y popular.

**Paraules clau:** cultura popular, nacionalisme, folklore, festa, tradició, neofestes, identitat

**Palabras clave:** cultura popular, nacionalismo, folklore, fiesta, tradición, neofiestas, identidad.

**Keywords:** popular culture, nationalism, folklore, invented traditions, identity

seria que, tot i que tot allò que es projecta en els mitjans i que arriba en un primer impacte als participants només té a veure amb una celebració carnavalesca, la festa traspua política per moltes bandes. Amb això, partesc de la idea que els organitzadors tenen una *visió progressista* de la idea de tradició que fa que la festa adopti actituds polítiques de ruptura. Aquesta visió implicaria, en la pràctica, subvertir praxis i idees que resultarien intocables per a una altra visió, la conservadora, sobre tot allò que està relacionat amb la tradició. Es tractarà de veure les connexions entre la festa i l'aspecte polític; de veure les estratègies d'aprofitament de l'espai festiu per a la provocació, la reivindicació i la subversió de la tradició.

Sineu és un municipi situat al bell mig de l'illa de Mallorca, a la comarca del Pla. Amb 3.641 habitants,<sup>3</sup> disposa d'estació de tren, d'institut d'educació secundària i d'un dels mercats més antics (datat al 1306), esdevingut gran reclam turístic. El paisatge del terme municipal és eminentment agrícola, tot i que el percentatge de població

The Mucada is a new popular celebration that takes place in Sineu (Mallorca). Thousands of people come together every August. We have framed it as part of a local phenomenon called neofestes, currently booming on the island. This article proposes a sociopolitical approach to this celebration. The flexible use of the idea of tradition, the incorporation of transgressive elements and the introduction of political symbols make up a carnival and a popular celebration.



El Much ovacionat en la seva arribada a la plaça de l'Ajuntament. 2017. MARCEL PICH

dedicat al sector primari és, com a la resta de Mallorca, minoritari. Els serveis i la construcció són els sectors més destacats. Actualment (2015-2019) és governat per Gent per Sineu, una força política municipalista, sobiranista i d'esquerres. En termes contextuals insulars, cal parlar d'un auge de la cultura popular: cada vegada hi ha més glosadors, xeremiers, geganters..., hi ha una demanda creixent de tot allò que es relaciona amb la identitat. Això s'accentua durant el govern de José Ramón Bauzá (2011-2015), que, amb polítiques en contra de la llengua i identitat catalanes, va generar una gran resposta popular. Espais com la Mucada van també impregnar-se de reivindicació.

Algunes de les anomenades neofestes més rellevants i amb més trets compartits amb la Mucada són les Clovelles (Petra), l'Embalat (Sencelles), el Cosso (Felanitx) o sa Revolta (Vilafranca de Bonany). Tot i que el naixement d'algunes és molt anterior als inicis de la dècada dels 2000, la majoria comencen a definir i assentar el protocol actual els darrers 15 anys. D'entre totes elles, he escollit la Mucada perquè és segurament una de les que més expectació i assistència generen i més criden l'atenció als mit-

jans de comunicació; es tractaria, doncs, d'oferir un relat diferent, amb la profunditat i les tècniques que ens proporciona l'antropologia. La Mucada és molt rica en elements, protocol i discurs. A això s'afegeix l'enorme autoconsciència dels seus creadors, així com la seva ideologització. Hi he assistit gairebé ininterrompudament des del 2009, fet que m'ha servit no tan sols per endinsar-m'hi, sinó també per conèixer-ne els impulsors i veure'n els canvis, especialment aquells relacionats amb l'afluència de públic.

Així, l'observació participant és una de les tècniques emprades per estudiar la Mucada. Més enllà d'haver-hi assistit durant anys, en l'edició del 2017 vaig viure les entranyes de la festa, ja que vaig acompanyar els organitzadors durant gairebé tot el dia i vaig poder veure moltes de les tasques que es duen a terme per fer-la possible. He mantingut moltes converses informals amb ells, i amb participants, i els he entrevistat en diverses ocasions; també diferents membres de la comitiva de dones i el batle de Sineu, Miquel Gelabert. He recollit el testimoni de la intervenció d'un dels organitzadors en un debat sobre noves festes populars al XXX Seminari Blanquerna i recopilat articles

dels mitjans de comunicació. Àdhuc he acumulat material de la Mucada, ja sigui fotografies —pròpies i d'altres—, cartells, música, vídeos, etc. Finalment, l'estiu del 2017, vaig escriure una sèrie d'articles<sup>4</sup> a la premsa sobre les festes de nova creació. Això em dugué a fer treball de camp i entrevistes en gairebé totes les existents i a conèixer millor el fenomen que he esmentat.

Descobrim ara les veus més destacades que apareixeran en aquest estudi. Als dos primers informants els conec pel meu vincle amb el món de la cultura popular. Un és Joan Munar i Fiol "Lupino" (Sineu, 1979), enginyer, pare de quatre fills. Tot i que actualment resideix a Portocristo i treballa a cavall entre Manacor i Palma a una mútua d'accidents, no ha perdut el vincle amb Sineu. És membre de la delegació local de l'Obra Cultural Balear, va ser regidor de Sineuers Independents<sup>5</sup> i és xeremier.<sup>6</sup> És un dels impulsors i coordinadors de la Mucada i el dia de la festa és una peça clau en temes logístics. Munar és amic de Miquel Tugores i Riutort "Monara" (Sineu, 1952); es coneixen del poble i de tenir aficions compartides com la música tradicional i la divulgació cultural. Tugores està jubilat d'electricista, és pare de dos fills i viu al centre de Sineu. És xeremier, lutier i artista. És un dels ideòlegs de la festa i hi aporta enginy, figures i tota casta d'artefactes que ell mateix crea. Les màscares del Much i la Muca, entre d'altres elements, són fetes seves. Va ser a qui vaig conèixer primer a través d'amistats en comú; fou ell qui ens convidà a assistir, l'any 2010, a la Mucada. Jo no tenia ni idea de què era; llavors era una festa local amb escassa transcendència més enllà de la comarca. Tant Munar com Tugores són bons coneixedors de la cultura popular i tradicional de Mallorca i de la resta dels Països Catalans, fet que és clau per entendre el perquè de moltes de les insercions i apel·lacions en el pro-

TOCOL festiu. Tots dos tenen una relació d'amistat, de complicitat ideològica i de veïnatge amb Magdalena Genovart i Sansó "Remirada" (Sineu, 1987), que és historiadora de l'art, fa de mestra i és tinent de batle de l'Ajuntament. Fou la primera Muca i és impulsora del protagonisme femení de la festa; forma part de la comitiva de dones, les Meravelles.

### D'un dinar d'amics a una convocatòria de masses

La protohistòria de la Mucada la trobam en un dinar de germanor que feien alguns homes joves (prop d'una trentena, de 16 a 40 anys) el 14 d'agost, des de finals dels anys 1990. S'havia fet en un restaurant, a l'ermita i també a les solls del Fossar. Després del dinar, anaven a fer copes. Al bar Can Castell es duia a terme una particular pràctica: el *jaleo* en Mobylette. Consistia a entrar dins el local amb aquesta classe de motocicle i emular les festes de Sant Joan de Ciutadella tot alçant la màquina, com si d'un cavall menorquí es tractàs.<sup>7</sup>

L'any 2002 succeeix un fet transcendent al dinar de germanor: uns quants dels assistents es presenten amb la careta centenària del dimoni de la Beata de Vilafranca de Bonany. L'havien furtada dies abans, durant les festes d'aquesta localitat de la comarca. Amb la peça fan una volta pel poble i això els agrada, ja que la celebració passa a tenir un element de referència i una *excusa* per fer festa. La feta és inspiradora i fa que els joves es plantegin crear qualche tipus d'esdeveniment que tengués relació amb Sineu i que servís per no perdre influència de gent al dinar. Llavors, alguns d'ells fan una petita recerca sobre rondalles de la zona. S'inspiren principalment en una rondalla local (que parla d'un bou que guarda un tresor en un puig encantat), tot i que també hi ha d'altres relats dels quals extreuen idees. I és així com, el 2003, neix un personatge que encara no tindrà nom. Aquell any elaboren



El Much (esquerra) i el monstre Boo de Bola de Drac, 'pregoners' del 2017. MARCEL PICH

un caparrot de guix que passen pel poble però que no sobreviu a la diada. El 2004 es fa una convocatòria al puig de Reig, un petit turó del municipi. Aquest indret apareix a l'esmentada rondalla. Allà apareix el personatge ja amb nom: Lo Much de Reig. La màscara, que és l'actual, fou feta per Tugores i recorda molt la d'alguns dimonis mallorquins.

A continuació em propòs descriure el protocol festiu, és a dir, el seguit d'actes que es duen a terme el dia 14 d'agost i que apareixen al cartell-programa. Tot i que hi ha una sèrie d'actes fixos any rere any, la festa està oberta a noves incorporacions i variacions. Per això cal advertir que el que ara es descriurà és allò que succeeix l'any 2017. Abans d'iniciar el protocol oficial, la Mucada té una prèvia: la Much-Errico Taberna. Es tracta d'una convocatòria feta pel bar del poliesportiu i que consisteix en un berenar on hi ha barra lliure de cervesa i *pintxos* al preu de cinc euros. La idea és emular un ambient basc *abertzale*. Comença a les 8.45 h del matí i solen aplegar-s'hi una cinquantena de persones, la gran majoria sineuers i organitzadors.

Cap a les 9.45 h, dues persones de l'organització es posen en marxa. Són en

Joan Munar i en Macià Puiggròs,<sup>8</sup> amb les quals partesc a cercar material divers i també a recollir en Pere Joan Jaume, el jove que enguany fa de Much. Ens acompanya, en un tot terreny descapotable, n'Stephen Schmitt, un alemany que fa anys que viu al poble i que vol donar un cop de mà. És l'encarregat de dur l'equip de so. A aquelles hores ja es veu alguna colla d'amics vestida de rosa rondant pel poble. Alguns ens aturen per saludar en Pere Joan, protagonista del dia. "Estic nerviós fins que acaba el pregó", apunta. Ens dirigim al puig de Reig per preparar l'aparició del Much, personatge principal de la festa; l'element principal del vestuari és la màscara, que representa una mena de bou.

A les 10.00 h del matí hi ha convocada la Concentració Matinal davant de l'institut per partir *en romeria i recolliment* cap al puig de Reig. S'hi apleguen dotzenes de vehicles engalanats amb paperí, globus i altre tipus d'artefactes de color rosa. Majoritàriament hi ha turismes però també tractors i camions amb remolc plens de gent, així com motocicles i bicicletes. La caravana enfila uns centenars de metres per la carretera de Lloret fins a desviar-se per



La romeria al Puig de Reig es fa en tot tipus de vehicles engalanats. 2017. MARCEL PICH

un camí rural que arriba a una esplanada al peu del puig, on aparcaran tots els vehicles. A la pujada al turó hi ha un camió cisterna amb una mànega d'aigua encesa a mode de dutxa per a qui vulgui refrescar-se. També hi ha alguns cartells on s'anuncien les Normes de Muquístència, unes indicacions referides a la seguretat. La gent comença a aproximar-se a un pla enmig del puig, on es durà a terme l'acció, a saber, el Ritual de la Mística Invocació de la *Cèlebre Bèstia Bovina*. Hi ha diversos agents de la Policia Muquicpal —un cos paròdic que, mig en broma, vetlla perquè tot vagi bé— i d'altres persones de l'organització amb pitral refractant. Mentrestant, el Much resta amagat més amunt amb els seus amics més propers, que li han preparat un berenar. Cap a les 10.45 h comencen a sonar els xeremiers i alguns dels assistents s'animen a ballar. A les 11.05 h en Joan Munar, que farà de mestre de cerimònies, agafa el micròfon i dona la benvinguda amb un discurs que acaba amb “Visca el Sàhara Lliure i tots els pobles sense Estat lliures”.<sup>9</sup> Llavors es demana al públic que algú surti a cantar *Els goigs*,<sup>10</sup> que seran corejats pels prop de dos centenars d'assistents, als quals se'ls ha repartit una quartilla amb la lletra. La majoria de públic té entre 15 i 25 anys i també hi ha infants, acompanyats dels seus pares. Gairebé tothom vesteix camiseta rosa, sia o no l'oficial, i tot tipus de complements com paraigües, penjolls, arracades, capells i

fins i tot algú s'ha tenyit la barba i el cabell d'aquest color.

Tot d'una comença el joc d'estirar corda entre dos bàndols, anomenat aquí Simulacre de la Batalla de Sarrains i Cristians, que reproduceix famoses festes d'aquesta índole que es fan lloc a Mallorca i a altres llocs del territori. De fet, la poca decoració al puig és, precisament, una senyera i una bandera amb la mitja lluna. Aquesta activitat també s'inspira en una rondalla que conta com es va lliurar una batalla durant la conquesta de Mallorca del 1229 a estirades de corda entre els dos turons, el de Reig i el puig de Sant Nofre. A més, els participants juguen amb la boca plena d'oli, talment el bou de la rondalla del puig de Reig. Després hi ha el Concurs Internacional de Llançament d'Ous de Guàtlera, que consisteix a projectar ous amb la boca *per comprovar-ne la capacitat pulmonar*, el que el llanci més enfora serà l'encarregat de fer sonar el corn per invocar el Much. El personatge apareixerà de darrere uns arbres i serà victorejat per molts dels assistents sota un pal·li rosa i acompanyat d'una bandera amb la silueta de la seva cara. Seguidament, la comitiva abandona a poc a poc el lloc. Alguns s'aturen al Bar Muchal, una mena de xibiu portàtil on es reparteix gratuïtament aigua i pomada.<sup>11</sup> Much i amics tornen a Sineu per la carretera de Sant Joan en motocicletes per tal d'anar més ràpid.

Llavors l'acció es desplaça al centre del poble. Poc abans de les 12.00 h la petita plaça de l'Ajuntament comença a omplir-se esperant l'Entrada Triomfal. A la placa del nom del carrer del Vent —que dona a la plaça— hi diu Carrer del Much. La façana del Consistori i la de cases del voltant estan plenes de cartells decoratius de temàtica *muchal* —com alguns on apareixen els noms de les diferents confraries— i també d'algunes senyeres. El conjunt instrumental Much Xaranga's Band sona i la gent fa càntics alabant el Much i el poble de Sineu. Dins l'Ajuntament, Munar coordina les accions i s'encarrega de posar la música enllaunada que comença a sonar a partir de les 12.30 h. Sonen temes dels Beatles, Queen, Village People, Sopa de Cabra o Elèctrica Dharma, entre d'altres. En aquest sentit, hi ha una aposta per no reproduir cançons de la radiofórmula. A l'edició d'enguany s'insereixen elements japonesos, com alguns de *Bola de Drac*; per això també sonen cançons de la banda sonora original d'aquesta sèrie televisiva.

La sala d'operacions del Consistori és un espai al primer pis amb tres finestres, dues de les quals donen a la plaça i una al carrer de Sant Francesc. Hi entra i hi surt qui vol sense gaire control. Hi ha amics del Much, periodistes, gent de l'organització, un policia municipal, un membre de Protecció Civil i també polítics com el batle Miquel Gelabert

“Confit” o l'exbatle Josep Oliver “Pavarotti”. Des de dalt de tot de casa seva, a l'altra banda de la plaça, Tugores ruixa amb aigua el públic i s'encarrega de llençar mitja dotzena d'animals inflables (foques i orques) mentre sona la sintonia de la sèrie documental de televisió sobre natura *El hombre y la tierra*. Cap a les 12.30 h en Munar fa dues senyals per indicar que és el torn del pregó. La primera és fer sonar la cançó d'Eurovisió i la segona onejar una *ikurriña* (amb la silueta de la cara del Much) per la finestra de l'Ajuntament que dona al carrer de Sant Francesc. Des de cas Xifoner<sup>12</sup> sortirà el pregoner, que sempre és algú que interpreta un personatge popular, sigui de ficció o real. Macià Puiggròs és allà esperant els senyals per donar-li l'ordre de sortir. Sol arribar sempre alçat damunt d'una plataforma (en aquest cas un quadricicle de pedals, molt típic a algunes zones turístiques) i acompanyat per gent de l'organització que li obre camí pel carrer de Sant Francesc, que també està ple de gent. També l'acompanya la comitiva d'exmuchs i exmuques, disfressats per a l'ocasió. En aquesta edició el pregoner és el Monstre Buu, personatge de *Bola de Drac*, que arriba precedit per un drac d'estil oriental portat per diverses persones. Des de la finestra, el pregoner es dirigeix als concentrats fent el pregó, en què no falten les perspicàcies en clau local, la crítica social i política i les apel·lacions a la festa.

Llavors és el torn del Much i es repeteix el mateix procés que amb el pregoner.<sup>13</sup> Després de ser aclamat per les masses, pronuncia un discurs improvisat que conclou amb el crit de “Siau qui sou!”<sup>14</sup> A les 13.20 h sona el tema *Barcelona* de Freddie Mercury i Montserrat Caballé. En aquest moment, el Much llença una fletxa des de la finestra cap el cel, imitant l'encesa de torxa dels Jocs Olímpics del 1992. S'entén que aquesta acció és la causa que un peluix de l'ànec Lucas



Els xeremiers són també presents a la festa. 2017. MARCEL PICH

es llenci en tirolina des de can Tugores i acabi punxant un globus. Això consta al programa com l'Esclat Final a Càrrec del Corb Biònic Rasputín i és una paròdia d'una celebració que es fa a Mancor de la Vall per Sant Antoni on un corb amb el nom esmentat davalla volant des del campanar davant l'expectació del poble. Llavors hi ha l'Encérvol,<sup>15</sup> una peculiar simulacre d'*encierro* de San Fermín on un grup amb el vestit típic d'aquesta festa corre empaïtat per un carret de bebè on hi ha un peluix d'un monstre amb unes banyes de cérvol –afegides– i una *ikurriña*. Els qui protagonitzen l'acte són l'Obreria de Sant Mukin, un dels molts grups corporatius que apareixen a la festa i que estan formats per colles d'amics. Després d'això, conclouen els actes del matí i el Much es retira sota el pal·li acompanyat d'alguns seguidors.

