



(Fotos: Miquel Àngel Raïó)

LLUÍS DUCH

per la recuperació de l'«homo loquens»

per Zeneida Sardà

Lluís Duch arriba somrient a la seu de Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Té un aspecte d'home sa i feliç. El seu gest és dinàmic, denota activitat en el quefer; la seva parla traspua ponderació, alhora que fermesa. Duu una cartera voluminosa, on de segur que hi ha nous pensaments acumulats, noves idees sobre les quals va reflexionant, conceptes que sorgeixen del seu cap sempre actiu, milers de línies que acabaran formant un nou volum, un nou compendi que se sumarà als més de cinquanta llibres i opuscles que ha publicat al llarg dels anys, als centenars d'articles, a les diverses i continuades col·laboracions que ha dut a terme en obres col·lectives. Després dels sis volums d'*Antropologia de la vida quotidiana*, la seva obra més recent és *Religió i comunicació* (Fragmenta, 2010). El 2011 li va ser atorgada la Creu de Sant Jordi i, amb motiu del seu setanta-cinquè aniversari, es va publicar el llibre homenatge *Emparaular el món. El pensament*

antropològic de Lluís Duch, a cura de Joan-Carles Mèlich, Ignasi Moreta i Amador Vega.

Lluís Duch és professor emèrit de la Facultat de Ciències de la Comunicació de la UAB i professor de Fenomenologia de l'Institut Superior de Ciències Religioses Sant Fructuós de Tarragona, i de l'Abadia de Montserrat. Aquest «forjador de llenguatge», aquest «mestre heterodox», com l'ha catalogat Albert Chillón, diu d'ell mateix que no pretén donar respostes sinó, sobretot, plantejar-se preguntes. Tanmateix, respon les nostres amb una claredat rigorosa i precisa que fa assequibles conceptes molt complexos. Les seves inquietuds intel·lectuals i espirituals, la seva formació en antropologia, filosofia, teologia, els estudis sobre els llenguatges dels universos simbòlics i mítics, tot plegat ha donat lloc a un pensament radical, original i nou, referent ineludible en l'àmbit de la història de la cultura europea i dels estudis antropològics de l'ésser humà.

Vau entrar a formar part de la comunitat de monjos de Montserrat a vint-i-cinc anys. Alguns anys més tard us doctoràveu en Antropologia i Teologia a la Universitat de Tübingen. Tanmateix, la teologia va anar quedant enrere mentre que l'antropologia ha esdevingut l'eix central dels vostres estudis. Com es passa de la teologia a l'antropologia i per què?

És un procés llarg. Sempre he cregut que la teologia oficial tenia un dèficit molt gran de tipus antropològic. Ja quan m'estava a Alemanya, a final dels seixanta i començament dels setanta, em vaig adonar d'aquest dèficit. Vaig creure oportú de repensar una mena de referents antropològics per a la mateixa teologia. Tant la meua tesis doctoral com el que he anat fent després, tot està basat en aquesta intenció.

Quines diferències essencials hi ha entre la vostra concepció antropològica de l'ésser humà i les antropologies francesa i britànica?

L'antropologia, com el seu nom indica, és l'estudi de l'home. I, és clar, hi ha tantes antropologies com individus. Malauradament, a casa nostra no hi ha hagut ni una bona Il·lustració ni un bon Romanticisme. I l'antropologia, com a disciplina acadèmica, és fruit tant de l'una com de l'altra. Es pot dir, doncs, que aquí pràcticament no hi ha una antropologia autòctona. Les antropologies anglosaxones i també la francesa neixen en països que tenen colònies. Per tant, l'antropologia no és una qüestió trivial, sinó que té un rerefons politicoeconòmic molt important. Les antropolo-

«Tot allò que està fora del llenguatge també està fora de la vida.»

