

Curs de Sociologia

La Nau Gran

Curs 2003/2004

Francesc Jesús Hernández i Dobon
Departament de Sociologia i Antropologia Social
Universitat de València

Lliçó 1. La Sociologia

Començarem el nostre curs amb una definició elemental: La Sociologia és la ciència que estudia la societat. Certament, va fer fortuna el neologisme proposat per Auguste Comte (1798-1857) en la primera meitat del segle XIX, i que ajunta un terme llatí i un altre grec. L'objecte de la disciplina està expressat per «socio», del llatí *societas*, «societat». La seua pretensió científica està recollida en la terminació «logia», que deriva del grec *logos*, «raó», i que es refereix a un tipus de saber que indaga les causes dels canvis, com va explicar el filòsof grec Aristòtil (384-322 aC) en el llibre primer de la seua *Metafísica*. La disciplina, per tant, pretén explicar els canvis socials, i fer-ho apel·lant a causes socials, a «fets socials», com afirmava Émile Durkheim (1858-1917) a les darreries del segle XIX.

Aquesta definició elemental de la Sociologia ja ens ha deixat damunt la taula algunes qüestions. En primer lloc, és clar que la pretensió de fer una ciència de la societat emergeix en un moment de crisi. Comte heretà la pretensió de Claude Henri de Rouvroy, Comte de Saint-Simon (1760-1825), a qui havia servit com secretari, i qui va compartir la pretensió d'establir una disciplina rigorosa sobre la societat amb altres escriptors dels temps de la Revolució Francesa. És el cas, per exemple, d'Immanuel Kant (1724-1804) i la seua *Metafísica dels costums*, o de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) i la seua descripció de la «dialèctica de la societat civil» en les seues lliçons de *Filosofia del Dret*.

Si retrocedim en la història europea, trobarem, com és lògic, altres exemples de vinculació entre crisis socials i reflexió sobre la societat, encara que adoptaren diverses formes. Per exemple, en la nostra tradició, Francesc Eiximenis (1327/32-1409) va escriure un *Regiment de la cosa pública* i altres textos dins de la seua obra incompleta *Lo crestià*, que pretenien aportar llum sobre la crisi social de darreries del segle XIV. Per la seua banda, Lluís Vives (1492-1540), en els seus escrits hermenèutics o filològics, ens deixà no poques reflexions sobre la crisi que patí Europa en el primer quart del segle XVI, un esforç d'aclariment que compartia amb els que foren els seus amics Tomàs Moro o Erasmo de Rotterdam. En aquell moment, la Filologia, l'Hermenèutica i gèneres com ara la utopia (que deu el seu nom a l'obra de Moro) o la

paradoxa (pensem en l'*Elogi de la follia* d'Erasmus), estaven ben a prop d'allò que era una necessària reflexió sobre la societat. Spinoza (1632-1677), amb els seus *Tractatus theologicus-politicus* i *Tractatus politicus*, proporcionaria un altre exemple, ja al segle XVII.

No cal continuar amb els exemples per mostrar aquest vincle entre crisi i reflexió sobre la societat, per bé que aquesta adoptés formes diferents. Això és lògic perquè les crisis socials són períodes en els quals les institucions entren en crisi perquè, com diria Max Weber (1864-1920), s'erosiona la legitimitat de les formes de dominació.

Un segon grup de qüestions té a veure amb la validesa de la forma científica per estudiar la societat. No deixa de resultar paradoxal que la ciència moderna s'organitze segons els àmbits que va determinar el mateix Aristòtil (i així el llistat de les seues obres coincideix pràcticament amb l'organització de les nostres facultats universitàries) i continua respectant, fins a cert punt, la seua tipologia dels sabers, ja esmentada, mentre que, per altra banda, es realitzen les revolucions científiques precisament quan es qüestionen principis aristotèlics, com ara, la distinció de les mecàniques terrestre i celeste, que va unificar la dinàmica newtoniana, el fixisme de les espècies, en el cas de la teoria de l'evolució, la formalització dels quantificadors, per a la lògica moderna, etc.

Fins i tot podríem pensar que fou, precisament, la conceptualització aristotèlica la que, en cert sentit, entrebancà l'aparició de la disciplina sociològica. A diferència del seu mestre Plató, que ens va llegir diàlegs sobre els assumptes de la ciutat (el més conegut *Politeia*, més conegut pel nom llatí *La República*), Aristòtil volia fer-ne ciència d'aquestes qüestions. La seua teorització, en la *Política*, adopta l'analogia de la família. La ciutat (*polis*) és una mena de gran casa (*oikos*). Per això, la Política és una ampliació de la «norma de la casa», l'Economia, paraula que, fins al segle XVIII, volia dir el saber sobre l'administració domèstica. En l'època de l'Il·lustració, quan esdevenia el trànsit de la manufactura a la gran indústria i el capitalisme esdevenia el sistema productiu hegemònic a bona part de la Terra, es té consciència que la distinció aristotèlica entre el govern de la ciutat i el govern de la casa ja no dóna raó dels nous fenòmens productius i mercantils, i que cal bastir una disciplina que tracte d'allò que els filòsofs alemanys anomenaven «la dialèctica de la societat civil». Aquesta nova disciplina, que pretén ocupar l'espai emergent entre l'Economia i la Política, s'anomenarà al segle XVIII, precisament, Economia Política (en el context alemany, Economia Nacional, val a dir, de la nació), i, a les dècades següents, simplement Economia (tot arraconant l'antic significat del terme). Precisament Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Amb aquest

fonament emergirà la Sociologia, amb una posició sempre pròxima a l'Economia. Algun autor, com ara, John Stuart Mill (1806-1873) arriba a dir que l'Economia forma l'anatomia de la Sociologia, una frase que bé podria haver enunciat també Karl Marx (1818-1883).

Tornant sobre la qüestió de la validesa de la forma científica per enfrontar l'estudi de la societat, n'hi ha una altra que també mereix atenció. Els fundadors de l'anomenada Escola de Frankfurt, Max Horkheimer (1895-1973) i Theodor W. Adorno (1903-1969), defensaren que la ciència moderna era el resultat d'un procés de racionalització que consistia a objectivar la natura i que, per la seua pròpia dinàmica, esdevenia inhumà: la barbàrie dels camps de concentració del nazifeixisme era la última conseqüència d'aplicar aquella racionalització objectivadora a les persones. Aquesta vinculació entre ciència i barbàrie, que denunciaren en el seu llibre *Dialèctica de la Il·lustració* (1944), qüestionaria el projecte d'una Sociologia i hauria d'animar, per contra, el d'una teoria social emancipadora, allò que ells havien anomenat una teoria crítica. En aquesta teoria crítica la distinció habitual en qualsevol ciència d'un subjecte (la comunitat científica, la societat) que estudia un objecte determinat s'hauria d'esborrar, ja que subjecte i objecte coincideixen, i més encara, és aquest caràcter objectivador el que té efectes perversos. Per això, del que es tracta des d'una orientació emancipadora és de tornar l'objecte-societat cada vegada més en subjecte-societat. Com que més endavant tornarem sobre les tesis de Horkheimer i Adorno, hi ha prou, per ara, amb aquestes consideracions.

Recapitem. En els moments de crisi trobem diverses formes de reflexió sobre la societat. Després de la Revolució Francesa, s'enuncià la pretensió d'establir una ciència que estudie la societat, encara que podem debatre sobre si la forma científica és adequada a l'estudi de la societat, si més no perquè pot albergar una pretensió objectivadora, incompatible amb el caràcter de subjecte que ha de tindre la societat per no recaure en la barbàrie.

Lliçó 2. Els fets socials

En la lliçó anterior ha estat definida la Sociologia com la ciència que estudia la societat, i ha estat explicada aquesta definició, tot afirmant que aquesta disciplina pretén explicar els canvis socials, i fer-ho apel·lant a causes socials, a «fets socials», com afirmava Durkheim. Es tracta, per tant, d'explicar fets socials mitjançant fets socials. Hem vist algunes qüestions relatives a aquesta definició i ara enllestirem una no gens marginal: què són realment els fets socials?

El mateix Durkheim comentava que els fets socials es caracteritzen perquè operen una certa coacció sobre les persones. Recordem el personatge d'Antígona de Tebas, del drama de Sòfocles (496?-406 aC), entestada en soterrar el seu germà, Polinices, en contra de la norma que havia dictat Creonte i que incloïa l'execució de qui no la obeeira. Antígona li argumenta a la seua germana que el seu comportament ha de satisfer als que romanen sota terra, més que no pas als vius, i, després, a Creonte, que ha de seguir les lleis intemporals. Podríem interpretar la determinació d'Antígona com un «fet social». Ella se sent obligada a soterrar Polinices, encara que això li porte a perdre la vida, alò que, en definitiva, esdevé.

També nosaltres ens sentim obligats a donar terra als morts, per bé que les maneres de fer-ho siguen ben diverses. No debades el filòsof i retòric italià Giambattista Vico (1666-1744) relacionava el terme «humanitat» amb el mot llatí *humus*, que vol dir terra, i relacionava el nostre nom genèric amb la pràctica funerària.

Seguint Durkheim, tots els fets socials suposen una certa coacció, però hi podem establir alguna distinció. Per les raons que exposaré més endavant, no cal una distinció entre coaccions, diguem-ne, volgudes i no volgudes. Ja veurem com la voluntat és, de vegades, el mateix objecte de coacció. Més bé distingirem entre aquelles coaccions que atempten o no contra la igualtat de les persones.

En primer lloc cal fer un aclariment terminològic. Totes les persones són diferents, però aquesta diferència s'expressa en dos nocions contraposades: una positiva, allò que anomenem «diversitat»; i una altra negativa, el que diem «desigualtat». L'exigència d'«igualtat», que ja proclamà la Revolució Francesa, no és contradictòria

amb el reconeixement i el respecte a la diversitat. Confondre aquestes nocions no porta enlloc.

Així, doncs, anem a ocupar-nos en la resta de les lliçons d'aquells fets socials, val a dir, d'aquelles coaccions que van en contra de la igualtat de les persones. Aquests fets representen una determinada forma de coacció. Podem dir que es tracta de «dominació» (segons la terminologia de Weber) o bé que aquests fets «imperen», com afirmava Karl Marx. Amb tot, deixant de banda aquestes dos nocions d'etimologia llatina, introduïrem una altra noció, d'etimologia grega, per descriure aquestes situacions de coacció dominant, que van en contra de la igualtat de les persones, la noció d'«heteronomia», i que significa precisament la «norma aliena» (el contrari de l'«autonomia», la norma pròpia).

Podríem, doncs, reformular la definició de Sociologia i afirmar que aquesta disciplina estudia l'heteronomia social. Aquesta tesi, però, necessita encara d'una explicació complementària.

Hem introduït el terme grec *nomos*, que podríem traduir com a norma. En la Grècia clàssica, abans de l'esmentat Aristòtil, sovintejaren uns mestres itinerants, anomenats «sofistes», val a dir, savis, que debatien sobre assumptes relacionats amb la marxa de les ciutats, precisament perquè, com ja ha estat explicat a la lliçó anterior, entenien que estaven amenaçades. Un dels seus temes preferits era precisament l'oposició entre *nomos* i *phisi*, val a dir, «natura»; és a dir, entre allò variable i allò invariable. La natura es conceptualitza precisament com l'àmbit d'allò invariable.

Podria semblar, per tant, que hi ha una certa contradicció en fer servir la noció d'«heteronomia» per caracteritzar els fets socials imperatius. Si la societat es caracteritza per que es manté una certa coacció, aquesta formaria part de la mateixa «natura» de la societat, i en aquest sentit podríem pensar que resulta inherent, essencial a la societat, i per tant, invariable. En parlar d'heteronomia semblaria que suggerim que la desigualtat és inevitable, el que no és el cas.

Per superar la dificultat anterior, parlarem d'«heteronomies», en plural; en el sentit que, com veurem en les lliçons següents, n'hi ha diversos tipus que no han estat sempre presents a la història. Per això, perquè hi ha «heteronomies», que han anat modificant-se al llarg del temps, hi ha una certa esperança de que la societat pugui superar les desigualtats. En cert sentit, aquesta esperança és inherent a la Sociologia, ja que ella mateixa, com a disciplina, es constitueix, com hem vist, precisament, quan hi

ha crisis socials, és a dir, quan s'erosionen les formes de domini i apareixen noves relacions.

El filòsof Eugenio Trías (n. 1942) ha plantejat la distinció entre la dominació (negativa, ordinal i existencial) i el poder (positiu, cardinal i essencial). La dominació fa que allò que és no existesca; que allò que existesca siga no res; el poder és la capacitat d'arribar a ésser, la connexió entre ésser i existència; allò que és, però no existeix, pot arribar a ésser (*La memoria perdida de las cosas*, Madrid, Taurus, 1978, cit. por Jesús Ibáñez: *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985, p. 2 y ss.). L'ús de la noció d'heteronomia permet bandejar aquesta dualitat.

Recapitem. La Sociologia estudia els fets socials, que es poden caracteritzar perquè presenten algun tipus de coacció per a les persones. De les coaccions possibles, aquelles que van en contra de la igualtat de les persones, les anomenarem «heteronomies» socials. Dels seus tipus i canvis (i per tant de l'esperança d'arribar a una societat igualitaria), tractarem a les lliçons següents.

Lliçó 3. La violència real i simbòlica

Una primera forma de domini, val a dir, una primera heteronomia social, és la que es realitza sobre els cossos i les consciències de les persones. La conjunció «i» és important, per quant la ciència cada vegada subratlla més com la dualitat entre cossos i consciències (o ànimes, segons la formulació clàssica) no és més que un altre dels principis aristotèlics que cal superar. Podríem dir, per tant, que una primera heteronomia social s'estableix sobre el continuum psicofísic.

Com és possible aquesta heteronomia? Lògicament, per la nostra capacitat de fer violència a unes altres persones, o si preferiu, la nostra capacitat d'anular la compassió que sentim pels altres, la qual cosa es palesa, sobretot, a la guerra moderna (vegeu l'annex a aquesta lliçó). Fent violència podem forçar el comportament d'altres persones. Però, de vegades, no cal aquesta violència. Hi ha prou amb el record de la violència anterior, o amb la imaginació d'una eventual violència futura, per tal d'exercir el domini. D'això podem deduir que quan els grups humans desenvoluparen la seua capacitat simbòlica per fer present no només la violència real, exercida, sinó també aquella altra que es podia recordar o imaginar, entraren en una etapa plenament social.

Sabem que fa uns 3,6 milions d'anys els nostres avant-passats ja marxaven alçats sobre les seues cames, com acrediten les xafades fòssils de Laetoli, a Tanzània, que corresponen a l'anomenat *australopithecus afarensis*. Dos milions d'anys després, grups dels seus descendents (l'*homo ergaster*), que ja frabriquen eines de pedra (com acredita el jaciment d'Olduvai, també a Tanzània) marxen a Àsia (l'*homo erectus*), o arriben al centre d'Europa (*homo heidelbergensis*), passant per la Península Ibèrica (l'*homo antecessor*, trobat a Atapuerca). La troballa d'una destal de quarsita roja a l'avanç dels ossos d'Atapuerca, anomenada per l'equip de paleontòlegs «excalibur», demostra que hi havia ritus funeraris fa 400.000 anys. És clar que aquestes pràctiques o les pintures rupestres més recents indicarien una certa capacitat simbòlica dels nostres avant-passats, ja palesa amb el desenvolupament de l'escriptura.

Abans de continuar, hauríem d'aclarir que no podem considerar la capacitat simbòlica exclusiva dels humans, i ni tan sols en el seu ús violent. Sabem que moltes espècies intercanvien informació amb marques físiques (com ara, les abelles) o

químiques (com les formigues), de vegades amb finalitats amenaçants. Fins i tot, com han demostrat els estudis amb ximpanzes de Jordi Sabater Pi (n. 1922), el descobridor de «floquet de neu», o Jane Goodall (n. 1934), la construcció d'eines, diferenciada segons el grup de pertanyença, no és exclusiva dels humans. Aquests descobriments de l'etologia, i també els estudis sobre l'ensenyament de llenguatges a primats superiors (goril·les, ximpanzes), representen un nou i potser definitiu colp al nostre antropocentrisme, després de la teoria heliocèntrica i de la teoria evolucionista.