A les 16.00 h les dues grans comitives, la del Much i la de la Muca, es preparen per separat. Els homes han dinat en petits grups (ja no hi ha dinar de germanor), mentre que les dones han fet un gran dinar a una nau del polígon industrial, on han aplegat unes 200 persones. Paral·lelament a la rampa del Fossar s'instal·la una lona d'uns 30-40 metres de llarg i 10

d'ample que es ruixarà amb aigua i sabó per tal que la gent s'hi llenci i rellisqui. Alguns ho fan amb matalassos inflables i flotadors. Aquest acte està inspirat en la festa dels panxes-roges de Campos, en el pi ensabonat de Pollença i en el fet que, temps enrere, la gent es llençava de panxa dins Can Castell durant el *jaleo* en Mobylette. El *jaleo* i el joc de la lona són anomenats Jochs Florals. A les 16.30 h s'inicia la *Porcessó* de l'Enqüentro, un autèntic seguici que parodia la processó de Setmana Santa i on participen un seguit de grups corporatius que parodien confraries pasquals. Hi trobam la ja esmentada Obreria de Sant Mukin, la Confraria dels Donants de Suc, la Prohomonía de Damos d'Honor i l'Old Band of Cornetes, Timbals i Tambors de l'Escola Graduada precedits per diversos xeremiers i acompanyats per la xaranga. El fet d'haver triat caricaturitzar els passos de Setmana Santa és perquè, segons Munar, són un dels principals “referents de la cultura popular a escala local”, ja que les processons de Divendres Sant i Pasqua gaudiren a Sineu d'una època daurada entre final dels anys seixanta i principi dels noranta. A aquest seguici se sumen també uns altres tres personatges de caire caricaturesc: l'un és l'Àguila Imperial de Pollència, de caràcter *freak* i



Diverses confraries satíriques participen de la festa. 2017. MARCEL PICH

inspirada en figures de la cultura tradicional com són les àguiles de Pollença. Els altres són el Caixer Freddy i l'Home-mè, una sàtira del caixer senyor (i del caixer *fudrí* per la paròdia del nom) i l'home del be de les festes de Sant Joan de Ciutadella.

Els homes s'han trobat a cas Xifoner i baixen des de la part alta del Fossar mentre que les dones venen de sa Quartera, a la part baixa. El personatge central de la comitiva femenina és la Muca, parella del Much; també duu una màscara del mateix estil i representa una mixtura entre un bòvid i un dimoni, amb elements feminitzants. La comitiva del Much, que desfila sota el pal·li, és una processó de disbauxa encapçalada per xeremiers i amb una *ikurriña* onejant. La de la Muca, que va sobre un baiard, té un marcat caràcter *gay-friendly* i acolorit; s'oneja una bandera de l'arc iris. L'acompanyen les Egües Fufes, una mena de cavallets que en recreen uns altres: els *caballos fufos* canaris. A la comitiva també hi ha la Germanada de Cavallers Legionarios, formada per homes vestits amb *chapiri* i *shorts*, i un home disfressat de Conchita Wurst.

L'Enqüentro —que emula l'encontre entre Jesús i la Mare de Déu en una pro-

cessó— es produeix enmig de la rampa, davant de Can Castell. És dins aquest bar, estibat de gent, on es durà a terme el Jaleo. Much i Muca es troben i simulen l'acte sexual. En aquell moment ja hi ha milers de persones al Fossar, consumint alcohol i fent festa. Tots els bars de la plaça han muntat barra a fora. Protecció Civil i la Policia Local vetlen per la seguretat. Hi ha alguns polítics d'àmbit insular, a més de regidors del poble i batlles d'altres localitats. Cap a les 17.30 h s'han acabat els actes del protocol fins a les 21.30 h, en què hi ha el comiat amb bengales i la cançó *New York* de Frank Sinatra. A l'horabaixa hi ha un *vespreig*<sup>16</sup> carnavalesc on una munió de persones vestides de rosa consumeix alcohol a la zona del Fossar en un ambient acompanyat de música enllaunada.

L'entitat que impulsa la festa és la Muchal Foundation. El seu logotip parodia el de Qatar Foundation. Es tracta d'una associació legalment constituïda l'any 2012. L'organització de la festa és àgil gràcies a les inèrcies d'any rere any i que "tothom té més o menys clar les feines que ha de fer", diu Munar. Tot i que fan alguna reunió, es coordinen bàsicament a través d'un grup de WhatsApp on hi ha una dotzena de persones. La festa també és possible gràcies a una certa

descentralització en petits grups autònoms i individus que s'encarreguen de tasques concretes. En tot cas, Munar assenyala que "tot el que és complicat de fer, ho descartam", que la festa ha de ser fàcil de muntar. La decisió política important, com és el triatge de pregoner, sempre respon a una proposta que qui la fa ja sap que no generarà polèmica. Paral·lelament, les dones tenen un paper destacat i autònom i amb una organització en certa mesura paral·lela, "un satèl·lit" dins la Mucada, com diu Genovart. Entre Meravelles i Mucarones (grups de dones) hi ha una desena de dones que s'encarreguen de muntar el dinar, preparar material com vestits, decorar el pas de la Muca i organitzar el seu seguici. Es coordinen a través d'un grup de Facebook. El paper de les dones en el si de la festa és reconegut per homes de l'organització: "Les dones fan molta més feina que els homes. Si fos pels homes, no sé què hagués passat amb la Mucada", apunta Munar, que també afirma que les dones van "revolucionar" la festa. De fet, mentre els homes miren de no complicar-se la vida, les dones s'hi aboquen moltíssim. Aquestes van inserir-se a la festa l'any 2005, no sense que això estàs exempt de tensió. Els homes, que estaven molt gelosos del seu dinar de germanor, els deien a elles que "espenyarien la festa", afirma Genovart. La que fou primera Muca també explica que van fer "una pressió impressionant" per poder participar activament, per poder ser també protagonistes. En termes econòmics, la festa té beneficis gràcies majoritàriament a la venda de camisetes. Els guanys es reparteixen entre diferents ONG mallorquines i els serveis socials de l'Ajuntament. De la darrera edició, es donaren 3.000 i 4.000 euros respectivament.

Més enllà del dia de la festa, hi ha més activitats relacionades amb el Much en altres dates de l'any. Aquestes ajuden a formar un *univers mucal* i a generar

imaginari. Una d'aquestes cites són els Tallers Mucals, que se celebren a finals de juliol i serveixen per aproximar la festa als més petits. Es duen a terme manualitats anomenades Paramuquis (perquè el primer any varen ser figuretes de peluix amb un paracaigudes que duia el logotip del Much), que després serviran per decorar el poble gràcies a l'ajuda de l'anomenada Brigada Mucal, formada bàsicament per pares i mares. Aquesta cita s'ajunta amb la recuperació de la festa de les llanternes,<sup>17</sup> per a la qual es fa també un taller infantil de fanalets. Una altra data rellevant és la de les Eleccions Muquicipals, instaurades el 2016 i de caràcter bianual. Se celebren un mes abans de la festa i serveixen per escollir Much i Muca. Es fan coincidir amb el primer dia de venda de camisetes. El jutge de pau del poble en guarda els resultats, que es fan públics el dia de la Mucada. Per la fira de Sineu, el primer diumenge de maig, es fa una exposició anomenada *Much & Art*, de la qual Munar diu que “decideix el tema en Miquel (Tugores)” tot i que altres anys s'han exposat fotografies de la festa. És una “contraexposició”, ja que l'Ajuntament en fa una de pintura. Dues o tres setmanes abans es comencen a recollir les propostes de disseny de camisetes i hi ha unes eleccions per triar el guanyador. A més de tot això, la pàgina de Facebook Lo Much de Reig és activa durant tot l'any i s'hi van penjant fotomuntatges i fotografies variades relacionats amb la temàtica, així com cartells reivindicatius feministes. També a la revista local *Díngola* apareixen durant tot l'any notícies que tenen a veure amb la festa.

### La cultura popular com a artefacte polític

La cultura popular —o la idea que es té d'aquesta— és un instrument polític estretament lligat amb la identitat, amb una “identificació política” (Terradas, 2004). Hi ha més o menys intencionalitat en una instrumentalització que

pot venir dels poders polítics i fàctics o de la gent comuna. Ramis parla de la cultura popular com a “element potent de construcció de la identitat” (2017: 19). Als Països Catalans, les idees de cultura popular, tradicional i folklore tenen significats creuats i han estat utilitzades per a reivindicar una identitat amenaçada. Si bé trobam un discurs essencialista per part del moviment de la Renaixença que ha tengut continuïtat per part d'alguns promotors de la cultura popular i tradicional (Ramis, 2017: 28-29) hi ha altres experiències integrades en un nacionalisme més popular. Així, hem d'oposar encara avui en dia un regionalisme conservador i folklòric davant d'un nacionalisme progressista i popular. La idea que vull traslladar amb dades etnogràfiques és que la Mucada se situa en aquesta segona corrent. L'anàlisi política que aquí es presenta es fa en dos grans eixos convergents. Per una banda, veure quins elements s'insereixen en la Mucada per tal de dotar-la d'un *look* tradicional que serà combinat amb una projecció de festa nova i *fresca*. Per l'altra, la inserció de simbologia nacionalista i de sàtira d'una idea concreta d'Espanya (centralista, catòlica, militarista...). Es tractarà de veure les continuïtats entre festa i aspiracions polítiques<sup>18</sup> i com s'expressen aquestes.

### La tradicionalitat modelada

La cultura popular es genera a través de la combinació de l'apropiació (Marí a Ramis, 2017: 8) d'elements forans i la conservació d'altres considerats propis. Pel que fa a aquests darrers, servirien per connectar-se amb un “passat històric que els sigui adequat” usant “antics materials” (Hobsbawm, 2002: 8-12). Tot i que neix usant aquest tipus d'elements i està emmarcada dins el calendari tradicional, la Mucada no pretén recuperar cap festa perduda o en desaparició. No debades, l'ús de components de la tradició és un punt de partida per desen-

volupar tota una morfologia sincrètica que esmena la mateixa idea de tradició; aquests components seran sols una eina per desplegar la festa. La idea que aquí es defensa és que això succeeix perquè els organitzadors operen amb una visió progressista d'aquesta idea de tradició que duu a la seva pròpia reformulació: la critiquen, l'esmenen i la parodien, a més de mesclar-la amb elements externs. Des d'aquesta òptica no es pretén suplantar la tradició, però sí que és una ruptura amb l'essencialisme de postures més conservadores, l'afany de les quals és la museïtzació o conservació intacta de la tradició. Hi ha la voluntat de fer una festa actual, emmarcada en l'espai i el temps contemporanis. Com passava a la dansa Kalela recollida per Mitchell, on les cançons que s'hi cantaven no eren nostàlgiques ni descrivien un passat idíl·lic enyorat, sinó que parlaven del que passava a la ciutat en aquell moment (Mitchell, 1959: 9).

La paròdia que es fa de festes tradicionals (Sant Joan de Ciutadella, Setmana Santa, Pollença...) i de la iconografia d'aquestes requereix una lectura sociopolítica en tant que s'està manipulant quelcom que se suposa intocable: fites molt arrelades i associades a la identitat d'un poble. És des d'una visió progressista que es fa befa d'allò considerat antic i, fins i tot, caduc; de fet el mateix nom de Lo Much de Reig (amb el *Lo* i la *h*) es fa “per donar-li una pàtina d'antigor”, diu Munar. La Mucada no ostenta ni desitja cap tipus de puresa, més aviat es riu de la recerca d'aquesta. De fet, una altra de les característiques principals de la festa és la inclusió d'altres elements que, tot i no formar part de l'esfera de la tradició, lliguen amb part del paisatge actual i les vides dels organitzadors i acaben esdevenint també *elements folk* en si de la Mucada. Així, personatges televisius—de *Bola de Drac*, de Disney, etc.—, figuretes i productes de basar xinès o

elements capgirats d'altres tradicions conviuen amb icones i emblemes inspirats en la tradició mallorquina com les màscares dels protagonistes, els baiards, les rondalles, el pregó, etc.

Amb això és important recalcar el gran bagatge que tenen Munar i Tugores en l'àmbit de la cultura popular, cosa que els dota d'una important capacitat analítica i de consciència del que fan i del que passa a la Mucada. *Conèixer per superar* seria una màxima que definiria aquest modelatge d'allò tradicional. Finalment, cal assenyalar que els organitzadors no pretenen seguir la lògica de la tradició i perpetuar-la *perquè toca*; afirmen que si la festa mor, no passa res:

“Hem vist néixer una festa. De res a tot. Per ventura la veurem morir, esvair-se o trasmudar tant que ens serà irrecognoscible, però no ens preocupa perquè l'hem viscuda plenament. Ja en farem una altra de nova, si l'hem de menester.” (Munar, 2017: 262)

### Un “punt verd” de la cultura popular

Per modelar i dissenyar la festa i anar-la nodrint any rere any aquesta sotmet a un procés de reciclatge els elements que s'hi incorporen. En aquest sentit, Munar apunta que la Mucada “és com el punt verd de la cultura popular”,<sup>20</sup> un laboratori ple d'enginy que experimenta amb el que els agrada d'altres festes, siguin noves o antigues, mallorquines o no, per “riure” i per “veure què passa”. Aquest punt provocador el trobam també al Cosso, una penya de Felanitx que des de ja fa tres dècades celebra de manera particular Sant Agustí i on hi ha una càrrega política important. La connexió principal amb aquesta altra festa és que Tugores hi ha anat a sonar la xeremia des dels inicis. Més enllà, les formes de fer i la utilització de simbologia —desenes d'estelades onegen durant el Cosso— i

de fer crítica política, amb un cert toc surrealista i esvalotat, tenen cert paral·lisme. En aquesta mena de *bricolage* (Lévi-Strauss, 1985: 59) se seleccionen, insereixen i combinen de manera jocosa elements que també tenen un càrrega política o prepolítica. Hi ha una latència de l'aspecte polític que converteix la festa en un mecanisme permissiu i catàrtic per fer aflorar creativitats, tabús o reivindicacions a través d'aquest *divertimento* d'introduir tot tipus d'elements. La lògica de selecció i descart d'elements que és present en la tradició també ho és aquí, però no amb la finalitat concreta de recrear un passat sinó de crear un present de disbauxa.

### La fixació d'una identitat a través d'elements folk i simbologia política

Un dels aspectes polítics més rellevants de la Mucada és l'exaltació d'una identitat i, de retruc, la posada en escena del catalanisme cultural i polític. Martí (2008: 170) assenyala que la festa està lligada a la idea de comunitat i Ramis (2017: 19) ens diu que cultura popular i nacionalisme han anat junts. Els discursos nacionals ens connecten amb el passat i el seu ús configura el nacionalisme, ja sigui institucional o de base. Normalment s'ha criticat la utilització de la cultura popular i la tradició per part de l'Estat, però això també succeeix en les esferes de contrapoder i la Mucada no en queda exempta. Com a tret diferencial, aquesta defuig del nacionalisme més clàssic i intel·lectual i s'enfoca de diversió i mixtures culturals. Camina en el sentit que apunten Gupta i Fergusson (2008: 239) d'una nova territorialització de les identitats; els autors assenyalen que són, entre d'altres, els pobles sense Estat els que experimenten primer això. La Mucada ens parla potser d'una nova manera d'entendre la mallorquinitat o el nacionalisme mallorquí.

Hi ha exemples arreu del món de com la festa serveix com a dispositiu de

construcció identitària i de confrontació cultural. Torres de Melo (2015: 142) assenyala que “las formas rituales son verdaderos componentes políticos de construcción de estas identidades” al territori Fulni-ô, al Brasil. Els elements que incorpora la Mucada es resignifiquen i, plegats, acaben per generar identitat. Una “identidad estratégica en construcción”, una “herramienta cultural para actualizar y transmitir experiencias” (Aroni Sulca, 2015: 71-74), com en el cas del carnaval *pumpin* a Lima. També Mitchell adverteix que la dansa Kalela de l'antiga Rhodèsia del Nord és una “pantomime of the social structure of the local european community” (1959: 11). En tots els casos existeix una dialèctica de conflicte amb l'hegemonia cultural de l'Estat i es manifesta una profunda actualitat i connexió amb el context que quedaria lluny de la idea de tradició com a fet atemporal i amb un espai limitat. Més endavant parlaré de com la Mucada expressa el seu rebuig a certs poders i expressions de l'Estat, l'espanyol, en aquest cas.