gies anglosaxones neixen sobretot arran de la revolució industrial i també de la recepció de la teoria biològica de Darwin en l'àmbit antropològic, l'anomenat darwinisme social. En canvi, la gran antropologia francesa té com a punt de partida la Revolució. Per tant, les antropologies britàniques subratllen molt l'aspecte econòmic, mentre que la gran antropologia francesa és més social i política. Hi ha un tercer grup, que és al que jo més o menys m'adhereixo, que són les antropologies centreeuropees. Pretenen ser una mena de resposta al darwinisme social. És a dir, intentar estudiar allò que és típic de l'ésser humà com a tal. I aquí hi ha un nom important, el filòsof i també antropòleg Max Scheler. El seu gran llibre, en l'àmbit antropològic (que cal distingir molt de l'àmbit filosòfic!), *El lloc de l'ésser humà al món*, publicat els anys vint, és un text de referència, perquè arran d'aquest llibre es desenvolupen tota una sèrie de corrents antropològics molt variats. Aquest punt de partida és el que sempre m'ha interessat.

El que jo intento, en definitiva, és respondre la qüestió: «Què és l'ésser humà?» I, aquí, no hi ha respostes acabades. Es van fent.

A Tübingen coneixeu Ernst Bloch, l'anomenat filòsof de l'Esperança. Ell no creia en Déu. Tanmateix, el seu pensament us va influenciar...

En efecte. Per a mi el pensament d'Ernst Bloch té molta importància, perquè representa una recepció humanista del marxisme. Per tant, una referència molt explícita del primer Marx, és a dir, fins a la publicació del «Manifest». Ell és el cap de fila del que s'anomena el «marxisme càlid», que posa molt l'accent en la qüestió de l'esperança i, per tant, en tota la qüestió de l'anticipació. És un pensador que avui dia no està gaire valorat, perquè estem en un temps molt antiutòpic i ell és el pensador de la utopia. Però no de la utopia com a gènere literari, sinó de l'utòpic. L'utòpic com a tal no s'exhaureix mai, sempre necessita noves contextualitzacions. La perversió està a identificar una utopia concreta amb l'utòpic. De la mateixa manera que és una perversió identificar el mite amb el mític o les polítiques amb el polític. Són distincions que s'han de tenir molt en compte per no caure en discursos de tipus totalitari o que pretenen ser exhaustius. Per a l'ésser humà, l'exhaustivitat no existeix.

L'heterodox, segons Paul Feyerabend, és aquell que argumenta contra el sistema. Per mitjà del que considereu la «perversió del llenguatge», la «crisis gramatical», argumenteu en contra de totes les institucions: la política, la religió, l'educació, l'economia, la família..., començant per la denúncia de la progressiva desaparició de les Humanitats...

L'ésser humà és, en cada moment, el que són els seus llenguatges, entenent per llenguatge totes les formes d'expressió de l'ésser humà. L'ètica també és un llenguatge. Malauradament, hi ha hagut una mena de reduccionisme al llenguatge econòmic. És un fenomen que pràcticament s'origina al segle XVIII, i alguns fins i tot el situen al segle XVII. L'econòmic colonialitza la resta dels llenguatges humans. Un dels autors que hi han reflexionat més és Theodor Adorno. En la seva «Estètica» diu que el drama de la cultura occidental és que l'obra d'art, l'estètic, també ha entrat en el circuit d'oferta-demanda. Hi ha un reduccionisme dels llenguatges humans i per tant un empobriment de l'ésser humà. L'ésser humà existeix en virtut d'allò que pot dir o, almenys, insinuar. Hi ha qüestions que no existeixen perquè no tenim paraules per a «emparaular-les». Jo utilitzo aquest neologisme per indicar la funció pròpia de l'ésser humà de fer representatiu allò que és, que pensa, que sent, que odia..., totes les situacions possibles en què es pot trobar. El dèficit en l'ensenyança de les Humanitats condueix a l'antillenguatge, és a dir, a la violència, que no és més que la negació més rotunda de les possibilitats de comunicació i de diàleg. La supressió de les Humanitats pot comportar reaccions perilloses, desestructuracions psi-

cològiques, manca de solidaritat i d'empatia. La decadència de les Humanitats va bé als poders establerts, perquè els interessen societats crèdules que no es qüestionin el que fan. I, és clar, una de les facetes més importants de les Humanitats és que generen capacitat crítica.