Recentment, la premsa informava de la troballa del que semblen les restes més antigues de llenguatge escrit, concretament una sèrie de closques de tortuga, descobertes a una cova a Jiahu, en la província xinesa de Henan (BBC news, 14-05-2003). En aquestes closques, que tenen 8.600 anys d'antigüitat, s'han identificat fins a 11 símbols diferents, alguns d'ells semblants als que s'emprarien mil·lennis després en la dinastia Shang (1700-1100 aC).

Des d'aleshores, la nostra capacitat d'emprar símbols s'ha multiplicat exponencialment, així com la nostra capacitat d'emmagatzemar i transmetre la informació. Hi ha qui diu que som la nostra característica més important és la d'emprar símbols (aquesta tesi és el moll de l'Antropologia d'Ernest Cassirer, 1874-1945) i cal recordar que, com afirmava el poeta Novalis (1772-1801), la mateixa noció de «símbol» és un símbol.

No cal dir que la nostra capacitat d'exercir violència real sobre els altres també. Una bomba atòmica pot incinerar centenars de milers de persones en una fracció de segon. I possiblement també hem incrementat la nostra capacitat de fer presents als altres, mitjançant símbols, la violència possible. Un exemple només. Recordaran en la pel·lícula *Tretze dies* (*Thirteen Days*, dirigida per Roger Donaldson, l'any 2000), sobre la crisi dels míssils entre els EUA i Cuba, com el personatge de Robert McNamara (el secretari de Defensa dels EUA, interpretat per Dylan Baker), exclama davant d'un mapa que representa el bloqueig naval a l'illa de Cuba: «*This is not a blockade. This is language the like of which the world has never seen. This is President Kennedy communicating with Secretary Khrushchev!*» (Açò no és un bloqueig. Açò és un llenguatge d'un tipus que el món mai no ha vist. Un llenguatge amb el qual el president Kennedy està comunicant-se amb el secretari Khurshev!).

El sociòleg Pierre Bourdieu (1930-2002) va generalitzar l'ús del concepte «violència simbòlica», que ens pot ajudar a entendre el mecanisme de domini apuntat. Bourdieu recupera la idea durkheimiana de la gènesi social dels esquemes de pensament

(val a dir, de la formació, selecció i imposició dels sistemes de classificació), la qual cosa explicaria la correspondència entre estructures de poder i mentals, sense recaure en l'objectivisme.

Bourdieu proposa una perspectiva d'anàlisi en termes d'«espai social» i de «camps». L'espai social es troba jerarquitzat, degut a una desigual distribució dels «capitals» entre els agents socials. No s'hi tracta d'una visió piramidal, ja que diferents formes de capital permeten estructurar l'espai social. La posició dels agents socials dins de l'espai social depèn del volum i la estructura dels seus capitals. Junt al capital econòmic, relacionat amb els beneficis empresarials i la posició dels individus en les relacions productives, hi ha altres tipus de capitals. Així, el capital social depèn de les relacions de coneixement i amistat, que permeten accedir a un nombre major o menor de recursos i posicions socials. El capital cultural es relaciona amb la disponibilitat de recursos culturals, que depèn, encara que no de manera exclusiva, del nivell educatiu assolit. Per últim, el capital simbòlic es relaciona amb la influència que un individu, un grup o una institució poden exercir en la representació de la realitat per part de la resta de la població. El nivell educatiu i els ingressos econòmics constitueixen els índexs principals segons els quals es poden distingir nivells d'apropiació del capital social i del capital econòmic. Aquests nivells corresponen a la classes dominants, mitjanes i populars. Aquestes classes es poden subdividir en fraccions i capes, de manera que els individus estan ubicats en un espai multidimensional, en funció dels diversos capitals. Aquests se diferencien quantitativament (pel seu volum), qualitativament (per la seua estructura) i històricament (per la seua evolució temporal), i tenen un valor relatiu en funció dels camps, que són microcosmos socials constituïts per una xarxa de relacions objectives entre les posicions socials dels grups i dels individus. Un camp és semblant a un joc, les regles del qual foren canviables i dinàmiques, i amb una lògica que s'imposa als agents participants. El capital simbòlic és el que determina el valor d'altres capitals (econòmic, social i cultural), el que estableix el seu reconeixement i la seua legitimitat, per la qual cosa la millor manera d'assegurar l'hegemonia d'altres capitals és el domini simbòlic, exercit mitjançant la violència simbòlica. Els capitals apareixen així com a mitjans i com a finalitats. L'estructura del camp, en un moment donat, revela la relació de forces entre els agents; en cert sentit, és un espai de forces contraposades i, en definitiva, les «cotitzacions» de capital simbòlic. L'ordre social apareix aleshores com «una immensa màquina simbòlica». La Sociologia ha d'establir, per tant, l'«economia

política dels béns simbòlics» o, en altres termes, elaborar una «teoria general de l'economia de la pràctica».

La violència simbòlica s'adreça a la formació d'*habitus*. Les representacions que tenen els individus de la seua realitat constitueixen allò que Bourdieu anomena *habitus*, val a dir «sistemes durables i transposables d'esquemes mentals i corporals de percepció, d'apreciació i d'acció», constituïts socialment per disposicions estructurades i estructuradores (esquemes), que ha estat apresos amb la pràctica i tenen finalitats sobretot pràctiques. Els esquemes immanents a tots els hàbits funcionen com a matrius de percepcions transcendents històriques que, en ser universalment compartides, s'imposen a qualsevol agent com a transcendents. La creació d'*habitus*, de manera semblant a la formació de plusvalor en l'anàlisi marxista (que estudiarem en una lliçó posterior), esdevé una heteronomia que s'autogenera: «principi d'una consciència sense consciència, d'una intencionalitat sense intenció i d'una matriu pràctica de regularitats del món que permet d'avançar el futur sense tindre més que la necessitat de posar-lo com a tal.» (*Choses dites*, París, Éditions de Minuit, 1987, p. 22). Conclourem amb una citació de Bourdieu, on explica bé el significat de la violència simbòlica:

Violència simbòlica [és la] violència esmorteïda, insensible i invisible per a les seues pròpies víctimes, que s'exerceix essencialment per mitjà dels camins purament simbòlics de la comunicació i del coneixement o, més exactament, del desconeixement, del reconeixement o, en darrera instància, del sentiment. Aquesta relació social extraordinàriament comuna ofereix per tant una ocasió privilegiada d'entendre la lògica de la dominació exercida en nombre de un principi simbòlic conegut i admés tant pel dominador com pel dominat, un idioma (o una manera de modular-ho), un estil de vida (o una manera de pensar, de parlar o de comportar-se) i, més habitualment, una característica distintiva, emblema o estigma, la major eficàcia simbòlica de la qual és la característica corporal absolutament arbitrària i imprevisible, com ara el color de la pell. (Del preàmbul de P. Bourdieu: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 12)

Recapitem. Un primer tipus d'heteronomia social és el domini del continu psicofísic, el qual és possible mitjançant la violència real i també per mitjà de l'ús de símbols d'amenaça. Així, ha estat encunyat el concepte de violència simbòlica (Bourdieu), que es refereix a aquelles formes de domini que instauren en les persones dominades aquells esquemes classificatoris, aquells *habitus*, propis dels dominants.

Annex a la lliçó 2.- *Dulce et decorum est...*

En la *Illiada* (cant XV, 496 i ss.) Hèctor diu als troians que no és indecorós (*aeikès*) morir lluitant per la pàtria. Un dels poemes de Tirteus d'Esparta (s. VII aC) (el fragment 6 de la compilació de B. Gentili i C. Prato) afirma que per a un home valerós és bell (*kalós*) caure mort, tot combatent en primera fila per la pàtria. En les seues odes, el poeta llatí Horaci (65-8 aC) va unir les dues nocions, la decorositat i la bellesa, amb la cèlebre sentència: «*Dulce et decorum est pro patria mori*» (*Carmina*, llib. 3, poem. 2, 13).

El poeta anglès Wilfred Owen (1893-1918) va titular així, «*Dulce et decorum est*», un dels seus poemes, però amb un sentit oposat. Per al jove Owen, que va lluitar a la Primera Guerra Mundial, el vers d'Horaci era una «vella mentida» que ningú no hauria de gosar dir als joves que anhelien la glòria, a la joventut condemnada a morir, com va titular un altre dels seus poemes. Owen va morir en novembre de 1918 pels trets d'una metralladora, en creuar el Canal del Sambre, tot just una setmana abans de l'armistici. El mateix any va morir, també al front, un altre poeta anglès, Isaac Rosenberg (1890-1918), qui també reflectí en la seua obra el drama bèl·lic. A «*L'abocador de l'home mort*», per exemple, hi ha la descripció dels cadàvers als camps de combat: «Deixaren aquest mort amb els anteriors morts / estesos a la cruïlla, / mascarats per una estranya podridura, / ajaguts amb els seus rostres sinistres». Mig segle abans, Arthur Rimbaud encara podia sorprendre al lector del seu poema «*Le dormeur du val*» (octubre de 1870). Un soldat jove, amb la boca oberta i el cap nu, jau tranquil·lament sobre l'herba d'un prat que un riuet vesteix d'argent. L'escena bucòlica, però, s'esgarra. El soldat bressolat per la natura té, escriu Rimbaud al darrer vers del poema, «dos traus rojos al costat dret».

Potser la més terrible de les descripcions literàries dels soldats la proporciona Robert Graves (1895-1985), en el seu escrit autobiogràfic *Goodbye to All That* (1929). Graves cap al 1915 es va allistar al regiment dels Royal Welch Fusiliers. Aquesta unitat va participar en la batalla del Somme, durant la Primera Guerra Mundial, que és un dels enfrontaments més dramàtics de la història. La batalla començà l'1 de juliol de 1916 i només el primer dia s'estima que les baixes britàniques foren d'unes 60.000 persones, aproximadament 20.000 de les quals resultaren mortes, la majoria en la primera hora de l'atac (sense dubte el dia en què l'exèrcit britànic tingué més baixes de la seua història). Quan la batalla conclogué, cap a la meitat de novembre de 1916, havien mort uns 420.000 britànics, 200.000 francesos i uns 450.000 alemanys (en la batalla de Verdun moriren 1.200.000 persones més). El bàndol aliat havia realitzat un avanç de cinc milles en el front, tot ocupant una extensió de només 125 milles quadrades. Robert Graves relata com un dia del mes de juliol de 1916, que podem estimar entre el 5 i el 16 per les cròniques de la batalla, quan marxava pel bosc de Mametz, prop de Fricourt, contemplava els cossos dels soldats morts i en va veure dos en una posició inoblidable. Un home dels South Wales Borderers, un regiment galès d'infanteria (que en 1969 fou fusionat amb el regiment on va combatre Graves) i un altre del Regiment Lehr de la Guàrdia Prussiana havien mort travessant-se amb les seues baionetes mútuament i simultània. Aquest dos cossos, immobilitzats en el primer moviment de la coreografia de la baioneta (dins, fora, en guàrdia), eren víctimes i botxins alhora, enmig d'un bosc on, relata Graves, ja no hi havia cap arbre sencer. Graves fou ferit greument el mateix 1916 i la seua experiència bèl·lica va marcar la seua biografia. La imatge dels soldats

baionetats a ells mateixos és una síntesi perfecta d'aquella guerra i de totes les guerres; una refutació definitiva de la mentida d'Homer, Tirteus i Horaci, que tants i tants han repetit. El nostre govern, per exemple.

Lliçó 4. Sociologia de la llengua

En la lliçó anterior hem vist com un primer tipus d'heteronomia social s'estableix mitjançant la violència, i que aquesta pot ser real o simbòlica. Unes persones poden dominar unes altres de manera subtil i efectiva, fent que compartesquen els esquemes, els *habitus*, les disposicions. En aquesta lliçó i en la següent veurem dos exemples d'aquesta heteronomia social sobre el continu psicofísic. El primer té a veure amb les relacions lingüístiques entre les persones; el segon, amb les relacions entre els gèneres. En cert sentit, podríem entendre que aquesta lliçó tracta de l'àmbit de la Sociologia de la Llengua i la pròxima de la Sociologia del Gènere.

El mateix Pierre Bourdieu, ja esmentat a la lliçó anterior, va explicar com aplicar la seua teoria de la violència simbòlica a l'àmbit del llenguatge. Es poden considerar, per tant, les llengües com a sistemes simbòlics, que les diferents classes, fraccions i capes, fan servir en les seues relacions simbòliques, relacionades amb altres processos d'adquisició/pèrdua de capital econòmic, social o cultural. I, per això, la inducció de processos de assoliment de competències o de la seua pèrdua, entesa com a l'establiment d'*habitus*, s'ha de concebre al marc d'altres relacions de dominació simbòlica. En una conferència de 1978, titulada «El mercat lingüístic», Bourdieu ho sintetitza així:

habitus lingüístic + mercat lingüístic = expressió lingüística, discurs

Per tal d'exemplificar aquestes afirmacions, us proporcionaré una dada, que sorgeix de l'elaboració d'una de les enquestes sociolingüístiques que ha realitzat la Conselleria de Cultura i Educació, sota la direcció de Rafael L. Ninyoles. El cas dels ciutadans de la València que parlen habitualment valencià a casa seua, podem deduir de les enquestes que una tercera part abandona aquesta llengua quan tracta amb les persones amigues o compra en botigues tradicionals. La meitat de les persones que parlen valencià a casa deixen de fer-ho en el treball, bé amb la relació amb els companys i les companyes, bé amb la relació amb personal extern a l'empresa. Per últim, només una tercera part de les persones que habitualment parla en valencià a la casa manté aquesta llengua quan tracta amb persones desconegudes al carrer o bé

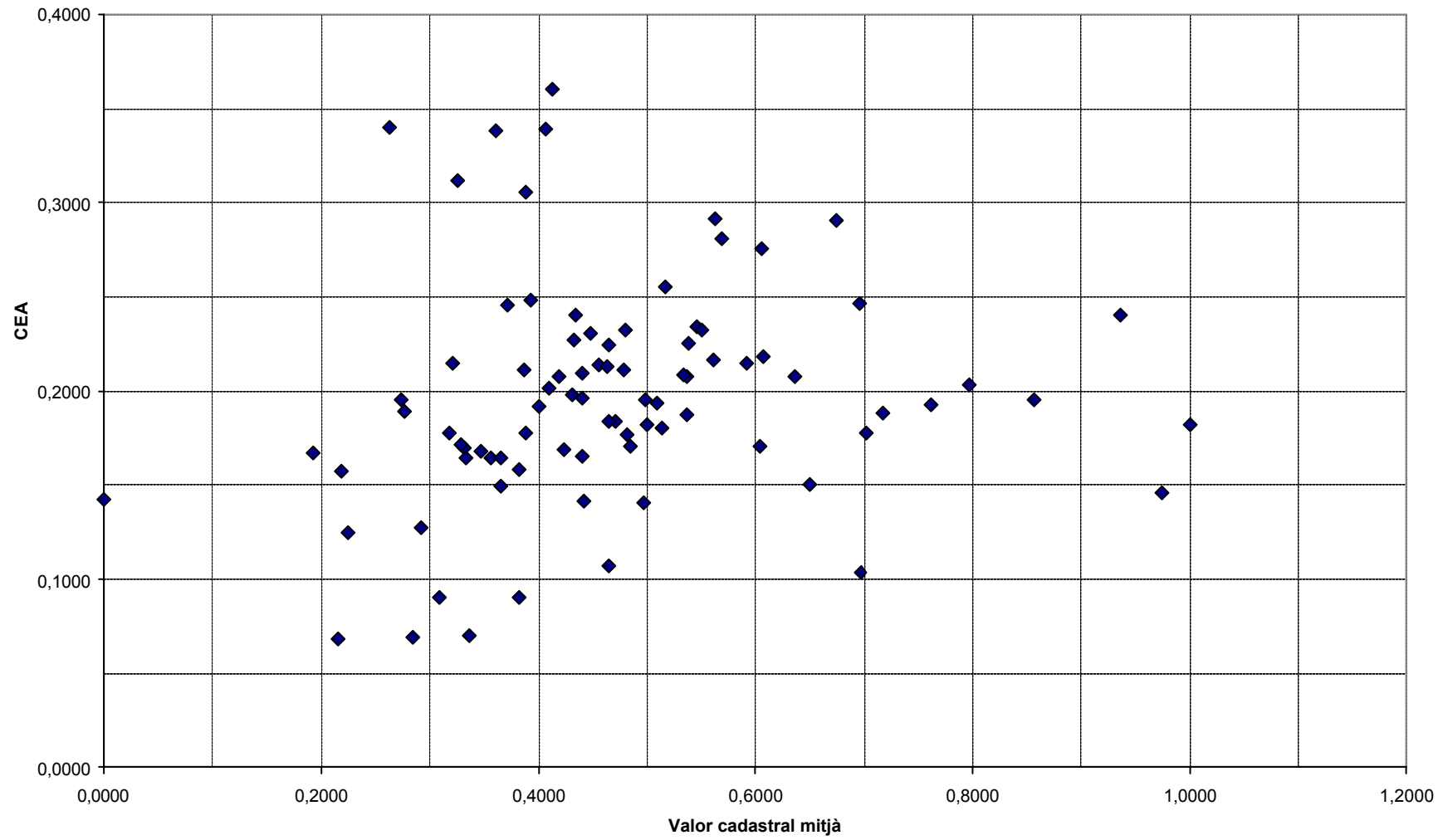
compra a les grans superfícies comercials. Aquesta minva de parlants des de l'àmbit privat a l'àmbit semiprivat (-1/3), semipúblic (-1/2) o públic (-2/3) s'explica, lògicament, per al situació de llengua «minoritzada» en què es troba el valencià, una llengua que durant molt anys ha estat considerada poc prestigiosa, pròpia de gent del camp.