A la festa hi ha elements de la tradició mallorquina que són inserits sense cap *esmena*, sense paròdia. Uns d'ells són els xeremiers, que formen part del paisatge de la cultura popular mallorquina, però dins aquesta esfera no es veu com a quelcom folkloric —en un sentit pejoratiu—, segurament per la seva recuperació i posada en valor en les darrers dècades. No caldria reinterpretar allò que ja ha estat recuperat *sense nostàlgies* i que ha estat popularitzat sense gaire elitismes. Així mateix, els xeremiers han acompanyat nombroses manifestacions i actes festius en defensa de la identitat, el territori, etc., i han generat sinergies entre tradició i compromís polític. El corn també té cert caire patriòtic, ja que s'utilitzava el 1715 com a senyal d'alerta per avisar del perill de les tropes de Felip V. Altres elements





Arribada de la Muca a la placeta de l'Ajuntament, plena de cartells satírics. 2018. MARCEL PICH

com les màscares del Much i la Muca recorden les de dimonis mallorquins. Tots ells tendrien un valor folklòric (Martí, 1996: 69), una potència en termes simbolicoidentitaris.

Així mateix, i desenvolupant el que apunta Ramis (2002: 80), l'apel·lació a la ruralitat seria part d'una crítica subjacent d'un model econòmic basat en el turisme i els serveis. Llavors, la ruralitat seria una oposició al desenvolupisme capitalista que ha fustigat Mallorca des de mitjans del segle xx; el refugi d'una identitat original, mallorquina pura. Ruralitat i tradició serien dues cares d'una mateixa moneda. Això es plasmaria clarament en l'anada al puig de Reig, tot cercant un paratge rural *fora de la civilització*.

A part d'elements folk també trobam impregnació política en els discursos crítics del pregó, en crits com el "siau qui sou" del Much o el "visca el Sàhara lliure..." de Munar, en el fet que l'himne sigui sobre una música del cantador independentista Biel

Majoral o en algunes de les cançons que sonen a plaça com *La presó del rei de França*. Com s'ha vist, es llueix altra simbologia clarament política com la *ikurriña* o la senyera. La primera, per simpatia amb el moviment independentista basc, que es desplega als Sanfermines tot i no ser oficial a Navarra. La senyera apareix penjada al puig de Reig, a finestres, penjolls, llacets, a la camiseta de l'USAP que duu el Caixer Freddy... Altres referències polítiques les trobam a les Eleccions Muquicipals amb aclucades d'ull al dret a decidir a Catalunya o amb l'ús de la bandera LGTBI a la comitiva de la Muca. El bagatge històric i ideològic dels actors és important per entendre perquè apareix determinada simbologia. L'ús d'aquesta en cerca la normalització més que aconseguir una reivindicació política concreta.

En termes polítics, la *communitas* (Turner, 1988: 115-135) o àmbit de vida en comú contribuiria a l'acceptació –voluntària o inconscient– per part dels assistents, i independentment

de la filiació política, de la iconografia nacional i/o subversiva de la festa. Per exemple, el jove que interpreta el Caixer Freddy diu no combregar amb les idees que destil·la més visiblement la festa (catalanisme cultural i polític) però les accepta, no les posa en dubte. En aquest sentit, la repetició del ritual fa que elements polítics es *fixin*, es normalitzin, esdevinguin fins i tot hegemònics. Ariño (1998: 15) parla d'una "eficàcia societària".

#### *La paròdia de poders hostils*

El sentit carnavalesc del Much és present estèticament i discursivament. El to burlesc i paròdic envers certs estaments socials i polítics està molt generalitzat. En aquest sentit, Martin (2001: 13) diu que "laughter is a way of proffering untold truth about the world in which people live, its suggests the possibility of another world, it's transgressing power may fuel corrosive social criticism". Arreu del planeta trobam exemples de "carnavalización de la política y el poder" (Aroni Sulca, 2015: 75) en la festa. Tant a la Mucada com a altres

festes similars mallorquines, apareixen diversos sectors parodiats com són l'Església catòlica, la Guàrdia Civil o l'exèrcit espanyol, tots ells associats a una Espanya que atemptaria contra la nació pròpia. S'utilitza també i com al Cosso, un pal·li que imita el de Franco, davall del qual el Much passeja. Mitchell (1959) parla de la dansa Mbeni —predecessora de la Kalela— que parodia els colonitzadors disfressant-se de militars. Això és talment el que passa amb la desfílada de *legionarios* de la Mucada. Com ja s'ha dit, hi ha una paròdia de festes tradicionals institucionalitzades; el fet de tenir tints classistes, patriarcals i religiosos és allò que motivaria la befa. Així mateix, el fet de celebrar unes eleccions per decidir qui farà de Much i de Muca suposa una crítica implícita a la manca de democràcia dels patronats i obrieres d'aquestes festes. També cal fer esment de la cartelleria amb insercions reivindicatives, especialment donant suport a campanyes feministes, com el “No és no”. Sobre la paròdia de la tradició catòlica, és tanta la recurrència de la imitació burlesca de passos, processons i confraries que podríem parlar d'un nou fenomen que podríem anomenar *neopaganisme*. Els patrons catòlics (Sant Marc o la Mare de Déu d'Agost) acaben essent desplaçats del centre de protagonisme. Finalment, hi ha diferents llocs físics que són ocupats per la festa i que tenen també el seu sentit simbolicopolític: parlariem del fer el pregó des de l'Ajuntament, que suposaria, per una banda, una presa d'un lloc de poder i una oficialització *borda* de la festa; per altra banda, també cal tenir en compte l'ocupació tumultuosa del Fossar, lloc central de l'economia del poble.

## Conclusions

### *La festa com a contenidor polític*

El barroquisme estètic i discursiu de la Mucada té un impacte en termes identitaris a Sineu i a Mallorca. S'ha conver-

tit en un símbol local però també en un model de festa amb molta acceptació a l'illa. Per això cal fer-ne una lectura política a escala local i insular, entenent que aquests tipus d'actes ajuden a crear un nou relat sobre què vol dir tradició i, per tant, sobre la identitat. A més, el fet d'esdevenir festes molt concorregudes i participatives i de tenir components identitaris reforça la idea del potencial revolucionari de la *communitas* (Turner, 1988: 135). Hobsbawm (2002: 20) també assenyala que les “tradicions inventades” —ja sabem que totes ho són— són molt importants per tota la fenomenologia associada o derivada de la idea de nació.

Dins la parafernàlia carnavalesca de la Mucada es desplega el discurs nacionalista i altres reivindicacions polítiques que són principalment fruit del bagatge i la ideologia dels seus organitzadors i dels *inputs* que rep la festa de tots aquells que s'hi afegeixen en forma de grups corporatius. Hi ha, llavors, unes estratègies per introduir la lluita nacional fent una “apropiació estratègica dels símbols del país” (Roger Canals, comunicació personal, maig 2017). Si bé Contreras (1998: 832) relaciona “repressió cultural” amb recuperació del folklore, és important no veure la Mucada com una resposta directa a l'opressió nacional o a les amenaces de la globalització; la festa no té una finalitat eminentment política, però això no vol dir que no sigui un dispositiu polititzant. En tot cas, la jocositat i la paròdia són quelcom fonamental abans que l'elaboració d'un discurs polític *fort*. La finalitat de la festa és passar-ho bé i el fet d'afegir-hi reivindicació és pel bagatge, per la cultura política i perquè els organitzadors i alguns participants més actius són individus polititzats. Martin ens diu que els carnivals rarament instiguen el canvi polític i que el que és polític es queda en el terreny simbòlic (2001: 4-6). No debades, festes

com la Mucada sí que poden servir com a dispositius de generació d'hegemonia o de creació de consciència política o, com a mínim, d'expressió d'uns anhels o exaltació ideològica. Així, diríem que *la festa no és política però la política és en la festa*. Hi ha continuïtats entre festa i política que fan possible encasellar l'Enqüentro en la idea de manifestació festiva amb *performances*. On acaba la festa i on comença la manifestació?

### *La idea de tradició es dessacralitza*

Com s'ha vist, es recorre a la utilització d'elements de la tradició secularitzant-los, desposseint-los del significat original. No són vistos com una supervivència que cal conservar intacta. Són introduïts per jugar i dialogar amb altres de nous; són una eina, no un fi. Allò que caracteritza la Mucada és la manera crítica, no dogmàtica, desenfadada, transgressora d'introduir el que és tradicional. Suposa una innovació, com en el seu moment fou fer ballades populars amb participants vestits de carrer, com la popularització dels xeremiers o com l'auge actual de la cançó improvisada —la glosa—, la qual se sotmet a una constant experimentació. El fet de conjugar elements tradicionals amb d'altres que formen part de l'actualitat i del *món global* fa que es desdibueixin les fronteres entre ambdós. Llavors podem parlar d'*elements folk* per referir-nos a uns i altres entenent que el folk té a veure amb l'enginy popular i no amb el passat. Davant de la puresa del folklorisme més conservador, la visió progressista atemptaria contra la idea d'*allò que és nostre* i *allò que no* en haver incorporat tot tipus d'elements que no formen part del passat i haver-lo també transgredit. En resum, es parodia el que s'associa a la tradició sense renunciar al sentit identitari d'aquesta però entenent-ho d'una altra manera, com un fet plàstic i reinterpretable. La festa no cerca la puresa de la tradició, se'n nodreix per jugar-hi.

### Un germen identitàri

La Mucada no suposa tant la celebració d'una identitat sinó que en pot produir una de nova (Delgado *et altri*, 2003: 110). Hi ha una connexió, això sí, amb la història i trets de Sineu –i Mallorca–. S'exalta la localitat però també es generen nous símbols identitàris sineuers. A més, suposa un punt d'inflexió en tant que la Mucada s'ha convertit en una de les dates més importants en el calendari de festes locals: les festes de la Mare de Déu d'Agost orbiten al voltant del Much. Més enllà, la festa ja no és només un fet local sinó que té impacte a escala insular. Juntament amb altres festes similars, pot ser un potencial dispositiu generador d'un relat polític que serveixi a un nou nacionalisme més integrador, més plàstic, més obert. La Mucada ens diu que la mallorquinitat pura no existeix. ■

### BIBLIOGRAFIA

- Ariño, A.** (1998) "Festa i ritual: dos conceptes bàsics". *Revista d'etnologia de Catalunya*, 13: 8-17.
- Aroni Sulca, R. S.** (2015) "De Waswantu a Lima: música, violència y memoria en el carnaval de *pumpin* en Lima, Perú". Dins Gavilán, L.; Torres, V. (ed.) *Comunidades de América Latina: perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena*, 45-78. Cusco: Ceques Editores.
- Contreras, J.** (1998) "La cultura tradicional a la Catalunya d'avui". Dins Giner, S. *La Societat Catalana*, 821-837. Institut d'Estadística de Catalunya.
- Delgado, M.** (2003) *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Generalitat de Catalunya.
- Ferguson, J. & Gupta, A.** (2008) "Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia". *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, 7: 233-256.
- Hobsbawm, E. & Ranger, T.** (2002) [1983] *La invención de la tradición*, 7-21. Barcelona, Crítica.
- Martí, J.** (1996) *El folklorismo: uso y abuso de la tradición*. Barcelona: Ed. Ronsel.

- Martí, J.** (2008) "Práctica festiva y tradición en las celebraciones urbanas actuales". *Jentilbaratz, cuadernos de folklore*, 11: 163-165.
- Martin, D. C.** (2001) "Politics behind the mask: studying contemporary carnivals in political perspective, theoretical and methodological suggestions". *Questions de recherche / Research in question*, 2. Paris: SciencePo, Centre de Recherches Internationales.
- Mitchell, J. C.** (1956) "The Kalela Dance; Aspects of Social Relationships Among Urban Africans in Northern Rhodesia". Rhodes-Livingstone Institute, Manchester University Press.
- Munar, J.** (2017) "La festa de Lo Much de Reig explicada a fora poble". Dins Ramis, A. (coord.) XXXIV JORNADES D'ESTUDIS HISTÒRICS LOCALS. El patrimoni immaterial. *Entre la revisió i la descoberta*, 261-277. Institut d'Estudis Baleàrics.
- Ramis, A.** (2017) *Cultura popular i nacionalisme*. Palma: Ed. Leonard Muntaner.
- Terradas, I.** (2004) "La contradicción entre identidad vivida e identificación jurídico-política". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 20: 63-79.
- Torres de Melo, W.** (2015) "La búsqueda de la legitimación del territorio Fulni-ô desde la perspectiva de la formación de los *aldeami-entos* en el nordeste de Brasil". Dins Gavilán, L.; Torres, V. (ed.) *Comunidades de América Latina: perspectivas etnográficas de violencia y territorio desde lo indígena*, 123-150. Cusco: Ceques Editores..
- Turner, V.** (1988) [1969] *El proceso ritual*, 101-137. Madrid: Taurus.

### NOTES

- 1**  
L'eclosió de les neofestes a l'interior de Mallorca, diari *Ara Balears*, 16/08/2016.
- 2**  
Autocita.
- 3**  
Dades de l'Institut Nacional d'Estadística de l'any 2017.
- 4**  
Vegeu la nota 2.
- 5**  
Partit municipal ja desaparegut; Gent per Sineu n'agafa el relleu.
- 6**  
La xeremia és un instrument tradicional mallorquí, de la família de les cornamuses.
- 7**  
Aquesta pràctica es dona a la Festa des Motoret de Llubí, estudiada per l'antropòleg Sebastià Vicens.
- 8**  
És també membre de la Muchal Foundation i fotògraf oficial de la Mucada; ha fet algunes exposicions al poble amb fotos de la festa; també és fundador i actualment president de la Colla de Dimonis de la Cova del Fossar.
- 9**  
En el discurs s'anuncia que els beneficis de la venda de camisetes i marxandatge es destinaran a diferents col·lectius solidaris, entre els quals l'Associació d'Amics del Poble Sahraui de les Illes Balears.
- 10**  
Versos que es canten sobre la melodia del tema *El sen Pirris*, de Biel Majoral.
- 11**  
Beguda molt popular a Menorca i Mallorca; és la barreja de ginebra menorquina marca Xoriguer i llimonada.
- 12**  
Casa particular que serveix al Much per amagar-se, guardar material, etc.
- 13**  
El quadricicle fa la volta a l'illa de cases per tal de tornar a cas Xifoner a cercar el Much.
- 14**  
Paraules extretes d'un poema de Miquel Costa i Llobera i reaprofitades per Guillem d'Efak. Tenen un fort component identitàri.
- 15**  
Curiosament, parteix del carrer dels Bous.
- 16**  
Adaptació de la idea de tardeo (castellà), que fa referència a un tipus de trobades en què la gent surt de festa l'horabaixa, normalment per consumir alcohol i estar amb els amics en alguna zona d'oci.
- 17**  
A iniciativa de la delegació local de l'Obra Cultural Balear, una de les entitats civils més importants de Mallorca.
- 18**  
La festa expressa desitjos, també polítics (Ariño, 1998: 9).
- 19**  
Deixalleria, instal·lacions on hom deixa trastos i materials per reciclar.
- 20**  
Entrevista al diari *Ara Balears*, 11/08/2013.

# Les devocions populars en la taulelleria valenciana: el cas de sant Antoni Abat



Miquel Esteve. Taula central del retaule de sant Antoni Abat, sant Pere i sant Pau. Segle XVI. Lluçena, l'Alcalatén (2016).

JOSEP LLUÍS CEBRIÁN

**Paraules clau:** taulells, pintura ceràmica, plafons devocionals, iconografia, sant Antoni Abat

**Palabras clave:** azulejos, pintura ceràmica, paneles devocionales, iconografía, san Antonio Abad.

**Key words:** glazed tiles, ceramic paintings, devotional panels, iconography, Saint Anthony the Abbot

**A**l País Valencià la ceràmica ocupa un lloc privilegiat en diverses èpoques i cultures, des de la ibèrica i romana fins la musulmana i cristiana. El taulell valencià fou una de les produccions ceràmiques més reeixides de la baixa edat mitjana i també després, als segles XVIII i XIX. En aquests dos períodes l'èxit dels dissenys, la qualitat dels taulells i el prestigi de la producció permeté fins i tot l'exportació a gran escala.

Els taulells o rajoles populars dels carrers formen part del patrimoni artístic, cultural i etnològic.<sup>1</sup> Les seues característiques els han fet susceptibles de desaparèixer per causa del creixement urbanístic, l'especulació, l'abandonament de nuclis urbans, la demolició d'edificis antics, el comerç il·legal d'antiguitats o la pèrdua de la funció religiosa. L'acceleració dels canvis en el paisatge urbà ha comportat la desaparició d'una part important d'aquest patrimoni dels segles passats més immediats. Durant l'últim decenni, però, la legislació més recent ha contribuït a la conservació dels plafons als carrers, al lloc original per al qual foren creats. Des de l'any 2007, aquest patrimoni apareix reconegut i protegit amb la figura de Bé de Rellevància Local en la Llei del patrimoni cultural valencià.<sup>2</sup> Afortunadament, els carrers de molts dels nostres pobles ofereixen encara al vianant deixalles d'aquella



**Beatriu Navarro i Buenaventura**

HISTORIADORA AUTÒNOMA  
Llicenciada en Geografia i Història, especialitat Història de l'Art (Universitat

de València). Els seus estudis i recerques se centren sobretot en la taulelleria valenciana dels segles XVIII i XIX, i en la pintura sobre taula medieval i moderna, matèries en les quals és especialista.



**Josep Lluís Cebrián i Molina**

HISTORIADOR AUTÒNOM  
Llicenciat en Geografia i Història, especialitat Història de l'Art (Universitat

de València). Autor de catàlegs i estudis sobre taulelleria valenciana dels segles XVIII i XIX i sobre pintura medieval i moderna, matèries en les quals és especialista. També s'ha dedicat al patrimoni industrial (fumerals de rajola), a l'orde del Cister i al patrimoni artístic durant la Guerra d'Espanya.

darrera esplendor ceràmica dels segles XVIII, XIX i XX.