Aquest «emparaular la realitat» té a veure amb la idea de Walter Benjamin que el llenguatge és una manera d'intervenir en la realitat i de modificar-la?

Jo he estat, efectivament, un lector de Walter Benjamin. Tots aquests autors jueus, Ernst Bloch, Adorno, Lévinas, Rosenzweig..., tots posen l'accent en la paraula. En el fons, és la tradició jueva; en aquest sentit, no és que inventin res. Aquí hi ha una certa preferència per la tradició jueva en comparació amb la tradició grega. La tradició jueva posa molt l'accent en l'oïda, mentre que la tradició grega el posa en la vista. A partir d'aquí, jo faig una mena d'antropologia dels sentits corporals. Els sentits corporals, com la mà, tenen una gran importància, ja que l'ésser humà és un ésser de mediacions. Hi ha una quantitat enorme d'estudis sobre la mà, no des del punt de vista fisiològic, sinó des del punt de vista intel·lectual, com a comunicació, com a coneixement. De fet, la mà, en el cos mateix, és una mediació. A l'*Antropologia de la vida quotidiana* dedico el segon volum al cos i, per tant, als sentits corporals. En el moment actual, des del punt de vista pedagògic, hi ha una dolentíssima educació dels sentits corporals. Què vol dir veure-hi? Què vol dir escoltar? Els sentits corporals són els que estableixen la «traducció» entre nosaltres i nosaltres mateixos, entre nosaltres i els altres, entre els altres entre si..., tant a escala individual com col·lectiva. Què vol dir «comunicar»? Comunicar vol dir posar en moviment els sentits corporals. Des de la meua perspectiva antropològica, això té una importància cabdal. L'ésser humà és, fonamentalment, relació. Tot allò que està fora del llenguatge també està fora de la vida.

Les tecnologies modernes caracteritzen la nostra societat actual. Fins a quin punt s'han convertit en «tecnolatria»?

Jo sempre distingeixo entre tècnica i tecnologia. L'ésser humà és un ésser tècnic de naixement, un ésser de finalitats, és a dir, fa aquell aparell per aconseguir allò, utilitza aquest discurs per convèncer... El primer gran instrument és el cos propi. La tècnica es caracteritza perquè l'ésser humà hi posa una finalitat. En canvi, la tecnologia, com l'entenc jo, és quan el desenvolupament tècnic s'independitza i marca pautes al mateix ésser humà. És a dir, l'ésser humà deixa de ser el qui proposa les finalitats, i les finalitats són establertes per mitjà del desenvolupament tècnic mateix, que aleshores ja és tecnologia. Penso que aquesta distinció és molt important. La tecnolatria és aquest procés: una cosa que està sota el signe de la provisionalitat, de la finitud, erigir-la com una cosa final, absoluta. El desenvolupament mateix es converteix en una mena d'ídol o d'absolut que s'imposa o pretén imposar-se a l'ésser humà.



«Una religió és sobretot una realitat narrativa, no una realitat explicativa.»

No es tracta d'adoptar una posició semiromàntica de bandejament de la tècnica, sinó que l'ésser humà es continuï mantenint com el qui dirigeix les finalitats.

Denuncieu l'autoritat dels dirigents convertida en poder. Aquesta autoritat desvirtuada és la que ha dut el descrèdit al Vaticà?