Aquesta consideració del valencià com una llengua poc prestigiosa s'ha desenvolupat durant segles i l'hem de relacionar amb allò que el mateix Bourdieu va explicava aquest procés en la seua obra *La distinció*: «El llenguatge dominant destroeix, desacreditant-lo, el discurs polític espontani dels dominats, com el mode d'expressió legítima de l'opinió política.» (trad. de P. Bourdieu: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998, p. 472.

De com el grup social dominant menystenien la parla del camp en el seu procés de castellanització, tenim un testimoni literari en *La brama* de Jaume Gassull, analitzada en l'annex d'aquesta lliçó.

A la Sociologia l'importa establir la relació d'aquesta situació, que determina el comportament d'inhibició que hem assenyalat, amb altres variables socials, per exemple, la situació econòmica de les persones. No disposem d'enquestes que relacionen l'ús amb la situació econòmica, però sí que tenim dades sobre el coneixement (més exactament, la competència) del valencià i algun indicador econòmic, per exemple, el valor cadastral de les vivendes.

En la gràfica següent ha estat representat el conjunt dels 87 valors, un per cada barri de la ciutat de València, que relacionen el percentatge de persones que declarava en el Padró de 1996 que podia escriure en valencià amb el valor (normalitzat) cadastral mitjà de les vivendes de cada barri, segons les estimacions que realitza l'Ajuntament a efectes de recaptació del impost de béns immobles. Aquesta gràfica mostra, per una banda, una tendència clara (disposició en diagonal del núvol central): una correlació positiva que es trenca en dos agrupaments. Un, corresponent als poblats perifèrics (amb baixos valors cadastral però elevants percentatges) i l'altre als barris de major valor cadastral, amb una competència relativament menor.



Com hem vist, la consideració d'una llengua com poc prestigiosa i la inhibició que fan el parlants del seu ús (i relacionada amb ella, la manca de competència que palesen) té arrels socials, i es presenta com un exemple clar d'heteronomia social sobre el continu psicofísic. En la lliçó següent n'analitzarem un altre.

Annex a la lliçó 4.-

Malgrat la crisi del segle s. XIV, que havia sotmés la població urbana a daltbaixos brutals de desaparicions sobtades i de recuperacions no menys espectaculars, les successives onades d'afluència migratòria serviren per a mantenir un creixement urbà sostingut amb taxes de creixement segurament majors en la segona meitat del segle XIV que durant tot el segle XV. València esdevé la ciutat hegemònica de la Corona d'Aragó, la més poblada de la Península (llevat de Granada, aleshores encara musulmana), dotada d'un port notable a la Mediterrània occidental.

L'expansió de la ciutat determina una recomposició de les línies de conflicte social. Darrere de l'expansió hauríem de suposar un moviment migratori affluent, determinat per la prosperitat del comerç i la necessitat urbana de mà d'obra per a tasques subordinades, que es nodriria fonamentalment de barcelonins (que fugirien de la penúria provocada per la guerra civil), aragonesos, castellans i, potser de manera destacada, camperols de L'Horta.

El camp penetra la ciutat i aquesta el seu entorn hortolà. Com es repetirà en períodes expansius posteriors, quan hi ha una migració d'hortolans cap a l'urbs, apareix la figura literària del llaurador que arriba a la ciutat. És, per dir-ho així, un reflexe condicionat, un recurs literari que té la virtualitat d'exortitzar la potencialitat amenaçant de la massa dels camperols. La noblesa i l'alta burgesia primer, i la burgesia mitjana més endavant, es complauran recreant els tipus literaris d'uns camperols que representen el negatiu d'allò que les classes dominants pretenen ser. El problema és que la llengua pròpia caurà del costat dels immigrants. Analitzem amb cura aquest conflicte i una de les seues primeres manifestacions literàries, la *Brama* de Gassull.

Al llarg del segle XV la noblesa valenciana va guanyant posicions en el seu enfrontament amb la burgesia. Gràcies a les accions expansionistes de la corona i la seua afluència a la ciutat (en el govern de la qual participen cada vegada més), pot aparèixer una «estratègia de distinció» per part de la noblesa, sobre la qual, al segle següent, esdevindrà una ràpida castellanització. Aquesta estratègia de distinció es realitza a l'àmbit de les competències escrites, per la qual cosa serà considerada a la part següent. Tant la noblesa com els segments filonobles de la burgesia (front als quals realitzen una «exclusió relativa», segons la noció de Lapierre, comentada anteriorment), haurien de contemplar amb preocupació els esclats de violència xenòfoba, que en definitiva palesarien el perill de revoltes populars. Conversions massives per por (amb el trasllat a l'àmbit clandestí de les pràctiques «heterodoxes»), profusió d'heretgies apocalíptiques, i creixement demogràfic, per l'afluència de masses a una ciutat en esplendor, haurien de ser factors d'intranquil·litat per a les classes privilegiades, més encara quan ja s'havia produït la dissociació entre el comerç i la menestralia, entre el capital i el treball. La *Brama* de Gassull s'ha d'entendre, en aquest context, com una

mena d'exorcisme que els membres de la noblesa i el segment superior de la burgesia, ja capficats en una estratègia de distinció, realitzen per lliurar-se de la visió d'una xurma incontrolable.

Jaume Gassull¹ escriu *La brama dels llauradors de L'Horta de València*, contra lo venerable mossèn Bernat Fenollar, prevere, ordenada per lo magnífic mossèn Jaume Gassull, cavaller (abreviada com *La brama*) al darrer quart del segle XV (1475, 1487 o 1490, segons les hipòtesis). Fou publicada en 1561, encara que podem suposar que seria coneguda en el cercle de lletraferits aplegats al voltant de Bernat Fenollar. Amb *La brama* Jaume Gassull realitza el relat literari d'un avalot protagonitzat per llauradors de L'Horta, revoltats contra una presumpta «sentència» de Fenollar contra la seua parla.

La Brama comença amb una descripció d'ell mateix «estant de repòs, :: vetlava ma pensa, / portant-me record :: de coses passades» (vv. 1-2), quan escolta un soroll que no pot identificar (vv. 11-20):

I estant en est dubte, :: quan més s'acostaven
isquí en la finestra :: del meu escriptori,
i viu, pel barranc, :: avall davallaven
d'armats tals esquadres, :: que cert me semblaven
algun gran roïdo, :: o gran rebombori;
llançant les paraules :: a lliures i a roves,
que em sembla tenien :: entre ells molt gran cisma,
que els uns amb los altres :: fent contres i proves,
amb molt gran desodi :: venien a noves,
que em par que en l'alfóndec :: oís la morisma.

Les persones diuen ser «d'acens [de per ací], :: d'aquesta partida» (v. 30). Així, més endavant, Gassull efectua la relació de «los llocs dels pagesos» (que bramen contra Fenollar). Aquests llocs són, generalment, els ravals o alqueries àrabs, ja convertits en nuclis de població a L'Horta. Alguns dels topònims esmentats corresponen a actuals barris de la ciutat:

Torrent, Alaquàs, :: i de Vistabella,
Picanya, Mislata, :: de Quart, i d'Aldaia.
i de Benetússer, :: Montcada i Godella,
d'Albal, d'Alfagar, :: Patraix i Xilvella,
i d'Almussafes :: també, i d'Alboraia,
i de Catarroja, :: Russafa i Sollana,
també d'Espioca, :: Carpesa i Paiporta,
de Massamagrell :: i de Meliana,
de Benimaclet :: i de Borriana,
i, per abreujar, :: de tota la Horta.

¹ Algunes referències biogràfiques: Ignorem el lloc i la data de naixença de Jaume Gassull (encara que se suposa que fou al País Valencià), de qui podem afirmar, tanmateix, que passà la major part de la vida a València, on morí vers 1515. Tenia la condició de cavaller, la qual cosa no li impedí d'incorporar-se al grup de «Bernat Fenollar i els seus amics» (en expressió de Martí de Riquer). Apareix a *Lo procés de les olives* (1497), del qual text és un dels autors més destacats. Conreà així mateix la poesia religiosa, com en *La vida de Santa Magdalena en cobles* (1496) i prengué part en el certamen marià de l'any 1474, en la organització del qual tingué un paper destacat Bernat Fenollar (Antoni M. Badia i Margarit, *Les Regles de esquivar vocables i la «qüestió de la llengua»*, p. 34-35). Per cert que Gassull és un antropònim d'origen àrab.

Si fem cas del text de Gassull, per L'Horta hauríem d'entendre una ampla zona, caracteritzada pels conreus de la plana litoral, que arribaria des de Borriana (La Plana Baixa) fins a Sollana (La Ribera Baixa).

Cal fer esment de la descripció que ens ofereix Gassull dels pagesos, d'una banda, i d'allò que realment li retrau a Fenollar, d'una altra. La descripció de les «esquadres» és aquesta (vv. 131-160).

Veuríeu punyals, :: i espases guarnides,
croeres i poms :: del temps de les xapes,
olent a rescum :: les dargues podrides,
i de les ballestes :: les cordes florides,
i en los pavesins :: forats i grans trapes;
qui porta la llança :: amb l'asta corcada,
i plena de pols :: i polls de gallina;
qui porta cuirassa :: del tot desllandada
ui porta l'espasa :: tan fort rovellada,
que traure no en pot :: per res la bàina.

Qui porta carcaix, :: no hi porta les tretes;
qui porta tornet, :: no hi porta tellola;
qui porta cordells :: en lloc de tiretes;
qui porta les calces :: tan justes i estretes,
que prest als garrons :: lo pes les assola;
i a tal lo pessiga :: la cota de malla,
que fa personatges, :: torcent-hi lo morro;
i tal s'és armat :: per a la batalla,
que par, embotit, :: un home de palla
que està per al bou :: plantat en lo corro.

I gent de tal forja, :: que sembla que fuja,
o que ja se'n torne, :: del mont de Calvari:
les armes untades, :: per por de la pluja,
de calç i de cendra, :: de fum i de sutja,
mostrant que la cuina :: los era l'armari;
la u se afluixa, :: i l'altre flastoma
al trist cuirasser :: de culpa delliure;
per veure tals gestes, :: d'ací fins en Roma
iríeu a peu, :: car no es pot, per ploma,
la tal visió :: pintar ni descriure.

Gassull, que no dóna una descripció de la qual puga deduir-se cap identificació particular amb els eventuais revoltats, defensa, més bé, bandejar els llauradors (gent «enorme» i «salvatge», que arriba a descriure com a «ase» o «cabestre») en lloc de corregir-los, ja que la seua parla és pretèrita: «malenconies :: del temps ja passat», afirma Gassull. L'eventual discrepància amb Fenollar se situa en el criteri d'acceptació del lèxic, no en la defensa d'un grup social. Així ho mostren aquests versos (vv. 171-187 i 251-270).

En què us perjudiquen :: aquests, ni us ofenen
que així els voleu córrer :: mortalment la terra?
Puix ells los se parlen, :: i ells los s'entenen,

i ells los se crien, :: i ells se n'avenen,
a vós, qui us hi mescla, :: en fer-los tal guerra?
Teniu-me aquest ase, :: metrem en lo bando.
Lo fet vostre em sembla, mossènyer, que sia;
puix amb tal cautela, :: i calla callando,
voleu usurpar-vos :: lo ceptre i lo mando,
i metre divorci :: a on no us calia.

Si d'ells vos romanen :: grans malenconies
del temps ja passat, :: no els deu això noure,
puix no són blasfèmies :: tal mots, ni heretgies,
ni contra vós menys :: són gran vilanies,
que us deguen a ira :: mortal així moure:
car, ¿què us toca a vós, :: si l'u diu ja el gafa
[...]
Doncs, puix que les coses :: del món raó volen,
i en res la raó :: per res no vol força,
i aquests de tal pèrdua :: se planyen i es dolen,
donau vós tal ordre :: que prest se consolen
puix bona equitat :: la part d'ells esforça:
llevau-los les traves, :: fluixau lo cabestre,
jaqui-los anar :: a regna ben solta,
i, de tals deixebles, :: jamás siau mestre,
que, per molt que fósseu :: subtil i més destre,
eixir no en podríeu :: sens molta revolta.

I contra tals gents, :: prohòmens i savis,
aquestes empreses, :: mossènyer, deixau-les;
puix los ho mostraren :: sos pares i avis,
i ho han heretat :: de sos rebesavis,
deixau-los usar :: tals mots i paraules,
i no tempteu Déu :: i la paciència
de gent tan enorme, :: cruel i salvatge,
i no els limiteu, :: mas dau-los llicència,
i prest revocau :: aqueixa sentència,
i als mots bandejats :: donau-los guiatge.

Allò que Gassull defensa contra la suposada «sentència» de Fenollar és una sèrie d'arguments que s'ordenen in crescendo, segons la síntesi de Badia i Margarit, així: 1) D'antuvi, a Fenollar no l'ha d'afectar que els pagesos parlin d'una manera o altra («a vós, qui us mescla, :: en fer-los tal guerra?» (v. 175); 2) segonament, mirats amb objectivitat, no s'hi pot oposar, «puix no són blasfèmies :: tals mots ni heretgies» (v. 183), i, en tot cas, seria ell qui hi veuria allò que potser no hi ha («car res o és mal dit :: si mal no es vol prendre» (v. 165); 3) en tercer lloc, es tracta d'expressions antigues i arrelades («puix los ho mostraren :: sos pares i avis, / i ho han heretat de sos rebesavis» (v. 263-264), i 4) per fi, en fa l'elogi («puix són a la vista :: i al toc agradables, / i al gust i a l'oïr :: així delitables» (v. 243-244). Conclusió: «aquests i molts altres :: tan llisos vocables, / qui pot defensar :: no sien d'admetre?» (v. 241-242); per tant: [...] prest revocau :: aqueixa sentència» (v. 269).