Les imatges de sants pintades sobre plafons de taulells, que sovint presideixen la façana d'alguns habitatges en nombrosos pobles de la geografia valenciana, mostren determinades advocacions populars —el sant titular del carrer, el patronímic del propietari de l'immoble, etc.— que sacralitzen l'espai urbà per a protecció de la casa, els veïns i vianants. La majoria se situen generalment a l'altura del primer pis, la part noble de l'edifici, de manera

que així resten apartats de la possibilitat de patir actes vandàlics. Les raons que porten a obrar un plafó a la façana d'una casa responen tant a una funció profilàctica com a la necessitat dels propietaris de mostrar o augmentar el seu prestigi social de base religiosa. Aquest costum o pràctica devocional s'introduí durant la segona meitat del segle XVIII, i es generalitzà amb força al llarg del XIX i fins als inicis de la segona meitat del segle XX.

L'origen d'alguna d'aquestes pintures ceràmiques en ocasions va ser una escultura allotjada en una fornícula que presidia un altar públic o una pintura sobre taula o llenç. Però l'èxit definitiu que assoliren els plafons de taulells rau en el fet que les imatges no sobreixien dels murs i, per tant, no destorbaven els vianants en carrers estrets, no es deterioraven a la intempèrie, es netejaven molt fàcilment i eren més econòmics que els altres tipus d'obres artístiques. Aprofitant aquesta conjuntura, durant la segona meitat del segle XVIII i primera del XIX, els tallers ceràmics de la ciutat de València protagonitzaren una etapa de producció esplendorosa, tant pel que fa a la qualitat com a la quantitat, en què els pintors ceràmics valencians assoliran una tècnica i una estètica depurada, amb uns colors molt atractius. Ja ben entrat el segle XIX, es produí una deslocalització que desplaçà les indústries ceràmiques vers Manises i Onda, entre altres localitats (Cebrián, Navarro, Segura, 2014).



Casa d'Alberic, la Ribera Alta, amb un plafó de sant Antoni obrat a la façana (2020).

JOSEP LLUÍS CEBRIÁN

En aquest treball estudiem l'evolució de la devoció popular a partir de les representacions de sant Antoni Abat, advocació molt present i venerada. Els plafons ceràmics, instal·lats als carrers dels nostres pobles durant les centúries precedents, ens permeten resseguir els canvis produïts mitjançant l'anàlisi de les variacions iconogràfiques i de les diverses maneres de mostrar-ho.

En este trabajo estudiamos la evolución de la devoción popular a partir de las representaciones de san Antonio Abad, advocación muy presente y venerada. Los paneles cerámicos, instalados en las calles de nuestros pueblos durante las centurias precedentes, nos permiten seguir los cambios producidos mediante el análisis de las variaciones iconográficas y de las diversas maneras de mostrarlas.

In this article, we study the evolution of popular devotion through the representations of Saint Anthony the Abbot (*Sant Antoni Abat*), a very common and revered invocation. The ceramic panels, installed in the streets of our villages in past centuries, allow us to follow the changes that have occurred by analysing the iconographic variations and the different representations.

### Una advocació afortunada

Per al present treball hem triat sant Antoni Abat com a representant de les devocions populars perquè és una de les figures sagrades del cristianisme que transcendeixen la mera interpretació religiosa. A grans trets és considerat per la població, encara avui dia, com un personatge simpàtic, amable i molt proper. El fet que siga patró del animals domèstics, de les mascotes, ajuda a tenir aquesta visió actual del sant. Però segurament la forta pervivència en l'imaginari es deu sobretot al nostre passat agrícola. Hi havia altres patrons i protectors de les collites com els Sants de la Pedra, els reis de Pèrsia Abdó i Senén, que resguardaven els cultius de les pedregades; o santa Bàrbara, patrícia romana, que guardava els camps de les tronades i els llamps. Amb el temps se'ls uniria sant Isidre Llauredor, advocació importada. Així i tot, posteriorment, cap d'aquests sants aconseguí superar l'estima a sant Antoni.

Si analitzem el nombre de plafons als quals es representa sant Antoni del porquet en algunes comarques valencianes ens adonarem que la veneració dels pobles vers el sant eremita és significant. De fet, sant Antoni forma part predominant, en certa mesura, del panteó sagrat dels carrers dels nostres pobles.

Les comarques de l'Alcoià i el Comtat foren àmpliament estudiades per Josep Maria Segura durant els anys vuitanta, la investigació de les quals va culminar en la publicació del llibre *Catálogo de paneles cerámicos devocionales de L'Alcoià-El Comtat*. Segons les dades que se n'extrauen, del total dels plafons dedicats al santoral, excloent-hi els de marededeus i cristos, un total de 25 tenien advocació antoniana (Segura, 1990: 171, 173). Només era superat per sant Josep i per sant Vicent Ferrer, amb 51 cadascun, per sant Antoni de Pàdua que en tenia 37, i, com es podia

esperar en aquesta zona per ser el patró d'Alcoi, per sant Jordi, amb 32 plafons.

Els plafons de la Maria Alta s'analitzaren per Fernando Sendra al volum *Plafons ceràmics i imatges devocionals a la Marina Alta (Alacant)*. De nou, sense comptar advocacions marianes i cristològiques i sumant també els del segle xx, es repeteix l'esquema de les preferències devocionals. Sant Antoni Abat se situa entre els sants més volguts a l'hora d'encomanar un plafó de taulells per a instal·lar-lo preferentment en la façana de la casa. Vint-i-quatre obres estan dedicades a sant Antoni. El sant més representat és Vicent Ferrer, amb forta presència a la comarca (33 plafons), seguit per sant Josep, amb 30 (Sendra, 1995: 112-117).

Si bé els percentatges que es podrien aplicar no són extrapolables a la resta de comarques, sí que podem concloure que hi ha una mena de tríada composta per sant Josep, sant Vicent Ferrer i sant Antoni Abat que va més enllà dels patronatges i devocions particulars de cada poble.

D'altra banda, podem observar com augmenta considerablement el conjunt de plafons dedicats al sant quan es tracta d'una localitat de la qual és el patró. El cas de la vila de Canals, a la comarca de la Costera, és paradigmàtic en aquest aspecte. Deixant de banda els plafons amb advocacions marianes i divines, i comptant també els posteriors a la guerra d'Espanya, hi trobem a darreries del segle xx un total de 55 plafons, la majoria dels quals són urbans. D'aquests, 13 estan dedicats a sant Antoni Abat. El segueix de bastant lluny sant Vicent Ferrer, que en té cinc, i sant Antoni de Pàdua i sant Josep, amb quatre cadascun. Les dades corresponen a l'any 2000 i s'han extret del llibre *Els santets de Canals* (Cebrián, 2000). Segurament a hores d'ara haurà augmentat el nombre de plafons, però

la informació extreta és indicativa de la popularitat del sant a la localitat.

És cert que sant Antoni Abat és el patró de la vila i el titular de la parròquia des del segle XIII, en temps de la conquesta, i mai no ha canviat el patronatge. Ha romàs inalterable des d'aleshores, com un tòtem històric i icona religiosa de Canals, amb unes festes celebrades en el seu honor que han esdevingut un dels referents al País Valencià. Especialment cal destacar la foguera, "la més gran del món", amb un ritual que comença el dia 6 de desembre, amb l'entrada a la plaça de la primera soca per al muntatge, i la vespra de sant Antoni, el dia 16 de gener per la nit es crema. L'endemà, dia del sant, amb les brases del foc sagrat, els veïns trauen les graelles i preparen bones torrades de carn i embotits per esmorzar.

Fins i tot en les contrades on el sant no se situa entre els més representats, sí que sol estar-hi present, ja siga amb algun plafó al carrer o en l'interior de les cases, sobre la llar o a l'estable, per exemple. Així, el trobem per tota la geografia, amb la qual cosa esdevé una advocació omnipresent en aquest tipus de producte artístic. Podem afirmar, per tant, que en la taulelleria valenciana sant Antoni del porquet és una advocació afortunada.

### Qui fou sant Antoni Abat?

Antoni fou una figura de l'Orient Mitjà, un sant egipci, de la Tebaida. Visqué en l'Antic Egipte durant els segles III i IV al principi de la cristianització, quan s'havien abandonat els antics déus, però la cultura pròpia amb la llengua autòctona encara es mantenia. Fou precursor dels sants anacorettes i la vida monàstica. Encara que ja era venerat mentre visqué, la biografia que escrigué el bisbe Atanasi, amic seu, contribuí a escampar la fama de santedat. Posteriorment també apareix referenciat a *La llegenda daurada*, recull d'hagiografies que el dominic Jaume

de Voràgine composà al segle XIII (de Voràgine, 1984, I: 97-99).

Però sobretot és a partir dels segles X-XI quan la devoció s'escampa per l'Occident medieval i s'introdueix la seua festa. Tot segurament arran de l'arribada de les seues relíquies a França (Monferrer, 1993: 19). Es tracta d'un sant molt popular a l'edat mitjana la devoció al qual ha arribat fins els nostres dies quasi inalterada; un sant que al cristianisme occidental sempre ha gaudit de veneració, i que desperta simpatia en la població amb independència de les creences particulars.

Nasqué l'any 251 a Coma, a l'Alt Egipte. Els pares, que eren d'ascendència noble, van morir quan ell tenia 18 anys. Al poc de temps, mentre pensava què fer amb l'herència, entrà en una església i sentí unes paraules de l'evangeli que deien que per a arribar a la felicitat havia de vendre tot el que tenia i els guanys repartir-los entre els pobres: "Si vols ser perfecte, ven les coses que tens, dona-les als pobres". I és, efectivament, el que feu. Ho vengué tot, renuncià al món i es retirà prop de la vila de Queman, on tractà amb altres ascetes. Visqué com un eremita i es dedicà a l'oració, el dejú i la vigília. Aviat es feu famós i començà a rebre visites de seguidors, raó per la qual sentí la necessitat d'allunyar-se encara més. Aleshores fugí a les muntanyes i visqué dins d'un sepulcre abandonat. El dimoni se li aparegué i el maltractà durament. El temptà amb les riqueses que havia abandonat i que el lliurarien de les penúries que ara passava de manera voluntària, amb la carn i els desitjos sensuals de la joventut, i, finalment, amb una mena de canonització prematura, però Antoni ho va combatre amb oració. Aquesta constància ascètica tenia irritat el dimoni, qui li omplia el sepulcre de bèsties salvatges que el mossegaven i ferien. El senyal

de la creu, però, aconseguia fer desaparèixer aquelles presències malignes. La fama de santedat entorpia la seua vida eremítica i hagué de fugir una altra vegada, ara més lluny, ara al desert. Allí trobà un castell en ruïnes que era un cau de serps, però a la seua arribada els rèptils fugiren. Emparedà l'entrada perquè ningú no el molestés i aconseguí viure durant 20 anys en absoluta soledat. Però cada vegada freqüentava més gent l'indret i un dia els admiradors tombaren el mur que havia bastit per aïllar-se. Molts homes volien tenir-lo com a mestre de vida cenobítica i fundaren un monestir. Antoni no va tenir més remei que renunciar a la pau del desert. La persecució contra el cristianisme feu que hagués de prendre una actitud pública i fins i tot es desplaçà fins Alexandria, on intervingué en favor dels màrtirs. L'any 340 visità sant Pau, el primer ermità. El corb que li portava a Pau mig pa al bec tots els dies, dugué una pa sencer mentre va durar la visita fins que morí sant Pau. El mateix Antoni, amb l'ajut d'uns lleons que cavaren la tomba, soterrà Pau. Sant Antoni morí l'any 356 a l'edat de 105 anys.<sup>3</sup> Deixà manat que el seu cos no rebés cap honor i ordenà que el soterraren d'amagat. Anys després, el 561, les seues restes foren descobertes i les traslladaren primer a Alexandria i després a Constantinoble. A darreries del segle X el comte Jocelyn va conduir les relíquies a França i a hores d'ara es conserven a Arles i a Bruges (Cebrián, 2000: 67-70).

Arran de la popularitat que el sant assolí durant l'edat mitjana, sorgí un orde hospitaler de tipus monàstic que a partir del segle XII fundà nombrosos hospitals per a atendre la malaltia coneguda com a "foc de sant Antoni". Durant el segle XII l'orde fou autoritzat i se'ls atorgà la regla dels Canonges regulars de Sant Antoni amb la lletra tau com a senyal distintiu. L'orde fou suprimit a finals del segle XVIII i principis del XIX.

### Iconografia i identificació visual

La codificació en la representació de sant Antoni apareix establerta en l'edat mitjana. A partir del segle XV hi trobarem poques variacions en la seua iconografia. Cal tenir present que les imatges eren visualitzades per una població majoritàriament analfabeta, però que estaven avesades a interpretar els codis simbòlics que feien reconeixible qualsevol efigie religiosa de manera inequívoca.

Si prenem com a mostra el plafó del segle XVIII, pintat a la ciutat de València vers el 1785, obrat al mur exterior del tester de l'església parroquial de Canals, a grans trets veiem un ancià amb aurèola de santedat, vestit amb hàbit i capa amb una tau al muscle, que duu un bastó amb campaneta i un llibre obert. Als peus hi ha un porc i unes flames. Aquests són tots els elements que necessitem per a identificar sense por d'equivocar-nos sant Antoni Abat o del porquet. Res no ha canviat iconogràficament des que Llorenç Saragossà (doc. 1363-1406) pintà el sant al retaule de la Mare de Déu de la Llet amb santa Clara i sant Antoni que, procedent de Xelva, conserva el Museu Nacional d'Art de Catalunya (núm. cat. 064027-CJT)<sup>4</sup> o des que Miquel Esteve (ca. 1470-1527), ja entrat el segle XVI, pintà el del retaule que podem admirar a l'església parroquial de Llucena, procedent de l'ermita del sant. Tant la forma de mostrar el personatge com els atributs són idèntics perquè la tauelleria pren com a model indirecte la pintura medieval, a través de gravats i estampes. A partir d'ací hi ha algunes variacions, com el lloc on se situen els objectes, la postura del sant, l'escenari, la policromia, la decoració general, etc.

Molt semblant al de Canals és el plafó d'Altura, amb alguns petits canvis: cap cobert amb la caputxa, moviment sinuós del cos en *contrapposto* davant l'anterior, més imponent i introspec-



Sant Antoni. Vers el 1785. Canals, la Costera (2020).

JOSEP LLUÍS CEBRIÁN



Sant Antoni. Vers el 1790. Altura, l'Alt Palància (2009).

JOSEP LLUÍS CEBRIÁN

tiu, bastó en forma de tau que es creua per davant les cames, marc exterior de llistells en lloc de decoració vegetal...

De la mateixa cronologia i procedència fabril és el plafó de Carrícola, on el sant mira cap a la dreta, el bastó ha esdevingut un bàcul, i s'ha inclòs un taulell amb la inscripció *A expensas de* que oculta el foc.

Analitzem més detingudament cadascun dels atributs iconogràfics que fixen la identitat precisa del personatge representat, que individualitzen sant Antoni Abat dins del nombrós conjunt d'imatges pintades al plafons devocionals. A més, evidentment, de l'aurèola de santedat, tret compartit amb la resta d'efigies religioses, o del rètol ocasional que en ocasions ens indica l'advocació.

Hàbit. Normalment apareix vestit com un frare antonià, amb túnica talar blanca, escapulari blau clar i capa amb caputxa marró. Encara que la majoria de vegades

el veiem amb el cap descobert, en algunes ocasions el porta cobert. Malgrat que l'hàbit de l'orde hospitaler dels antonians era negre, aviat es va establir el convencionalisme d'abillar-lo amb tonalitats clares, i es va mantenir només la capa obscura.

Tau. Lletra de l'alfabet egipci copte, semblant a la nostra T, relacionada directament amb els orígens d'Antoni, i que al mateix temps representa un símbol diví perquè té forma de creu. Sol portar-la al muscle, brodada o penjada en la capa, o sobre el pit damunt de l'escapulari. De vegades la rep directament des del cel entre rajos lluminosos resplendents.

Bàcul. Com que és ancià, sol portar una gaiata. En ocasions pren forma de bàcul perquè Antoni estava considerat l'abat de la comunitat de seguidors que tenia, era la autoritat religiosa i jeràrquica de la resta d'eremites de la zona. Aquest bastó també pot constituir el suport on es representa la tau.

Campana. Porta aquest instrument perquè el Papa va autoritzar els antonians a demanar almoïna pels pobles, una potestat que tots els frares no tenien. Cal recordar que els antonians eren un orde mendicant. La veiem penjada en la gaiata o a la cintura i també al coll del porquet.

Porquet. S'hi parla d'un porc senglar que va domesticar i que l'acompanyava durant l'estada al desert. També es refereix a un miracle del sant a Barcelona. Una porca parí un porquet amb malformacions i el sant el va guarir, i així va evitar que el sacrificaren. En qualsevol cas, representa els porcs criats en llibertat que formaven part de la subsistència dels antonians i els hospitals gràcies a la gent que els alimentava pels carrers. Cal recordar que el sant és el patró de les bèsties domèstiques. L'animal és un dels atributs més conegut i apreciat. Tant és així que a Canals quan es canten vïtols al sant, al porquet se li dedica també un vïolet: "Vïtol i vïtol al nostre patró del poble! I al porquet, vïolet!".



Llibre. Tant obert com tancat, el llibre acompanya Antoni perquè és considerat un sant savi.