Bé, jo no crec en respostes absolutes. La distinció entre autoritat i poder és una distinció clàssica que ja es dona en el món llatí. Etimològicament són dues expressions que no tenen res a veure. L'autoritat ve del verb llatí *augeo*, que significa fer créixer, promocionar. El que té autoritat és el que promociona un altre o uns altres de tal manera que arriba un moment que es torna irrellevant, perquè ja ha exercit la seva funció. En canvi, el terme «poder» deriva del llatí *potestas*. El que té *potestas* d'alguna manera intenta sotmetre els altres perquè treballin, perquè pensin a profit seu. El que té *potestas* procura que els súbdits

mai no es desvinculin d'ell, que es mantinguin com una mena d'éssers colonitzats. El que té autoritat és com una mena de profeta desarmat; en canvi, el que té poder és un individu que intenta tenir el màxim d'armament possible. Aquesta distinció (que no és meua!, és present en tota la tradició) té una gran importància en tots els àmbits: religiós, polític, familiar, sexual, escolar... La perversió és quan el qui té poder afirma que té autoritat. Molt sovint, el que és difícil és acotar els àmbits, per exemple, entre el religiós i el polític, perquè és el mateix subjecte humà el que és subjecte de tots aquests àmbits. La religió té ambicions

«La violència és el substitut de la manca de llenguatges.»

polítiques i les polítiques tenen ambicions religioses. És a dir, les polítiques no s'accontenten amb l'administració de la cosa pública, sinó que també volen incidir sobre les consciències i, al seu torn, les religions no se satisfan amb el guiatge de la vida espiritual, sinó que també volen incidir en l'ordre públic. El gran problema per a definir la religió és que es pot definir des d'una perspectiva econòmica, des d'una perspectiva espiritual, des d'una perspectiva social, des d'una perspectiva lingüística... I, és clar, no hi ha cap perspectiva que exhaurisca el tot.

Heu estat professor a la facultat de Ciències de la Comunicació. Actualment, la quantitat d'informació que rebem cada dia va a favor o en detriment de la comunicació?

Les dues realitats són importants, ja que no hi ha comunicació si prèviament no hi ha informació. Però allò que és interessant és que la informació esdevingui comunicació, en el sentit real del terme. Comunicació té la mateixa arrel que comunitat i que comunió. Vol dir «reconèixer que hi ha alguna cosa en comú». Ara bé, per a conèixer aquesta cosa en comú, necessitem la informació. Els anys seixanta, McLuhan, que és el primer que s'interessa per aquestes qüestions, ja fa una distinció molt aguda entre informació i comunicació. Ell arriba a dir que moltes vegades la informació es converteix en el mur de la comunicació. És a dir, una societat ben informada no és necessàriament una societat ben comunicada; al contrari, l'allau informativa provoca un dèficit comunicatiu. Per exemple, no hi ha dubte que un nen de dotze anys ha vist per la televisió milers i milers més de morts que un nen de fa quinze o vint anys, però també és possible que aquest nen no hagi vist mai una mort real. Entre la mort real de l'àvia, d'un parent, i els milers de morts que veu a través de la televisió, de pel·lícules, de jocs informàtics, no hi ha cap connexió. Una cosa és un espectacle i l'altra és una realitat que ateny la part emocional. I, com que no hi ha cap preparació peda-

gògica, la mort real és una mena de sorpresa total i fins i tot de desestructuració interna profundíssima. És evident que la informació rebuda, tots els milers de morts que ha vist, no té res de comunicació. La mort, en aquest cas, no té cap substrat ni personal ni vivencial.

Com definiu, des de l'antropologia, el concepte d'home religiós?

El que jo anomeno «religiós» no queda esgotat amb els sistemes religiosos. El religiós és la consciència de la pròpia finitud i el desig d'infinitud. En el nostre país, que, com he dit, no té una tradició il·lustrada ni romàntica forta, no hi ha ni tan sols formulació de la qüestió, perquè hi ha una identificació total entre el religiós i el sistema religiós. Aquí és on hi ha la fal·làcia. El religiós és aquesta constatació d'una deficiència estructural, no històrica!, i d'un desig, també estructural. És a dir, un ésser amb límits que desitja la superació dels límits. Això a Alemanya no planteja discussió.