Després d'aquesta síntesi, hem de procedir a comentar el text. Les interpretacions que han estat formulades, amb diferents variants, es poden resumir en dos tipus: a) La Brama estaria animada per una preocupació filològica; i b) La Brama seria el resultat d'un joc literari. Front a aquestes dues interpretacions, es defensarà ací que, més bé, c) La Brama és un element més de l'estratègia de distinció de les classes privilegiades, d'una gran violència simbòlica.

a) La interpretació «filològica» de La Brama accepta que el text és la resposta a una «sentència» de Fenollar contra el parlar rústic, hipòtesi que hauria resultat confirmada per la recuperació del manuscrit de les Regles de esquivar vocables o mots grossers o pagesívols, al títol del qual hi ha un esment a Fenollar. Front a les dificultats cronològiques, es podria suposar una sentència anterior a les Regles. Deixant de banda les dificultats per reconstruir el cicle de «sentències» i «apologies», la interpretació «filològica» subratlla el paper d'aquest opuscles en la tasca de depuració de la llengua. A partir del 1380, la Cancelleria reial s'hauria encarregat d'aquesta tasca, però, després de la guerra de 1462-1472, hauria entrat en crisi, la qual cosa hauria provocat la reacció dels lletraferits, habituals de cercles literaris a València i Barcelona. Així ho demostraria la presumpta autoria conjunta de les Regles (Bernat Fenollar, Jeroni Pau i Pere Miquel Carbonell). La tasca de depuració de la llengua consistiria a establir la distinció entre el sermo urbanus i el sermo rusticus.

b) La interpretació «lúdica» de La Brama es fonamenta en desacoblar-la de Les Regles. No hi hauria una apologia del sermo rusticus. La pretensió del «cavaller» Gassull seria simplement lúdica, en el marc de la literatura burlesca valenciana. Badia i Margarit ho expressa així:

Gassull no desdeïa de la resta de poetes de la colla de Bernat Fenollar i coincidia amb aquest en els criteris estètics i normatius. Per això, contradient-se, no emprava correntment els col·loquialismes que ell mateix defensà una vegada a La brama (on, en tot cas, només els posa a la boca dels llauradors); tot plegat, semblava que li haguessin encarregat de fer-ho (i, en realitat ja devia ésser així, en un repartiment de papers que es feia a la tertúlia, com si fos un joc). I no pensem que només fossin versàtils els afectats per aquest episodi concret; era un comportament general dels homes de lletres, que papallonejaven sense fatigar-se'n. Ramon Miquel i Planas escriví a propòsit de Joan Moreno (amb qui Bernat Fenollar encetava Lo procés de les olives), unes frases gràfiques que els retrataven: [...] es veu que aquests senyors humanistes han estat sempre els professionals de la polèmica, i llur plaer ha consistit a situar-se, ara en l'un, ara en l'altre camp. (Tal els bons jugadors d'escacs, que davant d'una partida que el contrari està a punt d'abandonar li proposen un mig torn al tauler). (Antoni M. Badia i Margarit, *Les Regles de esquivar vocables i la «qüestió de la llengua»*, p. 31)

c) És clar que el text de Gassull és, com defensa la interpretació b), un exercici lúdic en un cercle de lletraferits. Però seria una ingenuïtat entendre que està al marge dels processos de recomposició social que esdevenen al Quatre-cents valencià. La noblesa (Gassull en forma part) i els segments filonobles de la burgesia assagen una estratègia de distinció, en contra de la burgesia de la «mà mitjana» que manté encara el poder ciutadà i de la gran massa de la plebs que habita la ciutat i la rodalia (la «mà menor», el «subproletariat cristià», les minories etnolingüístiques...). València és una república de mercaders, on hi ha episodis de revoltes incontrolables contra les minories, i on aflueixen masses desposseïdes. S'ha de percebre el «poder constituent» de la massa, i la feblesa de les posicions privilegiades: La corona i l'església estan en crisi i la

propietat feudal no presenta la potència del capital comercial emergent. Gassull, que durant un temps s'encarrega de la custòdia de les portes de la ciutat, imagina una revolta contra els privilegiats, tot just en un plànol simbòlic (el llenguatge) en el qual es realitza l'estratègia de distinció. I la seua representació, com correspon a un objectiu catàrtic, adopta un to burlesc. Es vol exorcitzar un fantasma encara adormit, es pretén conjurar un perill latent, que esclatarà amb les Germanies, poques dècades després. El mateix Gassull defineix la suposada «sentència» en termes de violència simbòlica: «a vós, qui us hi mescla :: en fer-los tal guerra?» (v. 175). Gassull reconeix que la imposició de la norma és un acte d'«usurpació», de domini: «voleu usurpar-vos :: lo ceptre i lo mando» (v. 179), un acte de «força»: «Doncs, puix que les coses :: del món raó volen, / i en res la raó :: per res no vol força, / i aquests de tal pèrdua :: se planyen i es dolen» (vv. 251-253). Els llauradors són els distants (així els vol Gassull). Apareixen davallant «pel barranc» (v. 13), i el lletraferit no aconsegueix identificar-los, encara que són «d'acens, :: d'aquesta partida», per la qual cosa els interroga: «dient-los d'on eren» (v. 28). El cavaller vol mantenir-los en aquesta distància de seguretat, preservar l'àmbit de les competències escrites, on es desenvolupa l'estratègia de distinció. Per això, proposa no fer querella sobre la parla, altrament dit: no provocar. Deixar els llauradors amb els seus mots («Puix ells los se parlen, :: i ells los s'entenen, / ells los se crien, :: i ells se n'avenen», v. 174), exclosos no només de la llengua escrita, sinó dels mecanismes de producció del text (i això dit, fent burla, en un cenacle literari!): «puix los ho mostraren [els mots de la llengua oral]:: sos pares i avis, / i ho han heretat :: de sos rebesavis» (vv. 263-264). No hi ha, per tant, contraposició *sermo urbanus* - *sermo rusticus*, sinó més bé l'establiment d'un llenguatge dominant, que desacredita la parla del dominat. Hem vist adés el cas d'un captiu d'un llaurador de la ciutat «paladí» en la llengua. La muralla de la ciutat no determinava aleshores un *sermo* distint; les subtils fronteres entre les classes socials, sí, o almenys així ho pretenien els nobles i els seus lletraferits.

Llicó 5.- Sociologia del Gènere

En la llicó anterior hem vist un exemple de coacció del continu psicofísic, a propòsit de l'heteronomia social sobre la capacitat lingüística, de la minorització de llengües que el grup dominant presenta com a no prestigioses, amb la qual cosa inhibeix el seu ús i, amb el temps, provoca la desqualificació dels parlants i la desaparició mateixa de la llengua. En aquesta llicó veurem un altre exemple, relatiu a allò que s'anomena freqüentment la desigualtat de gènere.

La noció de gènere s'introdueix per distingir un concepte biològic i un altre social o, millor, sociohistòric, i està perfectament sintetitzat en aquella frase de Simone de Beauvoir (1908-1986), que afirmava que dona no se naix, sinó que s'esdevé. Val a dir, és clar que homes i dones són diferents des d'una perspectiva biològica, però també sembla cert que per dalt d'aquest substrat biològic hi ha tota una reelaboració social, que ens fa desiguals (amb el sentit negatiu d'aquest terme que assenyalavem en una llicó anterior). Aquesta reelaboració social del sexe és el que se sol anomenar gènere.

A la nostra societat un gènere, el masculí, predomina clarament sobre l'altre gènere, el femení. Aquesta situació de domini del gènere masculí es coneix com patriarcat, i presenta nombroses manifestacions, des de l'àmbit privat a l'àmbit públic. Es tracta d'un cas de violència simbòlica, com afirmava Bourdieu, la qual cosa no vol dir, lògicament, que no s'hi produeixen de manera dramàtica, casos de violència real. El mateix sociòleg ens adverteix sobre aquesta assumpte.

Encara que no m'enganye en absolut sobre la meua capacitat de disordre tots els malentesos, m'agradaria limitar-me a previndre contra els contrasentits més grollers que es cometent habitualment a propòsit del concepte de violència simbòlica i que tenen sempre per principi una interpretació més o menys reductora de l'adjectiu «simbòlic», emprat ací en un sentit que considere rigorós i els fonaments teòrics del qual he exposat en un article ja antic. En prendre «simbòlic» en un dels seus sentits més comuns, se suposa de vegades que insistir en la violència simbòlica és minimitzar el paper de la violència física i (fer) oblidar que hi ha dones colpejades, violades, explotades, o, pitjor encara, voler disculpar als homes de aital forma de violència. La qual cosa, evidentment, no és certa. En entendre «simbòlic» com oposat a real i a efectiu, suposem que la violència simbòlica seria una violència purament espiritual i, en definitiva, sense efectes reals. Aquesta distinció ingènua, típica d'un materialisme primari, és la

que la teoria materialista de l'economia dels béns simbòlics, que intente elaborar des de fa molts anys, tendeix a destruir, tot deixant que ocupe el seu espai teòric l'objectivitat de l'experiència subjectiva de les relacions de dominació. Un altre malentès: la referència a l'etnologia, de la qual intente mostrar ací les funcions heurístiques, és sospitosa de ser un mitjà de restablir, sota aparences científiques, el mite de l'«etern femení» (o masculí) o, més greu, d'eternitzar l'estructura de la dominació masculina descrivint-la com a invariable i eterna. No vaig a afirmar que les estructures de dominació siguin ahistòriques, sinó que intentaré establir que són *el producte d'un treball continuat (històric per tant) de reproducció* al qual contribueixen uns agents singulars (entre els quals estan els homes, amb unes armes com la violència física i la violència simbòlica) i unes institucions: Família, Església, Escola, Estat.²

Com es produeix aquesta violència,. Com assenjala el mateix Bourdieu, mitjançant la imposició d'esquemes de classificació, de formes de representació assimilades pels dominants. Tornaré a citar Bourdieu i us en donaré un exemple.

La violència simbòlica s'institueix per mitjà de l'adhesió que el dominant se sent obligat a concedir al dominador (per tant, a la dominació) quan no disposa, per imaginar-la o per imaginar-se a ell mateix, o, millor dit, per imaginar la relació que té amb ell, d'un altre instrument de coneixement que aquell que comparteix amb el dominador i que, en no ser més que la forma asimilada de la relació de dominació, fa que aquesta relació sembli natural;o, en altres paraules, quan els esquemes que posa en pràctica per percebre's i apreciar-se, o per a percebre i apreciar als dominadors (alt/baix, masculí/femení, blanc/negre, etc.) són el producte de l'assimilació de les classificacions d'aquest mode naturalitzades, de les quals el seu ésser social és el producte.³

Podem fer un petit experiment sobre els esquemes de classificació; en aquest cas sobre el que s'anomenen «estereotips de gènere». Si formule una sèrie de parells conceptuals, aparentment neutres, els relacionarem immediatament amb un dels sexes (val a dir, formen part de la nostra definició de gènere): actiu/passiu, fort/feble, raó/sentimen, moviment/repós, etc. Aquests estereotips de gènere són fixats en la nostra consciència des dels pocs mesos i van determinant el nostre comportament. L'escola, com veurem juga un paper destacat. Tant el currículum explícit, com el currículum ocult, així com la distribució dels docents i els itineraris que l'alumnat realitza en la institució escolar bé a fixar les característiques dels gèneres. Algunes dades són a l'annex d'aquesta lliçó.

² P. Bourdieu: *La dominación masculina*, pp. 49-50; l'article citat és: «Sur le pouvoir symbolique», *Annales*, 3, maig-juny de 1977, pp. 405-411.

³ P. Bourdieu: *La dominación masculina*, p. 51.

Annex a la lliçó 5.-

TAULA 1. PRESENCIA DE LES DONES EN EL SISTEMA EDUCATIU
Curs 1998/1999

	Total	% vert.	Dones	% vert.	% horit.
Educació Infantil	1.112.861	12,91%	548.102	12,78%	49,25%
Educació Primària	2.562.551	29,73%	1.239.363	28,90%	48,36%
Educació Secundària Obligatoria	1.889.963	21,92%	918.353	21,42%	48,59%
Programes de Garantia Social	29.019	0,34%	8.800	0,21%	30,32%
Batxillerat LOGSE	396.217	4,60%	215.840	5,03%	54,48%
BUP i COU	531.032	6,16%	275.731	6,43%	51,92%
Formació Professional (LGE)	290.138	3,37%	137.502	3,21%	47,39%
Cicles Formatius (LOGSE)	230.072	2,67%	107.497	2,51%	46,72%
Universitat	1.578.633	18,31%	837.026	19,52%	53,02%
Total	8.620.486	100,00%	4.288.214	100,00%	49,74%

Font: Montserrat Grañeras, Gemma del Olmo, Natalia Gil, Miriam García, Montserrat Boix: *Las mujeres en el Sistema Educativo*, Madrid, CIDE (Ministeri d'Educació, Cultura i Esport); Institut de la Dona (Ministeri de Treball i Afers Socials. Aquest informe pot consultar-se al web del CIDE.

Les dades globals oferides anteriorment sobre població activa, ocupada o aturada, presenten notables diferències quan s'efectua la distinció entre homes i dones. Així, en la franja d'edat de 16-24 anys, segons les dades de l'EPA citades, la taxa d'activitat dels homes és de 59,5%, mentre que la de les dones és de 48,1%. La taxa d'ocupació (sobre el conjunt de la població) dels homes és del 50,1% i la de les dones és del 35,8%, la qual cosa es correspon amb taxes de desocupació (sobre població activa) del 15,7% per als homes i del 25,6% per a les dones. La major inactivitat de les dones es podria relacionar amb una major presència en el sistema educatiu reglat (ja que els estudiants són inactius a efectes de l'EPA). Ara bé, aquesta major presència de les dones presenta una distribució que ve a reproduir els estereotips sexistes. Les dades en resulten més que significatives.

En el cas dels estudis de formació professional, les dones es concentren en aquelles especialitats que responen a orientacions tradicionalment sexistes. Al País

Valencià, les dades mostren que, encara que la presència de les dones suposa un notable augment en els últims anys (un 83% en el període 1986/87-1995/96), es concentren a les branques administrativa i comercial i sanitària (amb, respectivament, el 65,7% i el 17,3% de les estudiants en el curs de referència, 1995/96), és a dir, la formació corresponent als estereotips de la secretària i la infermera. La proporció de dones era superior a la mitjana i a l'alumnat masculí en les especialitats de llar (99,0%), perruqueria i estètica (91,5%), moda i confecció (64,6%), química (62,8%) i tèxtil (48,3%). Les dades de l'Estat espanyol sobre FP i especialitats del batxillerat són coincidents, com mostren les taules 2 i 3.