Foc. A l'edat mitjana hi havia una malaltia endèmica, l'ergotisme, causada per un fong paràsit de la farina de sègol. L'epidèmia, que causava gran mortalitat, era coneguda com el foc de sant Antoni i, entre d'altres, provocava convulsions per la febre i erupcions cutànies amb sensació de cremor, que arribaven a provocar necrosi en les extremitats. Els antonians fundaren hospitals arreu d'Europa per a tractar aquesta malaltia.

El fet que en bastants boques de forn de coure pa s'obrés un plafó o taulell amb la imatge del sant amb clara finalitat de protecció, segurament estiga relacionat amb l'ergotisme. Fins i tot, al segle xx, quan el pa ja no es fa amb sègol, sinó amb altres cereals com forment, i sense que l'onomàstica del forner/a siga antoniana, hi podem trobar molts plafons de l'advocació. Segurament es tracta d'una reminiscència de les centúries anteriors, tot tenint en compte que mai no ha estat patró dels forners.

### Sant Antoni amb altres advocacions

Hem vist com sant Antoni apareix al centre i ocupa quasi tot l'espai disponible, amb un posat majestàtic i monumental. Hi ha dos tipus de representacions diferenciades. La que mostra el personatge autèntic, la vera efigie, i la que simula l'estàtua del sant al seu altar, sobre una peanya i dins d'una fornicula il·lusionista. Les dues formes de presentar les figures, en qualsevol cas, es caracteritzen per la intemporalitat, en un escenari neutre i l'absència de complicitat del sant amb l'espectador.

Sempre acompanyat dels seus atributs iconogràfics, en ocasions no de tots alhora, sant Antoni també comparteix escena i protagonisme amb altres sants,

en plafons de múltiples advocacions. Es dona el cas on es combinen diverses imatges perquè es pinten els dos patronímics dels propietaris de la casa, als quals s'afegeix el patró del poble o del carrer, etc.

El format de plafó més generalitzat és el vertical, constituït per 12 taulells amb un especejament de 4 x 3. Mantenint aquest nombre de peces, de vegades, una columna o filera està formada per mitjos taulells en lloc de sencers, segons les necessitats de la composició i el disseny. A partir d'ací, i en funció de la quantitat d'imatges que es representen, hi trobem diversos formats. Tot sense oblidar les obres més petites, fins i tot les d'una sola rajola o placa. Vegem-ne alguns exemples a continuació.

El plafó d'Alcoi, del pintor Valentí Garcés (doc. 1801-1883) elaborat vers el 1830, on apareixen sant Antoni i santa Úrsula, té format quadrat, amb especejament de 4 x 4. Per donar cabuda als dos sants que presenten idèntic protagonisme s'ha hagut d'ampliar el nombre de peces a 16. Diferent concepció compositiva té el plafó del mateix pintor que trobem a Cullera, que mostra un sant Antoni idèntic a l'anterior amb sant Josep. Ací la importància del sant fuster respecte a sant Antoni situa aquest últim als peus de l'altre, a un nivell inferior, cosa que resulta en una composició piramidal que permet mantenir el format més corrent de 4 x 3 (Cebrián, Navarro, Segura, 2019: 162-163). Si se n'hi representen dos o més, podem trobar un plafó de



Mestre de Noguera. Mare de Déu de la Seu, sant Josep i sant Antoni. Vers el 1790. Xàtiva, la Costera (2012). JOSEP LLUÍS CEBRIÁN



Miquel Mollà. Sant Antoni Abat. Vers el 1870. Albaida, la Vall d'Albaida (2015). JOSEP LLUÍS CEBRIÁN



Fernando Miralles Comeche. Sant Antoni Abat. 1926. Benaguasil, el Camp de Túria (2009). JOSEP LLUÍS CEBRIÁN

format apaïsat on cap dels sants tinga preeminència sobre la resta, o de nou presentar una composició piramidal. D'aquest tipus en trobem un a Xàtiva, on es representen tres figures. Pintat per l'anomenat Mestre de Noguera (ac. 1760-1790) a la fàbrica del carrer de Mossèn Femades de València veiem la Mare de Déu de la Seu, patrona de la ciutat, entre núvols a la part alta, i al nivell inferior, sant Josep i sant Antoni, un a cada costat. Ací, per necessitats evidents d'espai, el plafó es compon per 30 taulells amb especejament de 6 x 5 i format vertical (Cebrián, J. Ll.; Navarro, B, 2009: 55-59).

### Variacions en la representació

Dins dels elements bàsics i necessaris per a la identificació hi ha variacions, eliminacions o addicions d'altres atributs, però que no impedeixen el correcte reconeixement de la imatge. En el

cas del sant Antoni d'Albaida, obra de Miquel Mollà (ac. 1851-1887) pintada segurament a la fàbrica valenciana de Rafael González Valls, l'hàbit s'ha substituït per una túnica de pell d'animal per tal de destacar la faceta eremita i ascètica del sant. La resta d'identificadors iconogràfics es manté: el porc amb la campana al coll, el llibre obert i la casa en flames. Aquesta mínima modificació que observem en algunes obres a partir de mitjan segle XIX segurament ve provocada per influència del llenç pintat per Vicent López Portaña (1772-1850) que conserva la Seu de València.

Possiblement també per influència de l'obra esmentada del pintor valencià, qui afegeix dos elements nous, una creu i una calavera, a finals del segle XIX comencem a veure aquests objectes acompanyant sant Antoni,

tant si es mostra dempeus com si apareix de genolls orant. En aquests casos observem que s'ha produït una contaminació i posterior assimilació de la iconografia dels sants penitents, com la Magdalena o sant Onofre, on la calavera recorda la vida efímera dels humans. Així, en ocasions cal parar atenció i cercar a l'obra la tau, el foc o el porquet, que ara ja no es mostren en conjunt, sinó només algun en solitari.

A l'excel·lent plafó de Canals signat per Francesc Dasí (1833-1892) veiem novament la substitució de l'hàbit per una pell i una capa de tonalitats daurades. Es mostra el seu vessant de penitent. Està agenollat davant la creu elaborada amb dues branques. Es posa una mà al pit i l'altra reposa sobre el llibre obert. El paisatge, més que un desert àrid, recorda un bosc frondós i humit de latituds nòrdiques. El plan-



Francesc Tos. Sant Antoni Abat. 1908. Canals, la Costera (2020).

JOSEPL·LUÍS CEBRIÁN



Francesc Dasí i Ortega. Sant Antoni Abat. Vers el 1880.

Canals, la Costera (2013). JOSEPL·LUÍS CEBRIÁN

tejament visual és diferent als exemples anteriors. No veiem la tau, la campana, ni el bàcul, però no hi cap dubte que es tracta de sant Antoni pel porc que se'ns mostra al darrere.

Un plafó que evidencia aquesta transformació iconogràfica de forma més evident és el de sant Antoni Abat, també de Canals, pintat a Manises per Francesc Tos (1866-1924) a Manises ja en el segle xx, l'any 1908. El protagonista abillat amb un hàbit marró, com si d'un franciscà es tractés, està posturat de genolls amb les mans juntes en actitud d'orar i alça els ulls vers la creu situada en un petit monticle. A terra en primer terme hi ha el crani. Tant la postura com els elements remetent totalment a un sant penitent. Per tant, necessitem altres pistes que ens indiquen de qui es tracta. Així com al segle xviii i quasi tot el xix la codificació s'ha mantingut de manera inequívoca, ara ja no és possible la identificació amb un únic colp de vista. Sabem que és sant Antoni perquè en aquest cas ens

ho indica el rètol, i per tant no n'hi ha dubte. Cal tenir present que no tota la població estava alfabetitzada i ací es on entra en joc el porquet que apareix per darrere, animal que sempre acompanya l'advocació antoniana. Encara més, l'escenari no té res a veure amb un paisatge desèrtic, ni per la vegetació ni per l'arquitectura ruïnosa de carreus, per això al fons s'han introduït unes palmeres i piràmides, per tal de situar l'escena a Egipte, amb un cert punt de vista arqueològic.

El canvi més rotund, però, que suposa un gir en la significació i en la interpretació que es farà de sant Antoni Abat es produeix al segle xx. Veurem una nova representació iconogràfica, a penes perceptible, que implica una nova lectura dels plafons i que possiblement cal associar a un fet científic.

En aquesta època, des que es va aïllar el fong paràsit del sègol que provocava el foc de sant Antoni, es va poder controlar la malaltia. Es produeix per aquesta

raó un ajustament en allò que s'espera obtenir del sant. La població s'aclamava a sant Antoni per lliurar-se d'aquest mal endèmic, però quan ja no va caldre la seua intervenció, passà a partir d'aleshores a convertir-se en el patró dels animals domèstics. Certament ja ho era, però sembla que ara tota la càrrega profilàctica s'ha desplaçat i se centra especialment en aquestes criatures. És lògic, si tenim en compte que al segle xx gran part de la societat encara era d'ascendència familiar agrícola, on les bèsties esdevenien fonamentals per al desenvolupament de la vida dels humans. De fet, pràcticament en la majoria d'esglésies hi havia una capella o altar dedicada al sant del porquet.

Als plafons del nou-cents la visió d'Antoni com a patró dels animals desplaça pràcticament qualsevol altra apreciació del sant, inclosa la de protector contra l'ergotisme, ja innecessària. Ara el sant apareix beneïnt els animals. Manté el posat noble de les centúries anteriors, però s'ha produït una humanització en

estar rodejat d'un conjunt d'animals i interactuar amb ells.

Al plafó pintat en 1926 per Fernando Miralles Comeche a la fàbrica de Cayetano Soler de Manises, que veiem a Benaguasil, es constata aquesta alteració del missatge. Sant Antoni, al centre de la composició, situat de perfil, alça el braç dret i beneeix els animals que l'envolten.<sup>5</sup> Vesteix hàbit marró, color que lluirà a partir d'aquest moment, i la gaiata o bàcul ha esdevingut un bastó de pastor amb què dirigir els animals. L'escena transcorre en l'exterior d'una casa de camp. Al fons, el que sembla una barraca valenciana amb un emparat a la porta i un pi al darrere. S'ha produït, per tant, una adaptació geogràfica del paisatge, i es deixa de banda definitivament el desert egipci, en una mena de valencianització escenogràfica de l'advocació. El foc, que ací encara veiem, desapareixerà d'alguns plafons ceràmics amb el temps. El més important que cal destacar ací és la presència en primer terme de diverses espècies d'animals domèstics. A més del porc, quasi inherent a la representació del sant, apareix un pollastre, un cavall, un bou i un conill. Com si es tractés simbòlicament d'una petita arca de Noè, d'una petita "arca agrícola" on el sant presideix el corral. La informació que ens transmet l'obra és inequívoca: sant Antoni Abat és el patró del ramat i dels animals casolans.

Durant el segle xx, sense deixar de banda els plafons, es difondrà una tipologia d'un únic taulell destinada als interiors, concretament a les quadres, estables o corrals. Es tracta de peces senzilles elaborades pràcticament en sèrie, seguint el model de sant Antoni que hem vist al plafó de Benaguasil. Es pinten amb trepes superposades, amb colors bàsics sense a penes gradacions. Esdevindran un producte d'èxit per ser bastant econòmic, per la



Plafó de Biar, l'Alt Vinalopó, engalanat i enllumenat el dia 17 de gener, festa de Sant Antoni. Mitjan segle xx (2020). CARMÉ CASES

facilitat a l'hora d'instal·lar-lo, ja que necessita poca obra, i perquè compleix perfectament la funció de protecció dels animals domèstics. Amb el canvi d'activitats econòmiques i desaparició de les dependències destinades al bestiar, al llarg del segle alguns d'aquests taulells canviaren d'ubicació i s'obraren als murs exteriors de les cases.

### Festes de carrer al voltant dels plafons

Lligat als plafons instal·lats a la via pública, trobem les festes de carrer celebrades en honor al santet<sup>6</sup> representat. Com ja s'ha dit, el seu muntatge en una façana responia sovint a la devoció privada dels propietaris, que així pro-

tegien la casa al temps que mostraven públicament la seua devoció per una advocació concreta.

Però quan es tractava d'una devoció col·lectiva, generalment per a honorar el topònim d'un carrer, la compra del plafó la feien els veïns recollint almoines per les cases. La propietat comunal de la imatge es manifestava obrant els taulells a contraterme, en la mitgera de dues façanes fronteres, fet que indicava que la propietat pertanyia a tot el veïnat. En algunes ocasions es remarcava amb la inscripció "A expenses dels veïns del carrer...". Els dies senyalats, especialment el dia del patró i la vespra, tot el veïnat parti-

cipava del culte i les festes commemoratives que s'hi celebraven al voltant de la pintura ceràmica.

Als textos antics trobem diverses referències detallades i descripcions de les festes de carrer. La celebració religiosa consistia en una missa sufragada pel veïnat, també incloïa el res del rosari, el cant de l'aurora, etc. El marquès de Cruïlles en 1876 ens detalla el vessant civil de la festa a la ciutat de València.<sup>7</sup> Parla de l'organització d'associacions de veïns que elegien clavaris o majors. També de com s'adornava amb flors, tafetans i oripells el plafó ceràmic o altar situat a la façana i com per la nit s'encenia el fanalet, l'oli del qual anava a càrrec del veïnat. Alguns fanals eren de llanda perforada per a evitar "la rotura de vidrios que alguien, a quien la claridad no era conveniente, procuraba apagar a pedradas". La lluminària decorativa era amb boles i gallardets (a la veneciana, segons l'autor). Els globus de paper de colors s'encenien amb ciris i els gallardets, també de paper, es penjaven abundantment pels carrers de la festa. La dolçaina i el tabal entretenien la concurrència (Salvador, 1876, dins Cebrián; Navarro; Segura., 2014).

Aquest retrat de la festivitat del segle XIX és vàlid per al conjunt dels santets de carrer. La festa que se celebrava en honor de cada patró tenia, però, les seues pròpies especificitats. Encara avui, als nuclis on s'ha conservat la cultura popular, es manté el ritual. En el cas concret de sant Antoni destaca el foc, ja siga en forma de fogueres o de dimonis, coets i correfocs. Per suposat, la benedicció dels animals encara ocupa un lloc capital. També el repartiment del pa beneït, els tres tombs a l'església perdura en alguna població, el tir i arrossegament, curses de cavalls, rifa del porquet, carnestoltes de Sant Antoni, etc. I per a la cele-

bració en taula, arròs al forn i calderes (Tormo, 2014).

Al llarg d'aquestes línies hem resseguit els canvis i evolució de la figura de sant Antoni Abat produïts durant quasi més de dos segles a través de l'anàlisi dels plafons ceràmics devocionals. Hem vist com a partir dels models medievals, transferits a la pintura sobre taulells al segle XVIII, la presentació del sant ha anat adaptant-se, sense perdre l'essència, a les noves necessitats demanades per la societat de cada època. ■

#### BIBLIOGRAFIA

■ **Cebrián, J. Ll.** (2000) *Els santets de Canals: capelletes i plafons ceràmics de devoció popular*. Canals: Ajuntament de Canals.

■ **Cebrián, J. Ll.; Navarro, B.** (2009) *Pintura ceràmica a Xàtiva. Plafons devocionals, làpides funeràries i taulells de mostra dels segles XVIII i XIX*. Xàtiva: Mateu Editors.

■ **Cebrián, J. Ll.; Navarro, B.; Segura, J. M.** (2014) "La pintura ceràmica devocional vuitcentista a les comarques alacantines". *Canelobre*, 64, 218-233.

■ **Cebrián, J. Ll.; Navarro, B.; Segura, J. M.** (2019) *Tauelleria devocional d'Alcoi (segles XVIII i XIX)*. Alcoi: Ajuntament d'Alcoi.

■ **Guerola, V.; Gironés, I.** (2020) "La pintura ceràmica valenciana de los siglos XVIII y XIX, entre la tradición y el academicismo". Dins *La Historia del Arte a través de los murales valencianos* (p. 289-319) València: Reial Acadèmia de Belles Arts de Sant Carles.

■ **Monferrer, A.** (1993) *Sant Antoni, sant valencià*. València: Consell Valencià de Cultura.

■ **Segura, J. M.** (1990) *Catálogo de paneles cerámicos devocionales de L'Alcoià-EI Comtat*. Alacant: Institut de Cultura Juan Gil-Albert.

■ **Sendra, F.** (1995) *Plafons ceràmics i imatges devocionals a la Marina Alta (Alacant)*. Alacant: Institut de Cultura Juan Gil-Albert; Pego: Ajuntament de Pego.

■ **Tormo, F.** (ed.) (2014) *La festa de Sant Antoni. Actes de les III Jornades d'estudi de la festa de sant Antoni Abat*. Canals: La Pebrella Associació Cultural.

■ **Vorágine, J. de la** (1984) *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza.

#### NOTES

1

Per a una visió general sobre la tauelleria valenciana dels segles XVIII i XIX, amb un estat de la qüestió actualitzat, vegeu el recent treball de V. Guerola i I. Gironés (2020).

2

Els plafons ceràmics religiosos exteriors anteriors a 1940 foren reconeguts legalment com a béns immobles de rellevància local, en la disposició addicional cinquena de la Llei 5/2007, de 9 de febrer, de la Generalitat, de modificació de la Llei 4/1998, d'11 de juny, del patrimoni cultural valencià. Afortunadament, una nova modificació introduïda per la Llei 9/2017, de 7 d'abril, de la Generalitat, inclou en aquest grup d'obres protegides tots els plafons, no només els religiosos. També, al Decret 62/2011, de 20 de maig, del Consell, pel qual es regula el procediment de declaració i el règim de protecció dels béns de rellevància local, s'indica a l'article 11 que l'entorn de protecció dels plafons de taulells exteriors és la façana en la qual s'ubiquen, i que aquesta s'ha de mantenir en condicions adequades.