Segons aquesta definició, tots som religiosos...

És clar. Tots som religiosos...

Però això no té res a veure amb creure en un Déu, en una transcendència...

Aquesta paradoxa entre la finitud i el desig d'infinitud fa que l'ésser humà estableixi en el que sigui (pot ser ell mateix, pot ser una alteritat) una mena d'Absolut, és a dir, una mena de referència gairebé obligada. Ara bé, quan parlem de l'Absolut hem de partir de la base que els éssers humans parlem de l'Absolut en termes relatius. Si nosaltres som éssers finits, no podem tenir concepcions de l'Absolut; o les concepcions que en tenim són també en termes que corresponen a la nostra condició d'éssers finits. Per tant, aquesta disputa entre transcendència i immanència fa que la transcendència sempre la concebem en termes d'immanència. El mateix desig ens obliga a tenir representacions de l'inabastable. I aquí el terme «representació» té molta importància. Cal distingir molt bé entre representació i presència. Si hi ha la presència, no ens calen representacions. Ens calen representacions perquè, com a éssers finits, sempre estem freqüentats del buit, de la mancança. Per això tenim representacions no sols de Déu, sinó de nosaltres mateixos i dels altres. Per suplir els buits, les absències, l'ésser humà ha necessitat les representacions. Allí on hi ha una representació vol dir que hi ha una mancança. Això no significa que aquesta representació no indiqui alguna cosa de la presència, però el que indica, sobretot, és una mancança. Hi ha una altra qüestió important. Els éssers humans per a viure el dia a dia necessitem l'absent, això que sant Agustí en diu «el present del present». Nosaltres construïm el present mitjançant els reptes que ens presenta el present, però també amb l'ajut del present del passat i del present del futur. No el passat tal com va ser, sinó el passat com el veiem ara. I passa el mateix amb el futur. Per això hi ha dos verbs: recordar i anticipar, que



«Amb totes les limitacions, amb totes les ambigüitats possibles, som lliures.»

són absolutament importants per a construir el present, tant si en tenim consciència reflexiva com si no. Necessitem l'absent.

Què enteneu per tenir fe?

Max Horkheimer és un dels grans de l'anomenada primera escola de Frankfurt. Ell deia una frase que jo utilitzo molt sovint: «Ni el mal ni la mort no tindran l'última paraula.» Això està dins l'àmbit, no del saber, sinó del creure. Quan fem l'equivalència entre el creure i el saber és el que s'anomena idolatria, perquè és concedir els atributs d'una cosa infinita a una cosa finita. L'ésser humà és finit, perquè és un ésser condicional. Per a nosaltres l'Absolut, en el fons, és el desig. Com deia Bloch, és el desig que es manté sempre desig. Sant Agustí, a les *Confessions*, diu, referint-se a Déu, «*Si comprehendis, non est Deus*». Què vol dir «comprendre»? Vol dir «aferrar». Si comprens l'altre, n'has fet un objecte i per tant és manipulable. És el mateix raonament respecte a Déu.

Per això el pari de Pascal: «Parions qu'il existe!»

És clar. El que no s'ha de fer és donar gat per llebre! Els sistemes religiosos moltes vegades és el que fan. És a dir, que passen de la narració a l'explicació.

Quines són les diferències essencials entre aquests dos termes?