TAULA 2. PRESÈNCIA DE LES DONES EN LA FORMACIÓ PROFESSIONAL REGLADA

Percentatge de dones	FPI (a)	FP II (a)	FP I i II (b)	CFGM (a)	CFGM (b)	CFGS (a)	CFGS (b)	PGS (a)	PGS (b)	mitjana
Moda i confecció	98,83	96,73	95,94	-	-	-	-	-	-	97,17
Serveis a la comunitat	99,15	97,46	92,64	-	-	-	-	-	-	96,42
Perruqueria i estètica / Imatge personal	96,02	96,64	89,17	97,52	93,23	97,81	94,85	94,86	91,17	94,59
Serveis culturals i a la comunitat	-	-	-	-	-	90,82	87,90	85,22	85,57	87,38
Sanitària / Sanitat	86,11	80,60	80,16	90,30	85,37	80,59	78,47	83,33	53,06	79,78
Tèxtil, confecció i pell	-	-	-	69,92	81,74	65,55	69,43	78,68	69,36	72,45
Administració	-	-	-	74,17	67,36	74,76	71,05	64,11	52,65	67,35
Comerç i màrqueting	-	-	-	73,35	64,64	61,32	62,95	67,36	71,00	66,77
Administrativa i comercial	63,50	68,97	61,63	-	-	-	-	-	-	64,70
Química	48,72	60,31	52,08	68,50	60,31	65,54	59,75	-	-	59,32
Vidre i ceràmica	37,50	-	48,42	-	-	100,00	50,91	59,20	24,24	53,38
Hostaleria i turisme	42,82	54,87	48,83	43,21	42,14	72,76	69,06	57,40	45,99	53,01
Tèxtil	-	35,29	65,52	-	-	-	-	-	-	50,41
TOTAL	48,99	52,67	-	50,91	44,32	54,11	49,32	-	30,32	47,23
Indústries alimentàries	-	-	-	58,00	41,37	57,72	56,59	33,33	30,11	46,19
Artesanies	-	-	-	-	-	-	-	45,45	45,36	45,41
Activitats físico-esportives	-	-	-	47,62	41,95	41,98	37,03	-	-	42,15
Arts gràfiques	31,20	38,59	34,37	32,08	34,68	52,56	38,26	43,45	35,67	37,87
Imatge i so / Comunicació, imatge i so	35,05	31,31	31,09	53,76	44,35	38,57	35,26	-	20,00	36,17
Informàtica	-	-	-	-	-	26,48	28,55	40,00	41,82	34,21
Deliniació	29,05	34,98	30,12	-	-	-	-	-	-	31,38
Ortopèdia	29,33	-	-	-	-	-	-	-	-	29,33
Pell	-	29,63	23,53	-	-	-	-	-	-	26,58
Agrària / Activitats agràries	16,86	25,26	24,01	23,19	18,79	19,57	27,40	24,62	28,03	23,08
Marítim-pesquera / Activitats marítime-pesqueres	0,79	4,11	6,94	31,67	26,71	40,91	33,92	-	20,00	20,63
Construcció i obres / edificación i obra civil	2,56	13,89	11,25	18,37	2,89	34,00	34,90	8,53	5,64	14,67

Fusta / Fusta i moble	1,17	3,13	5,38	1,39	6,07	0,00	14,08	8,13	11,41	5,64
Fabricació mecànica	-	-	-	1,70	4,39	7,54	7,45	7,90	2,98	5,33
Metall	1,61	7,30	5,65	-	-	-	-	-	-	4,85
Manteniment i serveis de producció	-	-	-	3,46	2,75	3,62	5,41	3,76	4,26	3,88
Elèctrica i electrònica	1,22	1,33	6,53	1,49	4,70	4,23	5,09	4,77	5,38	3,86
Automoció / Manteniment de vehicles autopropulsats	0,70	0,73	5,70	1,71	3,30	1,66	3,98	2,76	4,68	2,80
Mineria	-	0,00	-	-	-	-	-	-	-	0,00

(a) Que finalitzaren els seus estudis durant el curs 1997/1998; (b) Que estaven matriculades durant el curs 1998/1999.

Font: *Id.* taula 1.

TAULA 3. PRESÈNCIA DE LES DONES EN EL BATXILLERAT

<i>Batxillerat LGE</i>	
	BUP
Primer	48,34%
Segon	51,80%
Opció A Lletres	54,55%
Opció B Ciències	50,61%
	COU
Opció A Científico/Tecnològica	32,54%
Opció B Bio-Sanitària	62,03%
Opció C Ciències Socials	58,55%
Opció D Humanístico/Lingüística	63,40%
<i>Batxillerat LOGSE</i>	
Arts	60,28%
Ciències de la Natura i de la Salut	53,81%
Humanitats i Ciències Socials	64,47%
Tecnologia	18,28%

Font: *Id.* taula 1.

En el cas dels estudis universitaris, les dones es concentren en carreres curtes i poc prestigioses, o les relatives a ocupacions relacionades amb els estereotips vigents. Resulten significatius els percentatges de dones en les distintes universitats, en les diferents facultats i escoles, i en les titulacions que aquestes ofereixen. Alguns exemples, presos de la matriculació de la Universitat de València en el curs 2000/2001, resulten significatius. La mitjana de dones estudiant al campus de Burjassot, on es troben les Facultats de CC. Biològiques, Farmàcia, Física, Matemàtiques i Química, és del 57,4%, menor que la mitjana del conjunt de la Universitat, del 64,4%. No obstant això, en aquell campus, la llicenciatura de Farmàcia arriba al 75,8% de dones, mentre

que l'Enginyeria Electrònica o l'Enginyeria Tècnica de Telecomunicacions, ambdues de la Facultat de Física, descendeixen al 12,2% i al 14,2%, respectivament. En aquest mateix centre, la diplomatura d'Òptica i Optometria recull un 69,4% de dones estudiants, increment que es consolida en altres titulacions que es poden associar amb l'estereotip de la infermera. Així predominen les dones en Fisioteràpia i, àmpliament, en Infermeria (85,5%). Relacionats amb els estereotips assistencials i la feminització de la docència, es poden recollir altres dades. En la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació, les dones resulten minoritàries en Filosofia (48,3%) i majoritàries en Pedagogia (86,6%) i Educació Social (86,9%). També superen àmpliament la mitjana en la Facultat de Psicologia, la titulació de Logopèdia, la qual registra un 93,1% de dones en el seu alumnat. En les diferents especialitats de Magisteri predominen les estudiants, amb percentatges que arriben al 95,3% (Educació Infantil) i el 94,1% (Educació Especial), excepte en Educació Física (47,5%). Altres percentatges no deixen de resultar també significatius. Així, en la Facultat d'Economia presenta un percentatge inferior a la mitjana la proporció de dones en la Llicenciatura d'Economia (50,7%), però àmpliament superior en la de Turisme (82,3%). En la Facultat de Geografia i Història, mentre aquestes titulacions presenten percentatges de dones inferiors a la mitjana, amb el 38,4% i el 47,3%, respectivament, és superior en Història de l'Art (75,0%). En la Facultat de Filologia, totes les titulacions presenten percentatges de dones estudiants superiors a la mitjana, excepte Comunicació Audiovisual, lleugerament menor.

Pel que fa als sistemes de formació professional no reglada, és a dir, la formació ocupacional i la formació contínua, les dades disponibles permetrien reiterar les conclusions anteriors. Respecte a la formació ocupacional, les dades de 1999 mostren que la proporció de dones entre l'alumnat menor de 25 anys (56,7%) és lleugerament superior a la porció de dones entre les persones desocupades de 16 a 24 anys (56,6%)⁴. En el cas de la formació contínua, les dones participants menors de 26 anys en programes finançats per FORCEM en la convocatòria de l'any 2000 (el 26,1%) superen el percentatge de dones ocupades segons l'EPA (el 20,5%). Ara bé, l'anàlisi de la distribució de les categories professionals i de les àrees funcionals dels participants en els programes finançats de formació contínua mostra que les dones es troben per sota de la seua mitjana general (40,8%) en el cas de l'epígraf «directius» (29,3%),

«comandaments intermedis» (24,3%) i «tècnics» (36,5%); i per damunt dels capítols «treballadors qualificats» i «no qualificats» (43,1% i 46,6%). Respecte de les àrees funcionals, la presència de les dones resulta superior en administració (56,1%) i comercial (48,0%), i menor en direcció, manteniment i producció (33,1%, 19,4% i 35,8%, respectivament)⁵.

⁴ Les xifres de l'EPA i els registres del MTAS són: 61.008 dones respecte de 107.449 persones formades; 425,5 milers de dones desocupades respecte a 751,5 milers de persones en desocupació (MTAS: *Anuario de Estadísticas Laborales y de Asuntos Sociales*, pp. 479 i 86-88).

⁵ Elaboració de les dades recollides en FORCEM: *Memoria de actividades 2000*, p. 76.

Lliçó 6.- Sociologia de les Relacions Laborals

Fins ara hem considerat un primer conjunt de coaccions, allò que podríem anomenar heteronomies socials dels continus psicofísics. Hem vist dos exemples, l'ún relatiu a la nostra llengua minoritzada i l'altre relatiu a la desigualtat de gènere. Ara veurem una heteronomia diferent, perquè no l'exerceix un grup de persones, siguen les persones interessades a minoritzar una llengua o a discriminar un gènere, sinó una potència impersonal. Per explicar aquest nou tipus d'heteronomia, farem una revisió del pensament de Karl Marx.

L'obra de Marx està incompleta. Ell distingia entre el conjunt dels seus escrits (que ocupen desenes i desenes de volums) i la seua obra pròpiament dita, un projecte teòric que fou concretant al llarg de la seua vida i que va romandre bàsicament inconclús. En sentit estricte, només dos textos publicats per Marx en vida seua pertanyien al seu projecte teòric: el primer fascicle de la *Contribució a la crítica de l'Economia Política* (1859) i el primer volum, primer tom, d'*El capital. Crítica de l'Economia Política* (1867).

Marx no va descobrir el conflicte de les classes socials (un tema ja tractat per l'Economia Política clàssica). Tampoc no va descobrir, com afirmava Louis Althusser (1918-1990) «el continent de la història». Marx va descobrir una novedosa forma de domini, la que el sistema de producció realitza sobre el treball de les obreres i dels obrers, tot obligant-los a fer la tasca a un ritme superior al determinat pel «temps de treball socialment necessari» per realitzar-la. (*Marx Engels Werke*, vol. XXIII, p. 53). Aquesta obligació pot orientar-se objectivament (com va determinar, per exemple, el taylorisme) o subjectivament (per exemple, el toyotisme).

Marx va descobrir l'heteronomia del temps social. Lògicament el «temps social» s'ha de distingir d'altres nocions de temps, com ara el temps cosmològic (allò que comença amb l'instant «zero», moment al qual hem aconseguit aproximar-nos científicament prou (per exemple, sabem que a 10^{-43} , la temperatura de l'univers era d'uns 10^{32} K, mentre que a 10^{-4} ja havia «baixat» a 10^{13} K); el temps físic, és a dir, aquella magnitud que apareix a les equacions de la dinàmica o de la cinemàtica, i que és

una magnitud reversible (llevat del cas de la segona llei de la Termodinàmica, el principi d'Entropia, que assenyala la fletxa del temps cosmològic); el temps de la història, que és una mínima porció del temps cosmològic; o el temps psicològic, val a dir, aquesta dimensió que fa que pugam recordar el passat però no l'esdevenir).

Prenen com a premissa l'abstracció del temps de treball socialment necessari i «per mitjà d'un procés social», el treball particular és reduït (violentament, doncs) a «meres gelatines homogènies de treball» (*Arbeitsgallerten*), és a dir, a un treball humà homogeni, abstracte. Aquest és precisament el descobriment que Marx s'autoatribueix en les primeres planes d'*El capital*, amb un cert escepticisme (*Íbid.*, p. 88).

El fet que el capitalisme ens iguala, tot reduint-nos a «gelatines de treball» és allò que fonamenta el caràcter essencialment universalista del moviment obrer modern, del sindicalisme, front a les reivindicacions gremials medievals. Per això els «sindicats grocs» senzillament no són sindicats, són gremis.

Per quina raó Marx desconfiava de que s'entengués el significat del seu descobriment? Aquesta és una qüestió tan nuclear com impossible de despatxar en poques ratlles. Recurriré a una anècdota, que H. M. Enzensberger (n. 1929) va rescatar de l'autobiografia del socialista holandès Ferdinand Domela Nieuwenhuis (1946-1919). Contava aquest com, en una sessió del Congrés de La Haia de la Primera Internacional (setembre de 1872), un dels seus organitzadors, el socialista Hendrik Gerhard (1829-1886), tal vegada molest perquè no havia estat rebut per Marx a la seua casa londinenca, brandia el primer tom d'*El capital* mentre exclamava: «És incompreensible que aquest home [Marx] haja hagut necessàriament d'escriure un llibre gros, amb vuit-centes pàgines, només que per demostrar que la plusvàlua que crea el treballador no passa a la seua pròpia butxaca». I rematava: «Ho he sabut tota la vida per experiència» (Hans Magnus Enzensberger (ed.): *Gespräche mit Marx und Engels*. 2 vols., Fráncfort d.M., Insel, 1973, II, p. 423).

L'obra de Marx era més ambiciosa. En els escrits que configuren la seua obra definitiva, Marx no tracta només de l'apropiació del benefici. Per cert, un tema que Marx resol amb l'opuscle *Salari, preu i benefici*, de 1865, on, anotem també açó, ja distingeix entre la plusvàlua (que s'incorpora al valor anterior) i la seua conversió mercantil (el guany). Marx pretenia exposar el «moviment real», la qual cosa implicava, com va escriure en el text conclusiu del primer volum d'*El capital*, el mateix que brandia Gerhard, introduir tres consideracions [Karl Marx: *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Das Kapital. I. Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. VI.*

Kapitel, Frankfurt d.M., Nueu Kritik, 1969. Hi ha una traducció castellana de Pedro Scaron (Mèxic, Siglo XXI, 1971, 1980⁸) i una altra, realitzada sobre la traducció francesa de Deville, a càrrec d'Ignacio Rodas (Barcelona, Curso, 1997)]:

a) «Les mercaderies com a producte del capital, de la producció capitalista», açò és, la representació d'un cicle, el qual comença amb mercaderies indeterminades i s'enganxa amb succesius cicles, com ara la distribució, etc.

b) «La producció capitalista és producció de plusvàlua», açò és, la representació de la dialèctica mercaderia-diners-mercaderia incrementada-diners incrementats (M-D-M'-D'), és a dir, d'una cadena de moments antitètics, mitjançant la qual s'autoincrementa el valor (el plusvalor és incorporat, fagotitzat pel valor), a partir de, com ha estat assenyalat, una heteronomia del temps social [Alguns textos de Marx, com ara els *Manuscrits matemàtics* o els seus textos sobre Newton, no es tenen que considerar exercicis ociosos, sinó que reflecteixen la recerca de models per representar magnituds autoincrementants. Per això, la denominació «variable» referida al salari (capital variable), açò és l'equivalent d'un capital de derivada no nula].

c) «[La producció capitalista] és, finalment, producció i reproducció de la relació global, per mitjà de la qual el procés immediat de producció es caracteritza específicament com a capitalista», açò és la representació de la dialèctica social, de la generació del domini.

Hem de retindre aquests elements, sobre els quals tornarem en pròximes lliçons: l'heteronomia del temps social, el valor que s'autoincrementa (la plusvàlua que es genera mitjançant una cadena de moments antitètics) i la dialèctica social derivada. No crec que siguin nocions ignorades pel moviment obrer i sindical que, per exemple, des del principi va entendre bé el significat de la lluita per la reducció de la jornada laboral com a oposició al domini del temps social del capital. De qualsevol manera, cal pensar que el model d'una heteronomia del temps social no condueix necessàriament a una dualització d'actors socials enfrontats (burgèsia i proletariat, segons la cèlebre representació d'*El manifest*), sinó més bé a la subsumció –terme emprat per Marx– d'un objecte (un no-subjecte), regulat pel valor que s'autoprodueix, l'absorció del treball «viu», que diu Marx, pel treball «mort», en definitiva la imatge del vampir.

Recapitem. Hem parlat de l'anàlisi de Marx de l'heteronomia del temps social, com una forma de domini impersonal, amb la qual cosa hem fet un acostament a la Sociologia de les Relacions Laborals. Hem descrit, també, els elements d'aquesta

heteronomia (com ara, la dialèctica de formes antitètiques, la dialèctica autoincrementant, etc.).

Lliçó 7. Sociologia del consum

En la lliçó anterior s'interpretava l'obra de Marx com la crítica de l'heteronomia del temps social, realitzada per una potència impersonal, el capital que s'autovalora. L'ànalisi incomplet de Marx va tractar de l'esfera de la producció, però en el seu projecte hi havia també l'estudi d'altres cicles d'aquesta espiral d'autovalorització, com ara la distribució o el consum (vegeu la Introducció a la Crítica de l'Economia Política de 1857). En aquesta lliçó apuntarem algunes idees sobre l'esfera del consum.