3

Escenes de la vida de sant Antoni sobre taulells es poden veure a les socolades o arrambadores de la parròquia de Porreres, a Mallorca. Pintades per Miquel Mollà a València a mitjan segle XIX, es representen dues escenes en cada panell de 6 x 11 taulells: les temptacions del dimoni, beneït el animals, la visita a sant Pau ermità i el seu soterrament amb l'ajuda dels lleons.

4

<https://www.museunacional.cat/ca/colleccio/retaule-de-la-mare-de-deu-de-la-llet-santa-clara-i-sant-antoni-abat/llorenc-saragossa/064027-cjt> [Última consulta: 29 febrer 2020]

5

Pintor actiu també durant la postguerra. Existeixen diverses versions fetes per F. Miralles del plafó, com el de Bellreguard, pintat un any abans en monocromia blava, també a la fàbrica de C. Soler de Manises.

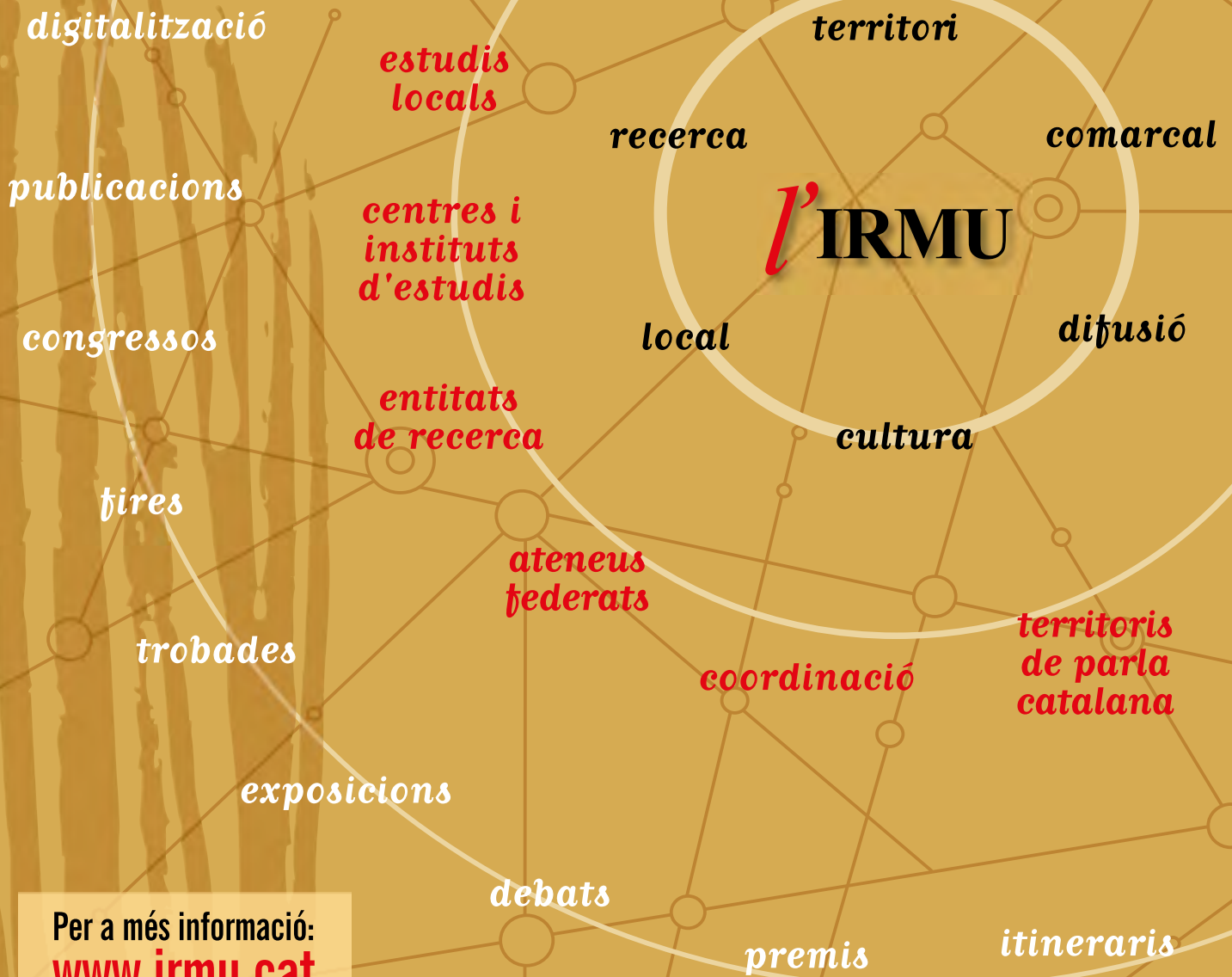
6

El mot *santet*, ús de caire popular, fa referència al plafó en el seu conjunt, amb independència que la imatge representada siga un sant, una marededeu o un Crist.

7

Segons aquest autor, en 1819 hi havia a València al voltant de 524 plafons, sense comptar els de les façanes d'esglésies i convents. Avui quasi tots han desaparegut.

# Cultura i recerca arrelada al territori



Per a més informació:  
[www.irmu.cat](http://www.irmu.cat)

Fotografies: CCEPC, C.E. del Baix Llobregat, C.E. Ignasi Iglésies, IRM, Biel Pubill, Carles Riba, Josep Santesmases, Servei d'Audiovisuals de la Fundació Institut d'Estudis Ilerdencs de la Diputació de Lleida.



INSTITUT  
RAMON  
MUNTANER

Fundació privada dels Centres  
d'Estudis de Parla Catalana

Patronat format per:

 Generalitat de Catalunya  
Departament de Cultura

 CCEPC  
Coordinadora de Centres d'Estudis de Parla Catalana

 Federació d'Ateneus  
de Catalunya

# Crònica

256

- La celebració del I Congrés  
Català d'Antropologia a Tarragona

258

- Un objecte, una història.  
Recull de memòria oral a l'Espai  
Far de Vilanova i la Geltrú

262

- David Graeber. In memoriam

265

- Ressenya del llibre  
De bona casa, bona brasa

268

- La Direcció General de Cultura  
Popular i Associacionisme Cultural  
coorganitza la primera Viquimarató  
de Música i Dansa Popular

# La celebració del I Congrés Català d'Antropologia a Tarragona

**Saida Palou Rubio**

Investigadora a l'Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural  
Professora associada a la Universitat de Girona  
Membre del Comitè Científic i de l'organització del I Congrés Català d'Antropologia

**A** Catalunya, la disciplina de l'antropologia gaudeix d'un notable dinamisme des de fa almenys quatre dècades: en l'àmbit acadèmic s'ha consolidat en un espai sòlid i reconegut en la majoria d'universitats públiques catalanes, tant pel que fa a la formació de grau com de màster i doctorat; en l'àmbit de la recerca, transferència i divulgació de coneixements també gaudeix d'una producció i projecció creixents de treballs i temàtiques; així mateix, disposa de publicacions especialitzades i amb un teixit associatiu actiu i representatiu dels interessos dels antropòlegs i les antropòlogues que el formen; a més, cada cop hi ha més presència de titulats en Antropologia en organitzacions, institucions i en l'àmbit laboral en general. No hi ha dubte que les interaccions i aportacions de l'antropologia a la societat catalana són cada vegada més vives i plurals. Tanmateix, fins ara no s'havia celebrat mai cap congrés que aglutinés tota aquesta activitat i el seu corol·lari social, malgrat que aquesta idea circulava des de feia alguns anys.

A principis de l'any 2020, i durant tres dies (30 i 31 de gener i 1 de febrer), va tenir lloc a la ciutat de Tarragona el I Congrés Català d'Antropologia, l'acrònim del qual (CoCA) donaria joc a la imaginació antropològica.<sup>1</sup> Lesdeveni-

ment el va acollir la Universitat Rovira i Virgili i el va organitzar un comitè científic i organitzatiu integrat per representants de tots els departaments i àrees d'Antropologia de les universitats catalanes i l'Institut Milà i Fontanals del CSIC, l'Institut Català d'Antropologia i l'Institut Tarragonès d'Antropologia, amb la col·laboració del Depar-

tament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. La iniciativa, inèdita fins al moment, es va dur a terme gràcies a la il·lusió, la voluntat i l'esforç organitzatiu de moltes persones, entre les quals cal esmentar un grup d'estudiants que, de manera voluntària, van col·laborar en tasques de logística i suport durant les jornades del Congrés. Prop de 400

**PRIMER CONGRÉS CATALÀ D'ANTROPOLOGIA**

30/01/2020 a 1/02/2020

Seu del congrés:  
**Universitat Rovira i Virgili, Tarragona**  
Campus Catalunya / Av. Catalunya, 35 / 43002 Tarragona

ORGANITZA  
COL·LABORA

Generalitat de Catalunya Departament de Cultura  
INSTITUT MILÀ I FONTANALS CSIC  
INSTITUT TARRAGONÈS D'ANTROPOLOGIA  
IEA  
IME  
UOC  
UNIVERSITAT DE BARCELONA  
UNB  
INSTITUT D'ESTUDIS DE GIRONA

Cartell del I Congrés d'Antropologia Catalana





Imatge de la taula del debat inaugural del Congrés amb el títol *Hegemonies, precarietats i dependències: els contextos de producció del coneixement antropològic*, duta a terme a l'Aula Magna del Campus Catalunya de la URV. Gener del 2020. RAFAEL FOLCH MONCLÚS.

persones van participar en alguna de les activitats del Congrés i van tenir l'oportunitat de compartir els seus coneixements i treballs en els diversos espais programats: 31 simposis, 2 taules rodones i 6 espais transversals dedicats a una varietat significativa de temes i problemes antropològics, dels quals no van mancar els pòsters, les presentacions de films etnogràfics i iniciatives artístiques, les presentacions de llibres i publicacions i els espais lúdics de trobada. Cal assenyalar també la presència de museus i revistes d'antropologia de Catalunya. En conjunt, un programa ric que va superar les expectatives de convocatòria del Comitè Científic.

Més enllà de les xifres quantitatives, l'èxit de l'esdeveniment també es va mesurar per la pluralitat de perfils de les persones i els col·lectius que hi van participar (estudiants, professorat, investigadors/es i professionals del camp de l'antropologia i altres disciplines) i per la diversitat de les seves procedències geogràfiques. Així, el I Congrés Català d'Antropologia va aglutinar per primera vegada un gran nombre d'antropòlegs i antropòlogues que, malgrat l'heterogeneïtat de temes i interessos d'estudi, van confluïr en un mateix espai i projecte compartit: el de donar veu a l'antropologia que

es fa a Catalunya i des de Catalunya. Les pretensions del Congrés van ser precisament les de possibilitar la trobada i el treball conjunt, la projecció del coneixement antropològic i la consolidació d'un esdeveniment a l'agenda de l'antropologia catalana.

D'una banda, la celebració exitosa del Congrés va servir per demostrar la maduresa i la vitalitat de l'antropologia que es fa a casa nostra, i, de l'altra, va pretendre reflexionar i criticar, des d'experiències i subjectivitats concretes, sobre la precarietat i la inestabilitat de la recerca que es fa en aquest camp, especialment en els primers estadis de les investigacions i en el marc de determinades estructures. L'acte inaugural del Congrés es va centrar en aquestes qüestions, amb l'esperit de fer visibles situacions que perjudiquen no només la recerca, sinó fonamentalment les persones que la porten a terme. Si l'antropologia es caracteritza per observar i descriure críticament els fets de les societats que analitza, no es pot abstenir de pensar sobre les condicions amb què desenvolupa la investigació.

A l'esperit reivindicatiu del Congrés també s'hi va afegir un esperit lúdic que, malgrat la imminència d'una pandèmia que en qüestió de setma-

nes faria estralls arreu del planeta, va permetre acabar les jornades de treball d'una manera lúdica i distesa. Cal dir que el Congrés va posar a disposició de tots els assistents un Punt Lila que, afortunadament, no va haver d'atendre cap sol·licitud.

La cloenda del Congrés va ser el moment de fer una primera valoració pública de l'esdeveniment, que s'havia aconseguit organitzar en menys d'un any i que finalment s'havia dut a terme sense cap incidència i amb un gran nombre de congressistes i diversitat d'activitats. La idea de celebrar un congrés català d'antropologia havia sorgit d'una iniciativa atrevida, necessària i altruïsta que va superar totes les expectatives inicials i que va aconseguir amb èxit els seus propòsits. Per aquests motius ja s'ha previst i anunciat la celebració d'un segon Congrés Català d'Antropologia, que, si tot va bé, tindrà lloc a la ciutat de Girona, en el marc de la Universitat de Girona, a principis de l'any 2022. ■

#### NOTA

1

Vegeu: <https://coca2020.imf.csic.es/>

# Un objecte, una història.

## Recull de memòria oral a l'Espai Far de Vilanova i la Geltrú

Mar Sánchez  
Espai Far

**L'**Espai Far és un equipament museístic ubicat al Far de Sant Cristòfol de Vilanova i la Geltrú.

Va obrir les portes el juliol del 2016 i està dedicat al patrimoni mariner de la ciutat.

Disposa de tres espais d'exposició permanent: el Museu de Curiositats Marineres Roig Toqués, l'espai del bot centenari de salvament Víctor Rojas i el Museu del Mar de Vilanova i la Geltrú.

És en aquest últim, ubicat a l'antiga casa del faroner, on hi ha el mòdul que dona nom al projecte: "Un objecte, una història". Un àmbit en el qual s'ex-

posen deu objectes amb una pantalla tàctil al centre amb deu vídeos (un per objecte) d'uns tres minuts de durada cada un. En aquestes petites càpsules audiovisuals, diferents persones del barri (xarxaires, pescadors, modelistes navals...) expliquen un objecte. El visitant veu a la pantalla els deu objectes i pot triar quin vol conèixer. Tots els vídeos estan subtítulats en català, castellà i anglès.

Tal com indica el seu nom, es tracta d'un projecte de recuperació de memòria oral a partir de les peces del museu, amb el qual es vol donar un protagonisme especial als objectes que els pescadors i les seves famílies han anat cedint, generosament i al llarg dels anys, a l'Associació del Museu del Mar, una associació que va crear un grup de vilanovins i vilanovines interessats per la cultura fa prop de quaranta anys. Empesos per la preocupació que el

patrimoni mariner vilanoví s'anés perdent per culpa dels importants canvis que estaven vivint el barri i els oficis mariners i amb el desig que la ciutat tingués en el futur un Museu del Mar que expliqués la història i la cultura de la nostra vila marinera, de manera altruista i voluntària, van fer una crida per anar recuperant peces del patrimoni mariner fins aconseguir crear una col·lecció de prop de 4.000 objectes, a partir de donacions, exclusivament, la qual van cedir generosament en dipòsit a l'Ajuntament de Vilanova i la Geltrú per crear l'Espai Far.

Recollir la història oral a través dels objectes i fer reviure la memòria del barri és l'objectiu d'aquest àmbit i del Museu del Mar, que vol esdevenir un centre participatiu de recuperació de la memòria històrica i de les tradicions dels pescadors i de les seves famílies per tal de dignificar i mantenir-ne viva la història i el record.

### Per què cal recuperar la memòria oral?

A l'hora d'abordar la creació de l'Espai Far vam detectar que existeix poca bibliografia sobre la Vilanova marinera i molt poca recerca. A banda d'uns quants llibres, l'única recerca i difusió de la història i la cultura marineres vilanovines és la que es recull a la revista *La Nostra Mar*, que, amb gran perseverança i esforç, ha anat publicant any rere any, de manera voluntària, l'Associació del Museu del Mar, fins arribar enguany al número 35.



Espai Far de Vilanova i la Geltrú. JOAN GIRIBET



Pantalla del mòdul “Un objecte, una història”. ESPAI FAR

La transformació que ha patit el barri de mar en els darrers seixanta anys n'és també un altre factor important, ja que són pocs els testimonis tant materials com personals que resten del temps en què encara no hi havia port a la ciutat, les barques no portaven GPS, etc. Aquest fet suposava que fos gairebé imprescindible recollir els testimonis d'aquelles persones que van viure o treballar al barri aquells anys i en van ser protagonistes del dia a dia.

### La creació del projecte

Si bé l'àmbit del museu “Un objecte, una història” és la part visible del projecte, aquest va molt més enllà. La concreció d'aquest mòdul també suposa tota una sèrie de tasques prèvies per fer-ho possible.

Atès que en aquest projecte la recuperació de la memòria oral té lloc a partir dels objectes, la tria d'aquests objectes és important.

El mòdul expositiu “Un objecte, una història” té deu vitrines que permeten exposar deu peces. A l'hora de triar

les que formaran part d'aquest espai, s'han tingut en compte diferents criteris: principalment la seva singularitat, tant si és perquè es tracta d'un objecte únic com per la seva antiguitat, pel material amb que està creat, etc., però també que es disposi de testimonis que l'hagin utilitzat i puguin explicar-ne l'ús i les particularitats. Altres aspectes que cal tenir en compte és que no hi hagi un objecte igual que s'exhibeixi a l'exposició permanent del museu, com també les seves mides, ja que l'espai de què es disposa és limitat.