Una religió és sobretot una realitat narrativa, no una realitat explicativa. Walter Benjamin ja ho va explicar molt bé, en el seu famós treball *El narrador*. La diferència fonamental és que el qui explica alguna cosa està al marge dels qui l'escolten; és, per exemple, el cas del mestre: hi ha una distància emocional entre el que explica i els qui l'escolten. En canvi, allò que qualifica la narració és que hi ha una implicació entre el narrador i els qui l'escolten, perquè el narrador no es dedica a posar sobre la taula una qüestió objectiva, sinó que, d'alguna manera, a través d'allò que va narrat, també es va reflectint ell mateix; s'estableix una mena de circuit cordial entre el narrador i els qui l'escolten. L'explicació és unidireccional; en canvi, la narració és circular. El perill que tenen les religions és de convertir-se en explicacions, com també el perill dels llibres sagrats: agafar els primers capítols del Gènesi com si fos l'explicació de l'origen del món és un disbarat. El meu professor Ernst Bloch, que era un narrador nat, deia que molt sovint les narracions, en allò que deien, eren falses, però eren veritables en allò que volien dir. A causa de la crisi pedagògica, de la crisi gramatical, tot això no es transmet i hi ha



una mena de «desemparaulament». El resultat de tot això és la violència, que, tal com he dit abans, és el substitut de la manca de llenguatges.

Segons vós, un dels més greus problemes de la crisi que pateix la nostra societat occidental és provocat per la manca de confiança en les estructures d'acollida tradicionals encarregades de la transmissió dels valors més sòlids: la codescendència (família), la coresidència (societat), la cotranscendència (religió). Quina importància doneu a la mediació (mitjans), aquesta nova estructura d'acollida que heu incorporat a les clàssiques?

Aquí hi ha un problema que no se sol considerar i és que entenem per «valor». Per regla general, per valor s'entén una cosa substancial. Jo agafo el concepte de valor tal com l'entén Spinoza, un dels grans esperits europeus del segle XVII. Per Spinoza, el valor és una perspectiva. Un anunci de televisió que anuncia un perfum, una marca de cotxe, tot això són valors, són perspectives. En la nostra societat hi ha hagut una lluita entre valors: la marca A competeix amb la marca B. Davant d'aquesta situació, l'individu es veu obligat a decidir. I, per a decidir, ha de tenir «criteris». La manca de criteris crec que és el dèficit més important de les societats actuals. Això comença a l'escola, no ja a la primària, sinó fins i tot al jardí d'infància. S'ha de tenir criteris per a moure's en aquesta allau de valors, de

perspectives, sobretot en una societat en la qual la categoria «velocitat» té una importància extraordinària. La velocitat és «poder». Sempre ha estat així. La nostra societat no és ni pitjor ni millor que les altres. Els mitjans recolzen molt la seva eficàcia en la velocitat. Però, a més, tenen un paper molt important, perquè les altres tres estructures d'acollida han perdut credibilitat, no inspiren confiança; per tant, no generen perspectives per a elegir. La confiança és el ciment obligat de la vida humana. Si no hi ha confiança, no hi ha existència humana possible. La gent creu que les perspectives que ofereixen les estructures d'acollida clàssiques o són irrellevants o estan passades. En canvi, les perspectives que ofereixen els mitjans són tingudes en consideració, com per exemple les que ofereix el *star system*. La fractura de la confiança no significa que sigui una fractura global, és una fractura selectiva, i és que l'ésser humà no pot viure sense confiança. O, dit d'una altra manera, l'ésser humà no pot viure sense ídols. Actualment, es parla poc d'idolatria, però en realitat som idòlatres per naturalesa. Sempre tenim pretensions d'erigir alguna cosa, algú, una idea, el que sigui, en una finalitat última. Avui dia, qui són els promotors de la credulitat? Els qui inspiren confiança. I qui inspira confiança? Els mitjans. Jo no els demonitzo, però, és clar, els mitjans tenen una característica que no tenien les tres estructures d'acollida clàssiques: la provisionalitat. Això implica que els valors que preconitzen siguin efímers.

A què us referiu quan parleu de la condició ambigua de l'ésser humà?