Començaré amb una anècdota trivial. Aquest estiu, en un àrea de servei d'autopista prop de Karlsruhe, vaig comprovar com el paper higiènic havia esdevingut suport publicitari. I no em refereix només a l'autopropaganda de la marca, a la qual ja estem acostumats, sinó al fet que s'havien imprès al paper anuncis d'allò més variat: tallers de reparacions de cotxes o, fins i tot, una agència especialitzada en proves de paternitat, i que reclamava l'atenció de l'usuari del paper amb el cridaner rètol: *sóc jo el seu pare?*, junt al dibuixet d'una xiqueta. A la nostra societat europea, tot ha esdevingut suport publicitari. L'objectiu d'aquesta autèntica «colonització del món de la vida», és el desenvolupament de les nostres necessitats, fins el punt que consumim per dalt de les nostres possibilitats, com demostra l'endeutament dels pressuposts familiars.

En el meu comentari del consum voldria simplement aportar tres reflexions.

La primera reflexió té a veure amb l'impacte de la publicitat en infants i joves. En un estudi sobre desenvolupament sostenible al País Valencià en el que vaig participar fa una dècada, ja estimàrem que el temps que els xiquets i les xiquetes valencians estaven davant de la pantalla del televisor ja era superior al que romanien a l'escola. I, a més, s'incrementava anualment i era continu –tots els dies de l'any–. Els nostres xiquets i xiquetes (i nosaltres mateixos) repetim unes pràctiques que són essencialment publicitàries. La frontera entre els programes habituals i els anuncis ja és pràcticament inexistent. I tota la publicitat reitera el mateix missatge: la immediatesa de la satisfacció de necessitats que proporciona l'adquisició d'un producte. Amb independència del contingut de la publicitat, es reitera aquesta immediatesa de la satisfacció. La templança (aquella capacitat d'abstraure's de les necessitats i les urgències del present) és ja un fòssil. Deixant de banda els continguts sexistes o

violents, pràcticament inherents al mitjà, m'agradaria que reflexionarem sobre les conseqüències d'aquesta cultura de la destemplança, de la negació de l'ajornament de la felicitat, de vivència del present sense pensar en el passat o en el futur. Cultura de la destemplança que pense que està relacionada amb altres pràctiques socials, des de l'orientació suicida de l'actuació industrial pel que fa al medi ambient, fins a la violència de gènere.

La segona reflexió, vinculada a la construcció de necessitats que opera el sistema productiu, té a veure amb el paper de les anomenades grans superfícies. No només són allò que afirma el seu nom, grans extensions comercials, sinó també potents institucions de socialització de gran impacte cultural (el menjar ràpid, el cinema dels EUA, l'alternativa de celebració d'esdeveniments, etc.). Em resulta molt cridanera la semblança dels anomenats parcs temàtics amb les grans superfícies, no només en el sentit estètic. La distribució és pràcticament la mateixa i s'orienta a controlar els fluxes de milers de persones en un espai tancat. També, el model de la gran superfície colonitza altres espais. Els aeroports, les estacions de ferrocarril o d'autobús cedeixen cada vegada més el seu espai a aquest tipus d'instal·lacions. Les grans superfícies són màquines de generar i satisfer necessitats cada vegada més completes. Als EUA ja n'hi ha de grans superfícies que inclouen hotels, serveis sanitaris, llocs on contraure matrimoni i funeràries. Val a dir, completen el cicle vital.

La tercera reflexió, de nou vinculada a la construcció social de les necessitats de consum, que demanda de manera cada vegada més acuciant el sistema productiu, té a veure amb el funcionament dels mitjans de comunicació. Afirmava Enzensberger que els mitjans de comunicació són empreses que vénen un producte: la seua audiència. Els mitjans segmenten i fidelitzen el públic, és a dir, formen audiències ben determinades que després ofereixen a les empreses interessades a anunciar-se. Vosté no compra un diari que ven els seus espais als anunciats. Vosté és l'objecte que ven l'empresa del diari als seus anunciants. Per això els controls d'audiència, del *share*, són tan exhaustius. La primera que vaig parlar d'aquest tema, recorde que vaig comentar que seria possible, fins i tot, que molts mitjans foren gratuïts per al públic i no només les emissions de ràdio o les televisions en obert, ja que el seu finançament bàsic ha d'estar en la venda d'espais publicitaris. Aquesta possibilitat ja ha estat confirmada de diverses maneres pel que fa a la premsa i en la presència dels mitjans a Internet. El problema per a la gestió del mitjà es redueix a ampliar i fidelitzar la seua audiència, a desenvolupar la seua

«quota», objectiu front al qual qualsevol altra consideració (ètica, estètica, cultural, etc.) passa a segon termini.

Ara bé, les grans superfícies com a formes de socialització, la fidelització dels mitjans de comunicació (sobretot la televisió), són manifestacions d'una altra heteronomia del temps social. El que reclama el sistema de generació de necessitats de nosaltres és una ingent quantitat de temps.

Recapitem. Ha estat comentat el procés de generació de necessitats de consum, com una heteronomia social. Hem comentat el paper de la publicitat, de les grans superfícies i dels mitjans de comunicació.

Llicó 8.- La societat del risc

En les lliçons anteriors hem parlat de l'heteronomia social del continu psicofísic i de l'heteronomia del temps social. Ara introduïrem un nou tipus de coacció: l'heteronomia de l'espai.

En les darreres dècades han pres força els anomenats nous moviments socials. Entre aquella pintada anònima de Maig del 68, «Sigam realistes, demanem l'impossible», i les paraules de Bernard Cassen (n. 1937), director adjunt de *Le Monde Diplomatique*, en el Forum de Porto Alegre, «Un altre món és possible», s'han consolidat l'ecologisme, el feminisme, el pacifisme i altres orientacions i combinacions, particularment encertades en criticar els components productivistes, sexistes o militaristes no només del sistema productiu, sinó també dels moviments emancipatoris precedents.

Els nous moviments socials s'enfronten a les formes de domini ja descrites. El feminisme, per exemple, combat els maltractaments, un exemple clar de violència real i simbòlica, així com la precarietat laboral de les dones, un assumpte més pròxim a l'heteronomia del temps social, com hem vist. La qüestió, per tant, és: hi ha altres formes de domini noves, que permetesquen afirmar que ens trobem en una etapa històrica distinta d'aquella analitzada per Marx? O, altrament dit: som reduïts a un altre tipus de «gelatines», que tal volta provoquen nous corrents emancipatoris?

De vegades els nous moviments social postulen un voluntarisme generalitzat. Per exemple, l'ecologisme (o l'ecologia política) sembla en bona mesura orientada per allò que podríem anomenar el paradigma de la sustentabilitat o sostenibilitat. Critica determinades pràctiques perquè no són generalitzables, ja siga sincrònicament o diacrònicament. Es quantifica la insostenibilitat i s'elaboren indicadors precisos (com ara, la petjada ecològica, la motxilla ecològica, etc.). D'alguna manera, subjau la pretensió, potser vana, de què tot demostrant el caràcter no generalitzable d'algunes pràctiques socials s'anime la seua substitució. La història proporciona molts exemples precisament en sentit contrari.

Alguns sociòlegs destacas han afirmat que ens trobem en l'anomenada societat del risc. Aquesta seria la darrera etapa de la modernitat, que enfrontaria la Humanitat amb la possibilitat de la seua autoextinció (aquesta possibilitat determinaria el caràcter reflexiu de la modernitat actual). Els processos de globalització i individualització emmarquen la nostra peripècia vital. Ulrich Beck (n. 1944), Anthony Giddens (n. 1938), Niklas Luhmann (1927-1998) i altres autors han escrit sobre aquest tema.

Per a Ulrich Beck, l'afluència centrípeta del valor hauria estat substituïda com a dinàmica determinant de la societat per la centrifugació dels riscos a la perifèria. Els riscos (fonamentalment els derivats de l'energia nuclear, la indústria química, en particular aquella que produeix compostos halogenats i orgànics, i l'enginyeria genètica) generen danys que són:

- a) inquantificables,
- b) indeterminables,
- c) impredecibles, i, per tant,
- d) inimputables.

Es generalitza així una situació d'«irresponsabilitat organitzada», que fa entrar en crisi el pacte social.

Ara bé, la crítica de Beck, que és ben interessant i intentarem seguir-la en un cert sentit, no sembla resistir el foc creuat de dos fronts de crítica:

a) En el seu intent per explicar que l'etapa de la societat de risc global és novedosa respecte de la dinàmica descrita pel marxisme (desenvolupament de les forces productives, etc.), Beck s'aproxima involuntàriament a una definició de risc en termes de construcció social, un assumpte que ja va elaborar l'antropologia cultural precedent, i que difícilment escapa a una certa subjectivització del risc.

b) Per intentar separar-se del funcionalisme i de l'estructuralisme funcional de la teoria sistèmica (a l'estil de Luhmann, per al qual el risc és «natural», en la mesura que tot sistema social no disposa de certesa absoluta sobre les situacions futures), Beck introdueix la distinció entre perills i riscos, tot atribuint caràcter intencional a aquests i assignant-los una major magnitud. D'aquesta distinció tractarem a la lliçó següent, que continuarà aquest tema.

Lliçó 9. La Sociologia del Medi Ambient

Encerta Beck en voler distingir entre dos conceptes, diguem-ne, «perill» i «risc». Ara bé, el seu intent es pot fonamentar millor en els següents arguments etimològic i epistemològic.

a) Etimològicament, «risc» sorgeix vinculat al càlcul de pèrdues del comerç naval baix-medieval, es relaciona, doncs, amb la probabilitat d'un dany, i no només amb la seua possibilitat (perill). El risc, com tot càlcul probabilístic (en el sentit laplaceà) sempre és una ratio a posteriori.

b) Epistemològicament, tot utilitzant la distinció de N. Georgescu-Roegen (1906-1994) entre nocions «aritmomòrfiques» (que es poden fer correspondre amb la sèrie dels números naturals, per exemple, l'alçada d'una persona) i «dialèctiques» (aquelles que no es corresponen, i que en atribuir-les trobem sempre una zona d'ombra, com ara el parell vida-mort), podem distingir entre risc (noció aritmomòrfica) i perill (noció dialèctica). En definitiva, podem entendre el perill com la possibilitat d'un dany i el risc com la seua probabilitat.

Definits així, el risc pot ser major o menor (i per tant pot ser minimitzat o maximitzat, i en definitiva depèn d'una construcció social (caràcter que resta palés quan s'invoca el principi ALARA, és a dir, tan baix com siga raonable), però en perill s'està o no. Aquesta és la diferència entre, per exemple, la tasca d'un inspector del Consell de Seguretat Nuclear (que pretén minimitzar el risc) i un activista antinuclear de Greenpeace (que pretén eliminar el perill). Són dues coses distintes (per això no n'hi ha indústries «verds»).

Continuaré comentant l'exemple de la indústria nuclear. Els altres casos de perills de la societat actual, esmentades per Beck (la indústria química, l'enginyeria genètica, etc., són anàlegs). Si atenem a indicadors com ara el nombre de reactors en funcionament o la potència elèctrica instal·lada, l'energia nuclear sembla estar en crisi. Tot atenent aquest darrer indicador, el punt d'inflexió se situaria en 1985 (un any abans de la desfeta de Txernobil!). Tanmateix alguns resultats semblen molt preocupants: les centrals nuclears en funcionament acumulen residus radioactius i relaxen les seues mesures de seguretat: les empreses constructores i explotadores de centrals no

abandonen els seus esforços per instal·lar-ne en països en vies de desenvolupament. El cas de la conca mediterrània és d'allò més significatiu: mentre als països europeus es tanquen els reactors, els estats del Nord d'Àfrica s'incorporen al club nuclear. A més, proliferen les instal·lacions nuclears en zones de conflicte. La flota de submarins nuclears (amb quasi tants reactors com les plantes generadores d'electricitat) ha patit problemes dramàtics, etc.

El 7 de maig de 1999 vaig publicar un article a *Levante*, on arrellegava aquesta mateixa idea. Afirmava literalment:

«Els països desenvolupats es disposen a tancar les plantes atòmiques (Suècia, Alemanya) i abandonen els nous projectes (EUA, Gran Bretanya); els països no desenvolupats animen la construcció de centrals nuclears, generalment amb el suport d'empreses que tenen la seua seu en països desenvolupats i freqüentment amb l'objectiu indissimulat d'afavorir els seus arsenals atòmics, sobretot en les línies de conflicte geoestratègic: Iran/Iraq, Corea del Nord/Corea del Sud, Índia/Pakistan (aquests països i els antics països socialistes concentren més del 80% dels reactors en construcció).»

Han passat quatre anys i mig i Iraq ha esdevingut un camp de batalla; la situació a Corea del Nord és d'allò més preocupant i, pel que fa al conflicte Índia-Pakistan, recordaran vostés les imatges de guàrdies fronteders intercanviant-se actituds amenaçants. Una antic eslogan de la indústria nuclear «nuclear avui, solar demà», es podria traduir més bé com «nuclear avui, guerra demà», sense exagerar-ne molt.

Analitzaré a continuació com es verifiquen en la indústria nuclear aquells quatre conceptes que Marx introduïa per a la seua anàlisi: el cicle, l'heteronomia del temps social, el valor autoincrementant, el plusvalor, que se genera mitjançant cadenes de moments antitètics, i la dialèctica social que se'n deriva.

a) Cicle.- La mateixa indústria nuclear s'autoconceptualitza com un cicle: el cicle nuclear. Des de la mineria de terres «rars» fins a l'obtenció de combustible nuclear, el seu «cremat», el seu «reprocessament» (reactors d'òxid, MOX) i la seua nova utilització, la qual cosa exigeix més transports nuclears, i dissenys cada vegada més complexos, com l'anomenat «amplificador» d'energia de C. Rubbia, etc. Un dels arguments més paradoxals que addueixen les empreses explotadores de centrals nuclears és que han de mantenir-les en funcionament perquè han de complir els contractes establerts amb les plantes de reprocessament de combustible «cremat» (no marxa endarrerit l'argument del Foro Atómico Español, de mantenir les centrals perquè els seus guanys afavoresquen la recerca sobre residus).

b) Heteronomia de l'espai social.- Distingirem també l'espai social d'aquelles altres nocions, de mateixa anàloga a com hem fet abans pel que fa al temps social, val a dir, l'espai cosmològic, l'espai físic o l'espai psicològic. En el cas de la indústria nuclear i com indica de manera palesa el mateix concepte de «radioactivitat», allò que està en joc és una heteronomia sobre l'espai social. Com repeteixen els i les ecologistes: tots som veïns de Txernobil. La presència d'instal·lacions nuclears i el transport de materials radioactius estableixen el perill en l'espai social. El nostre entorn allotja la possibilitat d'un dany.

Hem de fer un parèntesi per indicar que hi ha moltes més heteronomies de l'espai social. La fam i la degradació de l'entorn que impedeix les collites i motiva l'emigració de milions de persones o les amenaces bèl·liques que mouen milions de refugiats, en serien exemples. La diferència entre aquestes i la que estem estudiant rau a l'articulació d'aquesta amb el benefici, com veurem, i el seu caràcter cíclic, ja assenyalat.

c) Valor incrementant (el plusvalor que es genera mitjançant la cadena de moments antitètics).- En la indústria nuclear la cadena de moments antitètics es dona en la sèrie recurs-residu-recurs incrementat-residu incrementat... del material fisible. Allò que en un moment és processament, després és reprocessament. Allò que és combustible passa a ser residu, i aquest de nou combustible per a un reactor civil o militar. De fet, un tractat recent de l'Agència Internacional d'Energia Atòmica (de Nacions Unides) ja parla indistintament de combustible i de residus. En alguns Estats, com ara l'Estat espanyol, la definició legal de residu nuclear no és entitativa, sinó que està en funció de si el material és susceptible de rebre un tractament ulterior (reprocessament, càrrega de projectils d'urani anomenat empobrit, etc.). D'altra part, aquesta és una curiosa manera de resoldre el problema de l'acumulació de residus radioactius a les centrals nuclears espanyoles: canviar el nom als residus.