L'altre element del tàndem, les persones, també és molt rellevant. La condició indispensable és que coneguin l'objecte i l'hagin utilitzat personalment o n'hagin presenciat l'ús per part d'algú altre. Preferentment es compta amb veïns del barri i gent vinculada al treball al mar, ja que pràcticament tots els objectes de la col·lecció són d'origen local i, d'altra banda, l'objectiu és recuperar la memòria oral de la ciutat. Cal destacar la bona disposició de totes les persones a les quals hem demanat la col·laboració amb el projecte i la seva

generositat en participar-hi i compartir una part de les seves vivències per tal de deixar-ne testimoni. També agraïm la col·laboració de la Casa del Mar a l'hora de facilitar el contacte amb alguns dels protagonistes.

La tria dels deus objectes que formaran el mòdul es fa tant a partir de les peces com a partir de les persones. Les dues parts són rellevants i sovint el que es fa és evidenciar una relació particular objecte-persona que, de manera menys o més evident, ja existeix, com és el cas de les xarxaires (les dues úniques que queden en actiu a la ciutat) i les agulles de remendar, per posar-ne algun exemple.

Tot i que al museu els vídeos que es poden veure tenen uns tres minuts de durada, són el resultat d'entrevistes que poden durar entre una i tres hores, ja que, a banda de crear relats que es podran veure al museu, l'objectiu és també recopilar testimonis orals.

Les entrevistes es fan al Centre d'Art Contemporani La Sala amb un fons



Josep Sagarra en un moment de descans durant l'entrevista. L'ESPai FAR

neutre per tal de donar més protagonisme tant a la persona com a l'objecte. Les gravacions i edicions dels vídeos han anat a càrrec de l'empresa Centset i les entrevistes les ha fet l'equip de l'Espai Far.

Els vídeos, que es poden veure també al canal de Vimeo de l'Espai Far, comencen mostrant l'objecte amb una descripció sobreimpresa de la descripció que consta al diccionari i el nom del donant i número d'inventari, i finalitza amb una imatge de la persona amb informació sobreimpresa del seu nom i la professió. D'aquesta manera, el visitant parteix d'una informació objectiva sobre l'objecte i, quan finalitza l'audiovisual, gràcies al relat personal, sap com s'utilitzava aquella peça, però també en coneix el context, els records que hi estan vinculats, etc. Així, uns senzills esclops de fusta acaben fent descobrir a l'espectador diferents aspectes de la vida al barri, com la balança del comerç Can Vinrut, que, a més de l'ús habitual de pesar diverses mercaderies, les mares demanaven de vegades per pesar-hi els seus nadons.

Durant tot l'audiovisual es manté el lligam objecte-persona, ja que apareixen junts i, quan és possible, els protago-

nistes ens en mostren el funcionament, com en el cas de les agulles de remendar o la creació d'una nansa.

Actualment, en aquest àmbit, s'exposen les peces següents, explicades per les persones següents:

**Nansa** (inv. 1337) Donació Francesc Vaqué - Josep Sagarra Planas "Cabossa". Pescador

**Balança** (inv. 773) Donació Pere Prats "el Za" - Josep Maria Vergés. Fill de "Can Vinrut"

**Esclops** (inv. 941) Donació Albert Sanabra Illa - Víctor Subirats "Victu". Pescador

**Escandall** (inv. 919) Donació Albert Mauri - Josep Ayza Rosales "El Ros". Pescador

**Porró i morter** (inv. 1480 -1481) Donació Francesc Vaqué - Salvador Pons Ten "El Vadó de Cal Trompites". Pescador

**Foto antiga del Far** (arxiu particular) Donació Família Cabezas Tort - Antonio Cabezas. Fill d'Alfredo Cabezas, faroner del Far de Vilanova i la Geltrú

**Llانتيا** medieval (inv. 313) Donació Francesc Noguerón - Lluís Mormeneo de Najas. Arqueòleg

**Agulles de remendar** (inv. 1219-1227) Donació Albert Sanabra Illa - Juani Rubio González i Montserrat Ferrer Casas (xarxaires)

**Model naval de la Coca de Mataró** (inv. 916) Donació Pere Dalmau i Godall - Pere Dalmau i Godall. Modelista naval

**Olla** (inv. 1246) Donació Albert Mauri - Joan Mas i García "Miquel de la Viuda". Pescador

### Memòria oral i museu

La implementació d'aquest projecte ha suposat diverses accions per al museu, més enllà de recollir i documentar els testimonis de memòria oral de la vida marinera de la ciutat.

En l'àmbit museogràfic i de col·leccions, ha permès mostrar objectes que generalment es troben a les reserves. L'Espai Far disposa d'un espai molt limitat d'exposició permanent i no disposa d'una sala d'exposicions temporals, la qual cosa dificulta mostrar el gran volum de peces de què consta la col·lecció que va anar creant l'Associació del Museu del Mar. La presència d'aquest mòdul permet disposar d'un àmbit temporal dins l'exposició permanent, ja que està previst anar canviant els objectes i, per tant, també els relats que s'hi mostren. I lligat a aquests també posa en valor la generositat dels donants que els van cedir a l'Associació Museu del Mar per a un, aleshores, futur Museu del Mar, de manera totalment voluntària i altruista.

Així mateix, la majoria de les peces es restauren abans d'exhibir-les, de manera que s'assegura una restauració periòdica i regular dels objectes que es troben a les reserves.

Posar en valor els objectes a través de la seva història és un altre dels objectius que ha permès consolidar aquest projecte, així com documentar-los més àmpliament, és a dir, fer recerca.



Joaquim Subirats explicant la utilitat de les eines de mestre d'aixa. ESPAI FAR

Així, són diversos els objectes que, per la seva antiguitat i singularitat, la seva funció o creació, només es troben en els testimonis orals d'aquells que els van donar forma o en van fer ús.

### Trobar-se la memòria oral dins del museu

“Un objecte, una història” no només aporta aspectes positius i rellevants per als objectius del museu, sinó que també enriqueix la visita per a tots els públics.

L'assoliment més evident és la connexió emocional que s'estableix entre els visitants i la història que relaten els protagonistes dels vídeos i, secundàriament, també amb l'objecte.

Al cap i a la fi, es parla de records personals i del barri, i en alguns casos aquests fins i tot poden haver estat similars o compartits pels visitants.

Cal destacar també que aquest mòdul suposa més llibertat en la tria de continguts que es volen descobrir al museu i més interactivitat. A les vitrines només hi ha l'objecte sense cap informació escrita, ja que tota la informació es presenta en format audiovisual, i és el visitant qui tria quin vídeo vol veure pressionant damunt la pantalla tàctil i, per tant, damunt la peça de la qual vol informar-se.

El lligam objecte-història també permet als visitants conèixer de primera mà la funció de l'objecte i, en alguns casos, com per exemple en el cas de les agulles de remendar de fusta, veure'ls en funcionament.

Per últim, un dels aspectes més rellevants és que a través del mòdul “Un objecte, una història” la memòria oral forma part de la museografia com una peça més de l'exposició, al mateix nivell que els objectes, i, per tant, la dota del mateix valor patrimonial, cosa que es fa més evident en situar-la dins del museu.

### Un projecte amb continuïtat

L'Espai Far és un equipament que fa només dos anys que està en funcionament, com també aquest projecte, que neix al mateix temps. Aquest curt període, però, ha permès confirmar la importància de recopilar la memòria oral i demostrar com aporta un valor afegit al museu i als objectes que s'hi exposen.

A començaments del 2019 està prevista la renovació completa de l'àmbit expositiu “Un objecte, una història”, canviant els seus objectes i, per tant, afegint-hi també deu vídeos nous. Les deu entrevistes anteriors estaran disponibles al canal de Vimeo de l'Espai Far.

D'altra banda, una de les fases següents del projecte és dotar-lo de més difusió i obrir-lo a altres col·lectius potenciant que aquest vagi més enllà dels murs del museu. En aquest sentit, la presència dels deu vídeos al canal de Vimeo, subtitulats en els tres idiomes, seria una primera acció. Sens dubte, la presència a les xarxes pot ajudar a arribar a un públic molt més ampli i també a persones d'altres països, i obrir així la porta a establir fins i tot connexions amb altres persones i institucions que disposen de peces o projectes similars més enllà de les nostres fronteres.

Però l'objectiu és anar més enllà i divulgar tota la documentació que suposa aquesta recopilació de la memòria oral sobre la història del barri i de la Vilanova marinera, tant a través de publicacions com d'exposicions temporals o d'altres formats, així com el treball en col·laboració amb els centres educatius, tant potenciant treballs monogràfics sobre la història del barri com generant projectes intergeneracionals de recuperació de la memòria oral.

Totes aquestes són noves fases de treball que enfrontem amb la il·lusió de posar en valor la cultura i la història marinera de la nostra ciutat. ■

*Aprofitem aquestes línies per agrair la generositat de totes les persones que han participat en el projecte “Un objecte, una història”, i que han compartit els seus records i vivències per tal que la història del barri i de la gent de mar sigui coneguda per tothom i no es perdi la cultura marinera de la ciutat.*

# David Graeber. In memoriam

Alberto López Bargados

Grup de Recerca Sobre Exclusió i Control Socials -  
Universitat de Barcelona

**E**scriure un obituari d'algú que mor prematurament és com anunciar, enmig de la gresca, que s'ha acabat la festa: és una galleda d'aigua freda, un xoc inesperat, una mala passada. L'antropòleg novaiorquès David Graeber va morir a Venècia el 2 de setembre passat i vam ser molts i moltes els que ens vam quedar colpits davant la notícia. Tenia 59 anys.

Desconec quantes vides hauríem de viure els seus lectors i admiradors per ser capaços d'escriure una obra prolífica i torrencial com la seva, més sorprenent encara tractant-se d'una vida tan curta, malauradament. Més d'una, sens dubte. I tot i així ens costaria reproduir aquest estil planer característic de Graeber, el seu afany per ser didàctic quan abordava temes complexos, la seva capacitat per riure's d'ell mateix i evitar tota solemnitat impostada, i alhora la seva passió per l'alliberament de les cadenes que ofeguen els éssers humans. Ha mort David Graeber, i ara ja no sabem qui el substituirà a l'hora de publicar tractats que trenquin les fronteres acadèmiques a la recerca de públics més amplis, sense renunciar, no obstant això, al que és més valuós de l'antropologia social: la seva perspectiva comparada, la seva atenció pels detalls i, per què no, el seu distanciament irònic envers els judicis morals que cadascú en pugui fer.

Dedicar unes línies a Graeber en el moment de la seva mort sobtada és,



David Graeber en una intervenció durant l'ocupació de l'edifici Maagdenhuis de la Universitat d'Amsterdam per part del moviment *Nova Universitat*, 2015.

GUIDO VAN NISPEN. (CC BY 2.0).

també, redactar una acta de reconciliació. Amb David Graeber no cal fer massa escarafalls per tal d'evitar que l'autor quedi consumit per les incongruències de la seva biografia, com aquelles novel·les genials i divertides que hem de protegir com sigui del personatge odiós que ha esdevingut el seu creador. Semblava que, en aquest sentit, Graeber era un exemple de coherència, i no en trauríem res de separar, als efectes d'anàlisi, la seva vida i la seva literatura. Acostumats a reificar la funció autorial, sovint arribem a la conclusió que els principis de la dona o l'home que escriu no són essencials per comprendre la seva obra, quan en realitat el que hauríem de fer és adonar-nos que les contradiccions que percebem entre els seus fets i les seves paraules són, més aviat, una conseqüència lògica dels axiomes que ha escollit per guiar la seva conducta. No intento fer una mena d'apologia tàcita del dogmatisme, sinó més aviat una invocació d'aquella tradició anarquista —perquè Graeber era, i ben orgullós que n'estava,

anarquista— que ens recorda que, per sobre de qualsevol altra consideració, l'anarquisme és un discurs ètic sobre la praxi revolucionària. Així, podríem dir que l'esforç per tal d'establir un mínim de coherència entre la vida i l'obra, la voluntat d'instituir una mateixa moral que les governi a totes dues, és un signe distintiu de l'*ethos* anarquista. D'això ens parlava el mateix Graeber a *Fragments de antropologia anarquista*, la primera de les seves obres que es va traduir a casa nostra (Virus, 2011), en què repassava el fil secret que uneix els pares i les mares de la disciplina amb l'anarquisme, i en què es declarava un devot seguidor de l'obra de Marcel Mauss, una inspiració que l'acompanyaria, com un vestit còmode i familiar, la resta de la seva obra.

Així doncs, alguna forma de correspondència hi deu haver entre les peripècies d'un jove novaiorquès de classe treballadora —amb un pare que havia format part de les Brigades Internacionals durant la Guerra Civil i havia conegut

l'experiència de les col·lectivitzacions i el procés revolucionari de la Barcelona del 1936, al qual considerava, segons explicava el seu fill en diverses entrevistes, “un dels experiments més grans de la història mundial” — i la voluntat, mostrada tantes vegades pel seu fill, d'inserir les reflexions teòriques dins del marc concret de les lluites emancipatòries. Potser aquesta és la diferència principal que rau entre David Graeber i altres antropòlegs que, com ara A. R. Radcliffe-Brown o Pierre Clastres, s'han declarat anarquistes en un moment o altre de les seves carreres respectives. Allà on l'anarquisme aportava, en el cas d'aquells afamats mestres, una perspectiva teòrica, un biaix a les seves interpretacions del món, per a Graeber l'anarquisme era abans que res un estil de vida.

Si el que hem llegit ens ajuda a entendre qui som, David Graeber recordava en alguna de les entrevistes que li havien fet al llarg dels anys els prestatges plens de ciència-ficció de la biblioteca familiar, així com la impressió que li va causar la lectura de *Homage to Catalonia*, d'Orwell. Mai va amagar fins a quin punt la seva presència a algunes de les institucions universitàries més prestigioses del món constituïa una mena d'anomalia en la línia de l'espai-temps acadèmic. Havent estudiat Antropologia a Purchase, a la Universitat de l'estat de Nova York, va ser el talent de qui, en opinió de Maurice Bloch, es convertiria anys més tard en l'antropòleg més eminent de la seva generació el que li va permetre accedir a la beca Fulbright i estar dos anys fent treball de camp a Arivonimampo, al centre de Madagascar, al cor de l'antic regne Merina, enmig de societats que gestionaven els seus assumptes al marge d'un estat central pràcticament absent. Es va doctorar a Chicago, sota la direcció de Marshall Sahlins (de la seva tesi se'n deriva *Lost people: magic and the legacy*

*of slavery in Madagascar*, Indiana University Press, 2007, però potser també la seva recent col·laboració amb Marshall Sahlins a *On kings*, HAU, 2017), i en acabar el doctorat va ser contractat per Yale, universitat de la qual el van acomiadar el 2005 en circumstàncies estranyes, un any abans que s'hi pogués assegurar la permanència, i malgrat que 4.500 persones havien signat una carta en suport seu. Graeber sempre deia que, en el fons, l'havien expulsat de Yale perquè “provenia de l'entorn familiar social equivocat”.

Traslladat a Gran Bretanya, va ser contractat per la Goldsmiths University i, d'allà, va fer el salt a la prestigiosa London School of Economics, institució on romandria fins la seva mort. Desinteressat pels rituals de promoció acadèmica i, en correspondència amb la seva actitud antivanguardista en política —un altre tret distintiu de l'anarquisme—, al·lèrgic a tota mena d'elitisme, Graeber es va endinsar en la tradició i les pràctiques de la desobediència civil en involucrar-se, arran de les protestes antiglobalització de 1999 a Seattle, a la Xarxa d'Acció Directa (DAN, del seu acrònim anglès, Direct Action Network). De l'experiència acumulada al llarg dels anys a la DAN, així com del seu paper de militant actiu a la mobilització del Zuccoti Park que el 2011 seria batejada com Occupy Wall Street —i que manté tantes concomitàncies amb el 15M—, van sorgir dues obres seves: *Direct Action* (AK Press, 2009), la seva etnografia monumental sobre els moviments antiglobalització als Estats Units entre el 1994 i el 2003, un treball exhaustiu i impecable sobre els grups que, inspirats per l'autonomisme italià —rebuig al treball, sabotatge institucional, defensa de la mobilitat transfronterera, etc.—, havien adoptat els principis de l'acció directa no-violenta per tal d'experimentar noves formes d'organització

democràtica, una autèntica obra-riu que és alhora un tractat genealògic i un manual tàctic, i *Somos el 99%* (Capitan Swing, 2014), un celebrat assaig sobre els antecedents i les possibilitats de l'anomenada “democràcia mundial” —a Graeber se li atribueix, a tall d'anècdota, la invenció del felix eslògan que dona títol al llibre.

Tal com hem assenyalat, la figura de Marcel Mauss, i en particular el seu cèlebre *Essai sur le don*, va constituir una referència moral i intel·lectual de primer ordre per a Graeber. No per atzar considerava Mauss un “socialista revolucionari”, decidit, no només a demostrar la racionalitat de l'anomenat “intercanvi primitiu” basat en la generositat i la cooperació, sinó també un cooperativista incansable entestat a trobar alternatives al capitalisme. En aquest sentit, els interessos més “econòmics” de David Graeber van estar presidits per preocupacions típicament maussianes, el valor (*Toward an anthropological theory of value*, Palgrave, 2002, el seu primer llibre, de fet) i, darrerament, en un tractat aclamat internacionalment, el deute. La seva tesi sobre el deute és, al més pur estil graeberià, una aproximació inesperada i transgressora a un territori que l'economia liberal i neoliberal donava per definitivament conquerit. Per a Graeber, la clau de volta del sistema d'opressió que genera la producció capitalista és la capacitat que té per enlluernar-nos i fer-nos creure que el deute és un deure moral obligatori, i que l'incompliment en el pagament d'aquest deute ha de merèixer una sanció simbòlica, moral i legal: una mena de “fetixisme del deute”. És en la naturalització d'aquest principi moral que es basa, ens deia Graeber, un sistema de relacions fonamentat en la violència i la desigualtat, no en la lliure cooperació entre iguals. De tot això se'n desprèn, lògicament, l'exigència de condonació del deute odiós, de tots

aquells préstecs atorgats sota la pressió d'un marc de relacions desiguals, tant si eren crèdits hipotecaris com deutes sobirans.