De la manera que jo utilitzo el terme ambigüitat, no és ni en positiu ni en negatiu. Només vol dir una cosa molt senzilla, i és que l'ésser humà no té un trajecte traçat per endavant. Encara que siguem éssers condicionats, i això no s'ha de perdre de vista, no estem «absolutament» predeterminats. Només cal veure com gent que són a la presó, en la màxima captivitat continuen essent lliures. Quan dic que l'ésser humà és un ésser ambigu, vull dir només que essencialment no és ni bo ni dolent, és a dir, que no està predeterminat ni a la maldat ni a la bonesa. En cada situació ha de prendre posició. De fet, ho he comprovat per l'experiència personal: persones que se les qualificava de bones o de dolentes per les seves actuacions, en un moment determinat han desmentit aquella qualificació que apriorísticament se'ls donava. Jo crec que aquí és on hi ha el valor humà. No som màquines que estan determinades per endavant. Amb totes les limitacions, amb totes les ambigüitats possibles, som lliures.

No tenir un trajecte traçat per endavant, alhora que posa en evidència aquesta condició d'éssers lliures, pot ser a l'origen de l'angoixa existencial?

La vida se'ns presenta com una cosa opressiva; per això els éssers humans busquen antidòts contra aquesta opressió. El mite, els símbols, són antidòts provisionals. El poeta txec Rainer Maria Rilke, en la vuitena elegia de Duino, diu

que «nosaltres els humans, contínuament estem acomiadant-nos». Per a mi és una gran veritat. No tenim una estabilitat. El mateix viure ja és un trajecte, és un pas. I, és clar, això és generador d'angoixa i de malestar, sobretot en una societat com la nostra, en la qual els sistemes socials clàssics han fet fallida. Aleshores l'individu es troba molt més sol davant de la vida. No és perquè sí que les consultes de psiquiatres, psicòlegs, consellers matrimonials, tot aquest material «psico», han crescut d'una manera tan vertiginosa. És perquè la salut col·lectiva de la població és molt dèbil.

Quina part de responsabilitat tenen els polítics en aquesta manca de salut social?

Jo, aquí, faria un gran retret als polítics: no es preocupen per res de la salut col·lectiva de la població. L'ésser humà és alhora individual i social. Per tant, la salut col·lectiva, expressada, per exemple a través dels transports, la superfície dels habitatges, el gruix dels envans, la pol·lució, el soroll..., tot això són símptomes de la salut o de la manca de salut col·lectiva i incideixen en el conjunt de la població. A més, hem de tenir en compte que les societats modernes, a causa de la preponderància dels individualismes, sofreixen i han sofert una desafiliació impressionant. El

vincle social està completament malmès. No s'entén, des d'un punt de vista antropològic, que una societat amb un vint-i-tant per cent de desocupació no surti al carrer. Els antropòlegs urbans clàssics deien que quan una població arriba al deu per cent d'atur la gent es tira al carrer. Parlem d'autors que treballaven sobre les societats dels anys cinquanta, seixanta, setanta. Aquesta regla, que era més o menys comprobable, avui dia no val. Avui dia la gent no s'agrupa per classes socials, sinó per estils. És possible que un adolescent de la família A es trobi més a prop de l'adolescent de la família B que no pas dels seus propis pares o avis. Les societats actuals s'organitzen per estils de vida, de menjar, de vestir, de comportament... Això és un canvi antropològic molt fort.

On creieu que hem d'anar a buscar els nous valors ètics?

En la situació actual, els macrosistemes, tal com estan organitzats, no tenen cap possibilitat. Per tant, jo crec que són les petites associacions, el fet de trobar-se bé plegats amics, gent que tenen el mateix ideal..., tota aquesta quantitat de gent, per exemple, que està treballant al Ravall..., jo penso que és aquí on hi ha les espurnes d'una mena de reconciliació.



Casal dels Infants
acció social als barris

Recordes el dia que vas aprendre a cordar-te les sabates?

El dia a dia de molts infants i joves penja d'un fil

No deixis que el seu pas s'aturi.

Ajuda'ns

  

www.casaldelsinfants.org

"La Caixa" 2100-3001-62-2500027076 – Catalunya Caixa 2013-0087-16-0200448775