El resultat del cicle recurs-residu, etc., no és un plusvalor a incorporar, sinó un «minusvalor» (el concepte invers d'aquell que encunyà el marxisme), que la indústria tracta de dispersar o escamotejar amb múltiples argúcies: es lleva importància a les emissions radioactives (se les anomena «efluents líquids o gasosos»), s'aplica una doble tracte pel que fa a la capacitat d'absorbir radiació, ja siga al personal de les plantes o a la població, es trasllada la gestió dels residus (amb un cost inquantificable) a l'Estat, mitjançant el pagament d'una quota certament ridícula a ENRESA), es proposen solucions definitives, que sempre s'ajornen, etc.

Marx distingia la plusvàlua obtinguda pel capital de la seua conversió mercantil, el guany o benefici empresarial. També nosaltres hauríem de distingir entre la minusvàlua que produeix i la seua conversió mercantil, en forma de costos medioambientals no internalitzats. Les propostes ecologistes sobre internalització de costos ambientals (per exemple, mitjançant despeses de reposició o fiscalitat ecològica) apunten precisament a la proliferació del minusvalor, de manera anàloga a com les demandes de redistribució fiscal de les rendes de la socialdemocràcia apuntaven a l'autoincrement del plusvalor.

d) La dialèctica social derivada ja ha estat indicada. L'heteronomia de l'espai social ens redueix també a «gelatines» irradiades, contaminades químicament o sotmeses a mutació genètica. La sola existència del cicle estableix la possibilitat del dany, en tant que heteronomia de l'espai social. Una instal·lació pot minimitzar el seu risc, però l'existència del cicle realitza el perill.

Potser una dinàmica semblant (una dialèctica recurs-residu que incrementa el perill, com a heteronomia de l'espai social) pot ser descrita també en el cas de la química de productes organoclorats i en la biotecnologia, particularment l'enginyeria genètica. En el primer cas, es pot adduir l'exemple de la incineració de residus, fàcilment anomenada reaprofitament energètic, i que suposa la dispersió en l'entorn de dioxines; també el cas de l'emissió de gasos clorofluorcarbonats. En el segon cas, les mutacions actives; recordeu l'alimentació amb farines càrniques (un residu) per assolir l'engreixament del ramat (un recurs), amb les restes del qual es fabriquen les farines, la qual cosa ha produït l'extensió de la malaltia de les «vaques boges» (l'EBB). En ambdós casos allò que és residual, torna a resultar recurs, i viceversa. Curiosament, les centrals nuclears i les plantes incineradores són negocis relacionats. Com assenyala Barry Commoner (n. 1917): «Per compensar els contractes cancel·lats per plantes d'energia elèctrica, algunes d'elles [empreses], incloent-hi les “quatre grans” de l'energia nuclear (Westinghouse, Babcock & Wilcox, Bechtel y Combustion Engineering) decidiren vendre en el seu lloc incineradores de residuos» (*En paz con el planeta*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 106).

Hi ha una diferència entre les catàstrofes medioambientals que no suposen una dinàmica cíclica, animada per la lògica econòmica, i els desastres derivats de les tecnociències del perill (Beck diria del risc) i els seus processos productius vinculats. Aquesta distinció permet distingir dues parts del moviment ecologista (de manera

anàlogo a allò que va esdevenir al moviment obrer): pensar globalment, actuar localment, d'una banda, i pensar globalment, actuar també globalment, d'una altra.

De la mateixa manera que l'heteronomia del temps social no només afecta als treballadors i les treballadores «dins» del procés productiu, sinó que implica una metamorfosi per al conjunt de la societat (més encara amb la dinàmica de generació de necessitat de consum), l'heteronomia de l'espai social (amb la dispersió de perills) no només afecta els treballadors i les treballadores a les empreses, sinó que repercuteix en tota la societat. Alguns exemples: Per les carreteres circulen camions radioactius camuflats, en les mostres de llet al voltant de les centrals nuclears es detecten elements que només es generen als nuclis dels reactors (com ara, l'estrónci-89 i l'estrónci-90), a la vora de la mar sospitem que la capa d'ozó s'ha fet més prima, als aliments infantils no consta la incorporació de components elaborats amb tècniques transgèniques i, fins i tot, menjar una hamburguesa amb creïlles fregides esdevé una pràctica aventurada.

Els Estats incumpleixen el pacte hobbesià i ja no garanteixen la seguretat de les persones. Individualitzats i desprotegits, contemplem com el fantasma del capital recorre el món cada vegada més acceleradament (això li anomenen globalització), incorporant plusvàlua i dispersant minusvàlua.

Lliçó 10. La barbarie que ha esdevingut

Per a Adorno, Auschwitz representa, en la seua singularitat històrica d'encarnar la fenomenologia de la barbàrie, un esdeveniment definitiu que subverteix la cobertura de la formació social del capitalisme liberal. A continuació se presentarà succintament en què consisteix aital singularitat, una explicació que, encara que faça servir fragments literaris, s'ubica en el deixant del raonament adornià. Després, de nou amb textos de Adorno, se glossa el qüestionament que Auschwitz realitza de les diverses vessants del saber, inclosa la teoria crítica sociològica.

Almenys des de 1933 es practiquen assassinats en el camp de concentració de Dachau, prop de Munic⁶. En els anys posteriors s'obriren nous camps [*Lager*]: Auschwitz, Mauthausen, Bergen-Belsen, Belzec, Sobibór, Treblinka... que, amb el temps, se tornaren camps d'extermini. El concepte «Auschwitz», emprat per Adorno, es refereix a aquest conjunt i, al temps, s'eregeix com a representació única de la barbàrie absoluta. Auschwitz no es caracteritza per la mort, sinó per la barbàrie de fer habitar en l'espai entre la vida i la mort a milers de persones, que perden així la seua condició humana.

La distinció nítida entre la vida i la mort opera un efecte tranquilitzador, que ja fou emprat per l'epicureïsmes com a argument contra els déus⁷. Tal vegada per això, la literatura ha gustat d'imaginar tot tipus de visites de vius al país dels morts o d'aquests al regne dels vius. Des de Homer a Joyce han proliferat les incursions literàries en el terreny alié⁸. Hi ha una representació literària més terrible encara, que és la d'habitar el límit mateix entre la vida i la mort. En un passatge de *La divina comedia*, cap a la fi del

⁶ Comité International de Dachau: *Le camp de concentration de Dachau (1933-1945)*, Munic, Ed. del Comité, 1979.

⁷ Epicuro en la seua *Carta a Meneceo* argumenta: «Sense dubte, doncs, la mort, el més terrorífic dels mals, no ens afecta, per la senzilla raó de què, mentres nosaltres som, la muerte no hi es, i en canvi, quan la mort és, nosaltres ja no som.» Marc Aureli va adduir un argument semblant (VIII, 62; vegeu també el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire, s. v. «infern»).

⁸ Un parell d'exemples de la literatura clàssica catalana: Bernat Metge, tot copiant Boecio en el seu *Somni*, presenta el cadàver del seu amic, el monarca, tot tallant el seu somni; el poeta Ausiàs Marc escriu en el seu poema

viatge a l'infern, Virgili condueix Dant Alighieri davant Lucifer, tot advertint-li «... *ecco [es] il loco / ove convien che di fortezza t'armi*». L'escriptor florentí es representa en la situació límit: «*Io non mori', e non rimasi vivo*»⁹. La humanitat, en el seu viatge cap al *heart of darkness*, va realitzar aquella representació de Dant a Auschwitz i en les seues conseqüències. Aquesta és una idea central de los supervivents¹⁰.

És sabut que cap a la meitat dels anys vuitanta polemitzaren els participants en la *Historikerstreit* sobre Auschwitz. Jürgen Habermas (n. 1929) defensà en *Die Zeit* la unitat d'Auschwitz front a Ernst Nolte (n. 1923) i altres historiadors filonazis. La publicació del llibre de Daniel Johan Goldhagen, *Els botxins voluntaris de Hitler de Hitler* (1997), reavivà aquella polèmica a les darreries dels anys noranta¹¹. No hi ha dubte que genocidis com els perpetrats per les dictadures de Xile o Argentina, o «neteges ètniques» freqüents en els conflictes bèl·lics de les darreries del segle XX podrien ben bé adduir-se com a paradigmes de la barbàrie, malhauradament moltes vegades impune. La qüestió no és tant si és possible d'identificar d'altres *Lager*, com que el mateix Auschwitz és *indeterminable*, perquè és un experiment de supressió dels

XIII: «...e vaja yo los sepulcres cerquant, / interrogant ànimes infernades, / e respondran, car no són companyades / d'altre que mi en son continuu plant.»

⁹ *Quando noi fummo fatti tanto avante,
ch'al mio maestro piacque di mostrarmi
la creatura ch'ebbe il bel semblante,
d'innanzi mi si tolse e fè restarmi,
«Ecco Dite» dicendo, «ed ecco il loco
ove convien che di fortezza t'armi».
Com'io divenni allor gelato e fioco
nol dimandar, lettor, ch'i' non lo scrivo
però ch'ogni parlar sarebbe poco.*

Io non mori', e non rimasi vivo:

*pensa oggimai per te, s'hai fior d'ingegno,
qual io divenni, d'uno e d'altro privo.*

Dante Alighieri: *La divina commedia*. Inferno. Canto xxxiv, vv. 16-27

(Milán, Rizzoli, 1993⁷, vol. I, pp. 669-670)

¹⁰ «Bessie K. Je tenais le bébé, et j'ai pris mon manteau, et j'ai emballé le bébé, je l'ai mis sur mon côté gauche car je voyais les Allemands dire "gauche" ou "droite", et je suis passée au travers avec le bébé. Mais le bébé manqua d'air et a commencé à s'étouffer et à pleurer. Alors l'Allemand m'a rappelée, il a dit: "Qu'est-ce que vous avez là?" Maintenant... (elle marque une pause) Je ne savais pas quoi faire parce que cela allait vite et tout était arrivé si soudainement. Je n'y étais pas préparée [...] Il a tendu son bras pour que je lui tende le paquet; et je lui ai tendu le paquet. Et c'est la dernière fois que j'ai eu le paquet. Depuis ce moment-là, dit-elle, (malgré la présence à l'autre bout du canapé de son second mari, également rescapé des camps) "j'ai toujours été seule", incapable d'en parler et même de s'en souvenir. Avec le sentiment d'être morte.» (Annick Cojean: «Les voix de la indicible», en la serie de cinco artículos: «Les mémoires de la shoah», *Le monde*, 25/29-4-1995 -Estos artículos fueron galardonados con el Premio Albert-Londres 1996-).

¹¹ Véase AAVV: *La controversia Goldhagen. Los alemanes corrientes y el Holocausto*, Valencia, Edicions Alfons El Magnànim, 1998.

factors d'identificació: l'espai i el temps. És per tant una coacció absoluta, del continu psicofísic, del temps i de l'espai social.

Quan s'afirma que a les ciències socials no hi ha experimentació, s'oblida el gegantí experiment que foren els camps de concentració.

El camp de concentració es un espai sense temps, un lloc, el *Lager*, un camp, també en el sentit de la Física, una representació els punts del qual estan sotmesos a forces heterogènies. No hi ha espai en Auschwitz, un lloc de reclusió; però tampoc no hi ha temps (i per això, no n'hi ha memòria). Ho expressa la novel·la autobiogràfica de Primo Levi:

La memòria és un instrument curiós: des de que estic al camp, m'han ballat pel cap dos versos escrits per un amic meu fa molt de temps: «... i sinf que un dia / dir demà ja no tindrà cap sentit.» Ací és així. ¿Sabeu com es diu sempre en la parla del camp? «*Morgen früh*», demà pel matí.»¹²

A Auschwitz no hi ha lògica, impera l'arbitrarietat en la dispensació de la mort, per tant no hi ha mètode per garantir la supervivència. Així ho conclou Lawrence Langer, professor d'Història a la Universitat de Boston i estudiós dels 3.000 testimonis orals sobre la *Shoah* arreglats per la Universitat de Yale: «No n'hi havia mètode perquè no hi havia lògica.»¹³.

Milers de persones, recloses en el tall entre la vida i la mort, sense futur i sense temps, i sense lògica en la dispensació de la mort, a la manera com explica Primo Levi,

¹² *Se questo è un uomo*, segons l'edició *Se questo è un uomo - La tregua*, Torí, Einaudi, 1958, 1997³, p. 119. Sobre la supressió del temps Susan Buck-Morss arregla en el postfàci del seu sobre W. Benjamin, *Dialèctica de la mirada* (Madrid, Visor, 1995), la curiosa semblança entre els rellotges representats per Salvador Dalí en *Persistència de la memòria* (1931) i aquells altres, fosos per les explosions nuclears de Hiroshima i Nagasaki, que assenyalen l'hora de les explosions. En altro lloc (*Classe treballadora i societat de risc*, 1995) ja he comentat la relació entre Auschwitz i els objetius de les bombes atòmiques.

¹³ «Les témoins [de los supervivientes] ne théorisent ni ne tirent de leçons. Et malmèment quelques mythes. Celui, par exemple, d'un mode de conduite particulier, qui aurait facilité ou assuré la survie. Chimère! dit Lawrence Langer. Les rescapés sont lucides et modestes. Il n'y avait pas de méthode puisqu'il n'y avait pas de logique; pas de stratégie concevable, puisqu'il n'y avait pas de choix et que les prisonniers ne maîtrisaient aucun paramètre.» (A. Cojean: «Les voix de l'indicible», en la sèrie de cinc articles: «Les mémoires de la shoah», *Le monde*, 25/29-4-1995). La mateixa impressió d'arbitrarietat s'obté del visionat del documental de Claude Lanzmann *Shoah*, amb més de nou hores de testimonis de supervivents (víctimes i botxins) dels camps. Un altre testimoni de la il·lògica de la selecció, que va permetre pocs clivelles a l'astúcia, el proporciona Jorge Semprún, el qual ha relatat com fou la intel·ligència d'un vell militant comunista, encarregat de mecanografiar la fitxa de registre en el camp de Bergen-Belsen, la que li va salvar la vida. Mentres ell repetia arrogant que la seua ocupació era la d'estudiant [*Student*], el mecanògraf va anotar estucador [*Stukkateur*]. Així, passà a un grup de treballadors especialitzats al camp i no fou immediatament assassinat.

químic de professió, en una de les seues novel·les autobiogràfiques¹⁴. En definitiva, una gegantina experiència biològica i sociològica¹⁵.

Després d'aquesta succinta aproximació al concepte d'Auschwitz, es comentarà el que representa per a la Sociologia, en particular a partir de la reflexió de Theodor W. Adorno. Per a aquest sociòleg alemany la singularitat d'Auschwitz impediria respondre a les preguntes kantianes que definien els interessos de la raó (per la qual cosa exigiria un replantejament de la relació entre coneixement i interès, com el que va assatjar Habermas).

Segons Kant, tots els interessos de la raó (tant els especulatius com els pràctics) es resumeixen en les tres qüestions següents

- 1) Què puc [*kann*] saber?
- 2) Què he de fer?
- 3) Què puc [*darf*] esperar?¹⁶

Com se sap, la filosofia transcendental kantiana fonamentà una resposta a les qüestions anteriors: la *Crítica de la Raó Pura*, teòrica i pràctica, hauria de donar una resposta satisfactòria a la primera qüestió; elaborada aquesta propedèutica seria possible una *Metafísica*, de la Natura i dels Costums, que servira al segon interès de la raó, i en l'elaboració de la *Metafísica* com a ciència quedaria establida la història de la raó pura, absent en la primera *Crítica* (la *KrV*), que permetri donar compte de la tercera qüestió.