Malgrat el vertigen que la major part de nosaltres experimentaríem en haver de combinar la faceta militant amb una producció intel·lectual d'aquesta ambició i envergadura, Graeber encara va tenir temps d'interessar-se per les connexions entre la producció capitalista i la institució estatal a través de dues línies de recerca íntimament lligades: d'una banda, el creixement del camp burocràtic, que ell entenia com un sistema de proliferació de mecanismes de control (*La utopia de las normas*, Ariel, 2015), i, de l'altra, la degradació progressiva del mercat laboral, que permet l'aparició i la consolidació dels *treballs de merda*. Aquest va ser, justament, el títol d'un llibre que Graeber va publicar el 2013, on demostrava que la consagració moral del treball com a valor suprem (un cop més, la crítica anarquista al treball com a instrument d'emancipació) és l'únic fenomen que pot explicar la multiplicació exponencial de treballs absurds i alienants, assumits més com un mecanisme de domesticació preventiva dels treballadors que com una necessitat més o menys objectiva del mercat. El text de Graeber va obtenir tot seguit un èxit extraordinari, que el va portar a presentar un nou llibre sobre la matèria amb el mateix títol (*Trabajos de mierda. Una teoria*, Ariel, 2018).

Al llarg d'aquests anys en què he tingut l'oportunitat de resseguir amb una certa fascinació la producció intel·lectual de David Graeber, he tingut la sensació que estava davant d'un autor capaç d'identificar els malestans de la seva època, de connectar críticament amb el *zeitgeist* i proposar-hi solucions, per bé que un bon nombre fossin utòpiques o prospectives. També



Coberta de llibre *Bull shit jobs*. A casa nostra, aquesta obra ha estat publicada per l'editorial Descontrol amb el títol *Feines absurdes. Una teoria*, i en llengua castellana per part de l'editorial Ariel sota el títol *Trabajos de mierda, Una teoría*.

m'ha semblat que Graeber negava les instàncies acadèmiques i les seves fórmules estereotipades de producció del coneixement, igual que des del carrer les seves camarades d'Occupy Wall Street negaven la policia: el dret a fiscalitzar les seves decisions, la seva curiositat, actuant com si ja fos lliure, per reprendre la consigna d'aquell moviment. Sembla que la mort se'l va endur mentre portava a terme una recerca amb l'arqueòleg David Wen-

grow, de ben segur apassionant, sobre organitzacions horitzontals i igualitàries a les ciutats antigues, abans de l'adveniment de la forma-estat. No se m'acut millor manera de tancar aquesta petita mostra d'admiració i gratitud que replicar la frase que un amic seu va escriure a Twitter l'endemà de la seva mort: "David ara és un avantpassat, i els avantpassats ens guien". ■



# Ressenya del llibre

## De bona casa, bona brasa

### La casa i l'espai domèstic rural al Berguedà

**Olga Muñoz Frigola, arquitecta**

Directora de GRETA, Grup de Recuperació i Estudi de la Tradició Arquitectònica

**L**a present monografia, volum número 30 de la col·lecció “Temes d’Etnologia de Catalunya”, aborda l’ús de l’espai del que ha estat l’habitatge per excel·lència al nostre país, la masia, el mas i, per extensió, la casa de poble. La recerca s’ha desenvolupat a la comarca del Berguedà i té el seu origen en els estudis previs iniciats per la doctora en Arqueologia Maria del Agua Cortés l’any 2005, estudis continuats gràcies al suport de l’Inventari del Patrimoni Etnològic de Catalunya (IPEC) i ampliat amb les investigacions portades a terme per realitzar la tesi doctoral “Espai domèstic i cultura material. Una aproximació històrica a les cases rurals del Berguedà”, presentada l’any 2016.

Maria del Agua Cortés és llicenciada en Filosofia i Lletres (Secció d’Història) i especialitzada en arqueologia per la UAB, i també va fer alguns anys de la carrera d’Arquitectura. Gràcies a això i al seu coneixement de l’arquitectura popular i de la nostra història del dia a dia té una visió molt completa i alhora càlida i humana del que era la vida al Berguedà. I, com ella molt bé diu, no és només una recerca romàntica, també és una reivindicació d’ampliar la informació d’altres formes de vida possibles.

La recerca s’ha basat sobretot en un treball de camp exhaustiu, amb la visita



Cobert del llibre *De bona casa, bona brasa. La casa i l'espai domèstic rural al Berguedà*

a 228 cases repartides en 26 municipis. D’aquestes 228 cases s’ha fet una selecció de 76 elements repartits en 13 municipis, una selecció que s’ha fet amb la voluntat de tenir exemples de

tot el territori, representatius de diferents èpoques històriques, de tipologies variades i que conservessin el màxim nombre possible d’elements poc modificats. El Berguedà té dos territoris prou



Cal Farines. MARÍA DEL AGUA CORTÉS ELÍA



Campana rectangular piramidal. MARÍA DEL AGUA CORTÉS ELÍA

diferenciats: el nord, amb una orografia molt accidentada, la muntanya, on l'economia es basava sobretot en la ramaderia, i el sud, la plana, dedicada bàsicament a l'agricultura. Aquests factors tenen una importància cabdal en la configuració dels espais i els seus usos, per això la tria manté un equilibri entre les dues cares del Berguedà, que pren mostra de 41 edificis del nord i 35 del sud.

La publicació està centrada en l'anàlisi d'aquestes 76 cases, que s'estudien i es comparen per extreure'n prou coneixement com per fer-se una idea de com ha estat fins fa pocs dies l'habitatge i, en definitiva, la manera de viure al Berguedà.

En un context en què estudis d'aquesta mena són tan poc habituals, aquest treball de recerca esdevé una referència obligada a l'hora d'encarar qualsevol estudi tant dels costums com de l'arquitectura del món rural del nostre país i entorn més immediat.

L'estudi de l'ús de l'espai domèstic, probablement en un inici, anava dirigit a analitzar-ne els interiors. Però un món en què l'activitat passava sobretot a l'exterior ha portat a sortir i analitzar també tots els elements auxiliars de l'entorn

del mas —pallisses, eres, patis...— i a mirar com es relacionen entre si i com es disposen en el paisatge.

Sortosament la mirada etnològica al detall dels espais s'atura en tots i cadascun dels materials i de les tècniques constructives que configuren i caracteritzen els interiors de la masia o casa de poble.

Així doncs, abans d'entrar a analitzar com s'utilitzen i s'organitzen els espais, l'estudi ens defineix com són i com estan fets. Ens descriu la fusta, la pedra, la calç, el guix, la terra, la sorra, el fang, la tàpia i el ferro que componen els diferents elements constructius que van desfilant: els murs, els arcs, els revestiments, la coberta, les canals, els embigats, les encavallades, els sostres, les voltes, els paviments, les escales, les portes, les finestres, les eixides i les galeries. L'autora fa una descripció acurada i detallada dels interiors, en la qual, a més d'esplaiar-se amb els materials constructius, ens explica i defineix tots els objectes directament relacionats amb l'ús i la forma de viure. Són objectes en els quals la frontera entre bé moble i immoble es dilueix. Es tracta del forn, l'aigüera amb escudeller, la pica, els armaris encastats, la capella, el bugader de cendra, etc. Hi

pren especial protagonisme el foc a terra, al qual dedica més de 15 pàgines.

Després de mirar amb detall materials, elements mobles i eines, el discurs pren distància per analitzar, des d'una perspectiva més teòrica i abstracta, com és la distribució dins el mas i quines tipologies en deriven.

Els exemples d'estudi il·lustren diferents maneres d'organitzar els espais, el nombre de cossos i pisos i la relació entre aquests elements. Es fa una descripció formal i estructural de cada espai segons l'ús que se'n fa i si hi ha constància d'evolució històrica. L'anàlisi detecta que l'ús ve més donat pels objectes i elements que hi podem trobar que no pas per l'estructura i materials que els formen.

Fa la classificació dels usos dels espais en:

- **Zones de treball i d'elaboració:** estables, pastador, forn, obradors, tina i premsa d'oli o vi...
- **Zones d'emmagatzematge:** graner, rebost, celler, assecadors
- **Zones comuns:** entrada, sala, cuina, menjador, eixida...
- **Zones privades:** dormitoris, comuna, oratori

I hi detecta una evolució històrica a través de la qual es veu la voluntat, des de finals del segle XVII-XVIII, de separar espais privats dels comuns. Es posa la producció i l'emmagatzematge a la planta baixa i a les golfes mentre l'espai privat queda al mig, amb la particularitat que als llocs on hi ha prou desnivell s'aprofita per fer-hi un doble accés, una planta baixa i l'altra directament a l'espai privat de la planta pis.

La recerca per treure l'essència del que seria el mas del Berguedà porta a comparar i analitzar les 76 cases segons la seva ubicació en el territori —si són al sud o al nord, al camp o a la muntanya— i les implicacions que signifiquen l'orografia i el modus vivendi —més agrícola o més ramader; a comparar-les segons si s'agrupen formant un vil·lar o bé estan aïllades; a preguntar-se si la seva estructura i distribució ve d'una evolució històrica, així com la manera d'entrar-hi i distribuir els espais —lineal o des d'un cos central als adjacents.

És difícil trobar estudis tan complets. I moltes de les conclusions extretes en la recerca són extrapolables a molts altres indrets de Catalunya i serien un bon punt de partida per encarar l'estudi de l'evolució històrica de l'habitatge a qualsevol altra part del territori. El Grup de Recuperació i Estudi de la Tradició Arquitectònica (GRETA), ara mateix immers en l'anàlisi del treball de camp realitzat en l'àmbit de les Gavarres, a les comarques gironines, veu aquest treball com un referent únic d'estudi exhaustiu centrat en un àmbit geogràfic, que analitza aspectes ben diversos.

El capítol de la introducció té un interès especial, ja que recull tota la bibliografia existent de publicacions precedents des dels inicis del segle XX a Catalunya i a Espanya sobre la masia, en concret, i



Façana de migdia amb galeries. MARÍA DEL AGUA CORTÉS ELÍA

l'arquitectura popular, en general. Són molt d'agrair les explicacions exhaustives que proporciona tant dels arxius consultats i fons fotogràfics com de publicacions d'estudis des de punts de vista ben diversos. Fa referència a les publicacions des de la perspectiva antropològica i social de la manera de viure dins el mas, des del punt de vista arquitectònic, d'estudis tipològics del mas i la seva configuració volumètrica i les publicacions que se centren en els elements constructius i els materials que els formen. També fa menció de la bibliografia fruit d'estudis arqueològics, i apunta precisament la falta d'estudis arqueològics pel que fa a les planimetries i els inventaris dels interiors de les masies per zones geogràfiques que tant n'ajudarien a entendre l'evolució arquitectònica al llarg de la història.

A l'hora d'analitzar tots els estudis i documents existents que ens poden ajudar a entendre el mas, la Maria del Agua es planya de com els catàlegs de masies dels planejaments urbanístics dels municipis podien haver estat una eina de gran ajuda i font de coneixement i, en canvi, han esdevingut meres

l·listes, com a molt, documents de concreció de l'aprofitament urbanístic.

Al final del llibre es fa un repàs del canvi d'usos que ha fet que, malauradament, la majoria d'intervencions es duguin a terme sense estudis ni perspectiva històrica, la qual cosa ha suposat una pèrdua d'informació de l'evolució de l'arquitectura tradicional.

Un volum molt interessant tant per qui estimi el Berguedà com per qualsevol persona que tingui interès per la història rural i el patrimoni arquitectònic més popular del nostre país. Només demanaria poder gaudir del recull fotogràfic fet al llarg del treball de camp —es van fer més de 5.000 fotografies—, que tan bé il·lustrarien el discurs. Potser una maquetació més visual reforçaria el missatge que vol difondre l'autora i ajudaria a fer una difusió molt més àmplia d'una recerca que, finalment, ens toca a tots de prop. I és coneixent que s'aprèn a estimar i, en conseqüència, a respectar el nostre patrimoni. ■

# La Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme Cultural coorganitza la primera Viquimarató de Música i Dansa Popular

**Marcos Yáñez Navarro**

Centre de Documentació de la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme

**E**l dissabte 5 de desembre del 2020 es va celebrar la primera Viquimarató de Música i Dansa Popular. Atès el context de crisi sanitària causat per la COVID-19, aquesta edició va tenir lloc en format virtual i va ser organitzada conjuntament entre Amical Wikimedia, la Direcció General de Cultura Popular i Associacionisme (Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya), l'Escola Superior de Música de Catalunya i el Museu de la Música.

Amb l'objectiu de fer créixer el nombre de continguts de música i dansa popular presents a la Viquipèdia, la trobada va néixer inicialment arran del Congrés Nacional de Música d'Arrel que es va celebrar els dies 13, 14 i 15 de novembre de 2020 al Centre Artesà Tradicionàrius.

Dels 20 assistents que van participar a la Viquimarató, 16 van editar continguts a la Vikipèdia; es van crear 14 articles nous i es van ampliar 6 més; es van crear 18 elements a la Wikidata (base de dades de coneixements editada en col·laboració amb la Fundació Wikimedia), es van referenciar 81 fonts

**II Viquimarató de refranys**

JORNADA D'EDICIÓ A VIQUIDITES, EL PROJECTE GERMÀ DE LA VIQUIPÈDIA DEDICAT A LA PAREMIOLOGIA

**11 de juliol de 2019, de 9:30 a 14:00 hores**  
**Centre de Documentació de Cultura Popular**  
 Departament de Cultura  
 Edifici de la Filmoteca. Plaça de Salvador Seguí, 1-9 (Barcelona)

Inscriuiu-vos a [comunicacio@wikimedia.cat](mailto:comunicacio@wikimedia.cat)  
 Porteu el vostre portàtil o sol·liciteu-ne un a la inscripció.

@Viquidites #viquimarató

ANUAL WIKIMEDIA

Generalitat de Catalunya Departament de Cultura

JOAN AMADES

Cartell de la Viquimarató de Refranys. Juliol de 2019

bibliogràfiques noves, i el resultat total van ser 120.223 nous caràcters enregistrats al web.

La Direcció General consolida, així, la seva política d'accés a les seves col·leccions sumant-se a la iniciativa GLAM-Wiki,

**Viquimarató de Música i Dansa Popular**  
**Dissabte 5 de desembre de 2020, a partir de les 10 hores**  
**En línia, via el gestor de conferències lliure *Wikimedia Meet***

Inscriuiu-vos a [w.wiki/oh\\$](https://w.wiki/oh$) i us hi proporcionarem accés i un dossier bibliogràfic pels articles proposats, a fi de garantir edicions de qualitat i amb fonts verificables.

AMICAL WIKIMÈDIA  
 esmuc ESCOLA SUPERIOR DE MÚSICA DE CATALUNYA  
 MUSEU DE LA MÚSICA  
 Generalitat de Catalunya  
 Departament de Cultura

Cartell de la Viquimarató de Dansa i Música Populars. Desembre de 2020

projecte que vol compartir i difondre arreu del món el coneixement generat a les institucions culturals, a través de projectes de col·laboració amb editors experimentats de Wikipedia. GLAM és l'acrònim de l'expressió anglesa Galleries, Libraries, Archives and Museums (Galeries, Biblioteques, Arxius i Museus) i ofereix recursos per compartir informació dels centres culturals amb els projectes de la comunitat de viquipedistes.

Anteriorment, els anys 2017 i 2019, van tenir lloc a la seu de la Direcció General (Edifici de la Fimoteca de Catalunya) les dues primeres viquimaratons dedicades exclusivament a *Viquidites*, el projecte germà de la Viquipèdia centrat en citacions, frases fetes, dites populars i la paremiologia en general. El resultat d'aquestes edicions va ser la creació 643 noves parèmies introduïdes a *Viquidites*.

#### Més informació:

[https://ca.wikipedia.org/wiki/Viquipèdia:Viquimarató\\_Música\\_i\\_dansa\\_popular](https://ca.wikipedia.org/wiki/Viquipèdia:Viquimarató_Música_i_dansa_popular)

[https://ca.wikiquote.org/wiki/Viquidites:Viquimarató\\_de\\_refranys\\_2017](https://ca.wikiquote.org/wiki/Viquidites:Viquimarató_de_refranys_2017)

[https://ca.wikiquote.org/wiki/Viquidites:Viquimarató\\_de\\_refranys\\_2019](https://ca.wikiquote.org/wiki/Viquidites:Viquimarató_de_refranys_2019)

Congrés Nacional de Música d'Arrel:  
<http://www.tradicionarius.cat/ca/congres-nacional-de-musica-de-musi-ca-d-arrel/programacio/1297> ■

Del 14 al 17  
d'octubre  
de 2021

[firamediterrania.cat](http://firamediterrania.cat)  
#FMediterrania

# 24a Fira Mediterrània de Manresa

Arrel & Arts  
en viu

Organitza:



Amb el suport de:



Per a més informació / Para más información / More information:  
Revista d'Etnologia de Catalunya i Etnologia.cat

# etnologia

REVISTA D'ETNOLOGIA DE CATALUNYA