¹⁴ Un altre retrat impressionant es pot trobar al relat de Paul Steinberg, *Crónicas del mundo oscuro* (Barcelona, Montesinos, 1999). Levi cita Steinberg en la seua novel·la amb el pseudònim de Henri.

¹⁵ «Tanqueu entre fil-ferro milers d'individus diferents per edat, condició, origen, llengua, cultura i costums, i someteu-los a un règim de vida constant, controlable, idèntic per a tots i per sota de les seues necessitats: és el més rigorós que un investigador hauria pogut crear per establir què és essencial i què és adquirit en el comportament de l'animal-home front a la lluita per la vida.» (Primo Levi: *Se questo è un uomo - La tregua*, Turín, Einaudi, 1958, 1997³, p. 79); «Ací no hi havia només l'amort, sinó un gran conjunt de detalls maníacs i simbòlics, tendents tots ells a demostrar i confirmar que els jueus i els gitanos, i els eslaus, són ramat, escòria, immundícia. Recordeu el tatuatge d'Auschwitz que imposava als homes la marca que s'empra per als bous; el viatge en vagons de ramat, sempre tancats, el que obligava a deportats (homes, dones i xiquets!) a romandre durant dies en la seua pòpia porqueria; el nombre de registre en substitució del nom; el fet de no repartir culleres (i, tanmateix, el magatzem d'Auschwitz, en el moment de l'alliberament, contenien tones), per la qual cosa els empresonats havien de llepar la sopa com a gossos; la impia utilització dels cadàvers, tractats com una anònima matèria prima qualsevol, de la qual obtenien l'or de les dents, els cabells com a material tèxtil, les cendres com a fertilitzants agrícoles; els homes i les dones degradats a conilletes d'indies, amb els quals s'experimentaven medicaments per suprimir-los després. El mateix sistema que s'escollí (després de minuciosos experiments) per exterminar era clarament simbòlic. S'havia d'emprar i s'emprà el mateix gas verinós que s'emprava per desinfectar les bodegues dels vaixells i els locals infectats de xinxes o polls. Al llarg dels segles s'han ideat morts més tormentoses, però cap no duïa aquesta càrrega d'escarni i menyspreu.» (Primo Levi: *La tregua*, segun *Se questo è un uomo - La tregua*, Torí, Einaudi, 1958, 1997³, pp. 345-346).

¹⁶ *KrV* A 804-805, B 832-833, segons Immanuel Kant, *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant. Werke in zwölf Bänden*, IV, p. 677. En les seues lliçons de *Lògica*, arreglades per G. B. Jäsche, s'afegeix una altra qüestió: 4) Què és l'home? (*Logik*, A 25; *Theorie-Werkausgabe Immanuel Kant*, VI, p. 448).

L'idealismo postkantianà va voler donar satisfacció als interessos de la raó en l'ordre invers al proposat pel filòsofo de Königsberg. Era una Filosofia de la Història, presentada per Hegel com a «fenomenologia de l'esperit», allò que, en definitiva, permetia satisfer l'interés pràctic i l'interés teòric de la raó. Adorno s'enfronta a la resposta idealista, sense que això supose un retrocés a les afirmacions kantianes.

En primer lloc, «Adorno ha fet, d'Auschwitz, concepte de contingència, concepte d'irracionalitat de la història» (Hans Jürgen Krahl)¹⁷. El *Lager* resulta quelcom, per dir-ho així, inintel·ligible, tant amb explicacions de tall individual o psicològic, com amb altres de tipus social o material. En el primer cas, «Auschwitz opera amb una lògica que és immanent a l'esperit, la seua regressió»¹⁸ (concepte aquest, el de regressió, sobre el qual tornarem més endavant), però, tanmateix, «la psicologia no arriba a l'horror»¹⁹. En el segon cas, i com a una crítica al marxisme tradicional, «el complex mecanisme del valor d'ús i valor [de canvi] que determina la societat burgesa, i que fonamenta també la possibilitat d'alliberament d'aquesta, deixa de ser efectiu, és abolit»²⁰. La història perd el seu misteri salvífic, o, més exactament, aquest resta invertit. Auschwitz és una contra-salvació:

La identitat [d'Auschwitz] reposa en la no identitat, en allò que encara no ha esdevingut, que allò que ha esdevingut anuncia. Dir que sempre ha succeït el mateix és fals en la seua immediatesa, però vertader considerat a través de la dinàmica de la totalitat. Qui se substraïa a l'evidència del creixement de l'espant no només cau en la freda contemplació, sinó que a més se li escapa, junt amb la diferència específica d'allò més recent respecte a allò que ha esdevingut anteriorment, la verdadera identitat del tot, del terror sense fi.²¹

La pèrdua del misteri salvífic es reflecteix, segons Adorno, en els escrits de Kafka²², que intueixen un espai entre la vida i la mort:

La història es fa infern en Kafka perquè es perd allò salvador. La burgesia tardana ha obert ella mateixa l'infern. En els camps de concentració del fascisme s'esborra la línia de demarcació entre la vida i la mort. Aquests camps creen un estadi intermedi entre la vida i la muerte, poblat per vius esquelets

¹⁷ Cit. per D. Claussen: *La teoria crítica avui*, Alzira, Germania, 1994, p. 51.

¹⁸ Th. W. Adorno: *Stichworte. Kritische Modelle 2*, trad. cast., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, 1972².

¹⁹ Th. W. Adorno: *Minima moralia*, § 103, p. 164; véase también §§ 103 y 149.

²⁰ D. Claussen: *La teoria crítica avui*, p. 53.

²¹ *Minima moralia*, §149 (según la trad. cast. cit., p. 237).

²² Th. W. Adorno: «Aufzeichnungen zu Kafka», en *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, p. 326; trad. cast., «Apuntes sobre Kafka», en *Crítica cultural y sociedad*, 1973³, p. 156; véase D. Claussen: *La teoria crítica avui*, pp. 16-17. Según Habermas: «Adorno ha dedicado a Kafka y a Proust sus dos mejores ensayos.» (*Perfiles filosófico-políticos*, p. 150).

putrefactes, víctimes a les quals va fallar el suïcidi, i la rialla de Satanàs sobre la esperança de vèncer a la mort. Com en els invertits *epos* [epopeïes] de Kafka, en els camps de concentració del feixisme s'enfonsà allò que dóna la mesura de l'esperança: la vida viscuda des d'ella mateixa fins a la seua fi.²³

En segon lloc, pel que fa a l'interès pràctic, la discontinuïtat històrica referida per la noció d'Auschwitz estableix un nou imperatiu categòric (en el sentit que encunyà Kant en la *Fonamentació de la Metafísica dels Costums* o la *Crítica de la raó pràctica*), un nou principi moral, universal i necessari: impedir la repetició d'Auschwitz²⁴, que es projectarà en els escrits d'Adorno sobre educació. Qualsevol possible *amor intellectualis* ja no pot ser més que odi inexorable contra allò dolent, allò fals i allò terrible de nostre món, invocat per la paraula Auschwitz²⁵.

En tercer lloc, la irrupció de la barbàrie dels camps de concentració feixistes tanca el pas a l'interès teòric y a tota cultura. Amb la dialèctica de la Il·lustració s'ha esvaït la «presumpció audaç» de la raó sobre el *mundus intelligibilis* (segons la formulació de la 3a antinòmia de la raó pura kantiana). Com afirmava Max Horkheimer: «La ciència recorre a l'estadística; al coneixement li és prou amb *un* camp de concentració»²⁶. La Metafísica només pot tornar-se materialisme²⁷. El resultat de

²³ Th. W. Adorno: «Apuntes sobre Kafka» (en *Crítica cultural y sociedad*; trad. cast. cit, p. 156).

²⁴ «Hitler ha imposat als homes un nou imperatiu categòric per al seu actual estat d'esclavitud: el d'orientar el seu pensament i l'acció de manera que Auschwitz no es repetesca, que no torne a ocórrer res de semblant. Aquest imperatiu és tan reaci a tota fonamentació com va ser el caràcter fàctic de l'imperatiu kantià. Tractar-lo discursivament seria un crim: en ell es fa tangible el factor addicional que comporta allò ètic. Tangible, corpori, perquè representa l'avorrició, fet pràctic, a l'inaguantable dolor físic a què estan exposats els individus, malgrat que la individualitat, com a forma espiritual de reflexió, toca al seu fi. La moral no sobreviu més que en el materialisme sense embuts.» (Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, Fràncfort d.M., Suhrkamp, 1975, p. 358; trad. cast. cit., p. 365).

²⁵ «Hi ha prou a dir la paraula Auschwitz per fer-los recordar que apenes és pensable ja una altra figura d'amor espiritual, de l'*amor intellectualis* en el sentit de Spinoza, que no siga l'odi inexorable contra allò dolent, allò fals i allò terrible del nostre món. Constitueix una de les configuracions més terribles de la nostra època el que quasi totes aquestes fórmules en què es proclama immediatament el bé, l'amor als homes, es tornan baix corda i contra la pròpia voluntat en una cosa dolenta, mentre que el que no desisteix d'aquesta inexorabilitat s'atrau, per això, el retret d'inhumà, escèptic i destructor. Aprendre a penetrar en aquesta estranya inversió, considere que és una de les primeres exigències que els demana la filosofia si la pensen seriosament i si, per dir-ho així, no volen emprar-la com un de les petites branques que aquella velleta aportà a la foguera de Joan Huss. Sóc conscient d'allò que els exigeix, però no puc evitar-ho.» (Th. W. Adorno: *Terminología filosófica* -llició del 24 de juliol de 1962-; trad. cast., vol. I, p. 153). «El patiment, quan es converteix en concepte, resta mut i estèril: això pot observar-se a Alemanya després de Hitler.» (Th. W. Adorno: *Teoría estética*, Barcelona, Orbis, 1983, p. 33). Compareu aquesta concepció del llenguatge del patiment, que emmudeix, amb el poema de Brecht: «Quins temps aquests, on / parlar dels arbres és quasi delit / perquè això és callar molts horrors!» («Als que nasquen després»).

²⁶ Carta de Max Horkheimer a Paul Tillich de 1942, cit. per Wiggerhaus (la distinció entre ciència i coneixement és pròpia de la tradició dialèctica i serà qüestionada pel positivisme de Comte o Schlick).

²⁷ «La marxa de la història no deixa una altra eixida que el materialisme a allò que tradicionalment fou la seua immediata oposició, la metafísica. Allò que l'espíritu es glorià en un altre temps de determinar o construir a la seua

l'interés especulativo de la raó resta reduït a immundícia. Es completa així la inversió, no segons la pauta de l'idealisme hegel·lià, de la filosofia trascendental kantiana: «l'autorreflexió crítica [que] fa a la seua vegada revolucions a la revolució copernicana»²⁸.

La versió de les lliçons kantianes de *Lègica*, segons la qual els interessos de la raó (expressats per les tres qüestions anteriors) es resumia en la pregunta antropològica, també troba complida resposta en la reflexió d'Adorno sobre Auschwitz. Hi pereix l'home individual i el genèric²⁹. Com la història que relata Primo Levi en *Se questo è un uomo* a propòsit d'una execució a la matinada, en vespres de l'alliberament del camp, d'un empresonat, acusat de preparar una evasió. Davant el silenci dels altres empresonats, formats i resignats, aquell que anava a ser executat crida: *Ich bin den letzten Mensch* [Sóc el darrer home], però aquesta darrera manifestació d'esperança per als companys (en el sentit de: seré el darrer executat abans de l'alliberament del camp), entén Levi, resulta un epitafi definitiu per a la resta de presoners que, incapaços de la revolta i assistint muts a l'execució, ja han perdut la seua condició humana³⁰.

Per últim, Auschwitz també ha transformat el projecte d'una teoria crítica, tal i como el va perfilar Horkheimer en 1937³¹. Com escriu Detlev Claussen:

Si una vegada fou un plaer l'anàlisi de la societat després d'un dur esforç intel·lectual, ja que així es feia possible fonamentar l'esperança de la transformació, el llast de recordar la història es fa cada vegada més gran amb el

imatge i semblança, ha pres la direcció d'allò que no se sembla a l'esperit ni accepta la seua dominació, la qual, amb tot, es manifesta en això com el Mal absolut. L'estrat humà d'allò somàtic, llunyà al sentit, és l'escenari del patiment que abraça en els camps de concentració sense cap consol tot el que hi ha d'apaigavador en l'esperit i la seua objectivació, la cultura. El procés que arrossegà sense descans a la metafísica en el sentit oposat al de la seua concepció originària ha assolit el seu termini. [...]

»Auschwitz demostrà irrefutablement el fracàs de la cultura. El fet que Auschwitz haja pogut ocórrer en mitjà de tota una tradició filosòfica, artística i científica il·lustrada inclou més contingut que el fet que l'esperit no arribés a prendre els homes i canviar-los. En aquests santuaris de l'esperit, en la pretensió emfàtica de la seua autarquia és precisament on rau la mentida. Tota la cultura després d'Auschwitz, junto amb la crítica en contra d'ella, és fem.»

(Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, p. 358-359; trad. cast. cit., pp. 365-367)

²⁸ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, p. 10; trad. cast. cit., p. 9.

²⁹ Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, p. 354-355; trad. cast. cit., p. 361-362..

³⁰ «Amb l'assassinat administratiu de milions de persones, la mort s'ha convertit en una cosa que mai no havia estat temible d'aquesta forma. Ja no hi ha cap possibilitat de què entre en l'experiència vital dels individus com una cosa d'acord amb el curs de la vida. L'individu és despallat avui en dia d'allò últim i més pobre que li havia restat. El que als camps de concentració no només morira l'individu, sinó l'exemplar d'una espècie, ha d'afectar també a la mort dels que escaparen a aquesta mesura. El genocidi és la integració absoluta, que cou per tot arreu on els homes són homogeneitzats, pulits -como es deia a l'exèrcit- fins a ser esborrada literalment del mapa com anomalies del concepte de la seua nul·litat total i absoluta. Auschwitz confirma la teoria filosòfica que equipara la pura identitat amb la mort.» (Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*; trad. cast., ed. 1975, p. 362, subratllat nostre).

³¹ M. Horkheimer: «Teoria crítica» (1937), en *Teoria crítica*; trad. cast. cit., pp. 223-289.

coneixement del fet que ni l'exili ni el fet d'haver nascut després minva la culpa de haver-se salvat. [...] Auschwitz transforma també la teoria crítica: ja no mostra, como va dir una vegada Horkheimer, les possibilitats objectives de la voluntat conscient.³²

³² D. Claussen: *La teoria crítica avui*, pp. 57-58.

Taula

LLIÇÓ 1. LA SOCIOLOGIA.....	2
LLIÇÓ 2. ELS FETS SOCIALS.....	5
LLIÇÓ 3. LA VIOLÈNCIA REAL I SIMBÒLICA.....	8
<i>Annex a la lliçó 2.- Dulce et decorum est.....</i>	<i>12</i>
LLIÇÓ 4. SOCIOLOGIA DE LA LLENGUA.....	14
<i>Annex a la lliçó 4.-.....</i>	<i>17</i>
LLIÇÓ 5.- SOCIOLOGIA DEL GÈNERE.....	23
<i>Annex a la lliçó 5.-.....</i>	<i>25</i>
LLIÇÓ 6.- SOCIOLOGIA DE LES RELACIONS LABORALS.....	30
LLIÇÓ 7. SOCIOLOGIA DEL CONSUM.....	34
LLIÇÓ 8.- LA SOCIETAT DEL RISC.....	37
LLIÇÓ 9. LA SOCIOLOGIA DEL MEDI AMBIENT.....	39
LLIÇÓ 10. LA BARBARIE QUE HA ESDEVIANGUT.....	44
TAULA.....	52