

Sobre la llibertat

Quatre cants
de cura i restricció

—*Maggie
Nelson*

Traducció de Maria-Arboç Terrades i Ricard Vela

Sobre la llibertat

SOBRE LA LLIBERTAT
QUATRE CANTS DE CURA I RESTRICCIÓ

MAGGIE NELSON

Traducció de
Maria-Arboç Terrades i Ricard Vela



Barcelona

Títol original: *On Freedom. Four songs of care and constraint*

© Maggie Nelson, 2021

Primera edició: setembre del 2022

© de la traducció: Maria-Arboç Terrades i Ricard Vela, 2022

© d'aquesta edició: L'Altra Editorial

Gran Via de les Corts Catalanes, 628, àtic 2a

08007 Barcelona

www.laltraeditorial.cat

Compost en Dante 11-12/14 per M. I. Maquetación, S. L.

Producció de l'ePub: booqlab

ISBN: 978-84-12572-48-3

Qualsevol forma de reproducció, distribució, comunicació pública o transformació d'aquesta obra requereix l'autorització prèvia i per escrit de L'Altra. Tots els drets reservats.

TAULA

INTRODUCCIÓ

1. Cant de l'art
2. Balada de l'optimisme sexual
3. Fuga de les drogues
4. Polissons al tren

EPÍLEG

AGRAÏMENTS

NOTES

OBRES CITADES

a l'Iggy

*per tot el que és i tot el que
serà*

LEVIATAN

La veritat també és nar-hi al darrere:
com la felicitat, i tampoc dura.

Fins i tot el vers comença a consumir-se
en l'àcid. Al darrere, tu al darrere;

s'aixeca un vent suau
que es mou en cercles, i és molt fred.

¿Com ho diríem?
En termes col·loquials:

Hem de parlar sens falta. Ja no estic segur de les paraules,
els engranatges del món. El que és inexplicable

és la «preponderància dels objectes». El cel s'encén
cada dia amb aquest predomini

i ens hem convertit en el present.

Hem de parlar sens falta. La por és
la por. Però ens abandonem els uns als altres.

INTRODUCCIÓ

ATURA'T AQUÍ SI VOLS PARLAR DE LLIBERTAT — UNA CRISI DE LA LLIBERTAT — EL NUS —
ENTRELLAÇAMENT/DISTANCIAMENT — LA LLIBERTAT ÉS MEVA I JO SÉ COM EM SENTO —
TREBALL PACIENT

ATURA'T AQUÍ SI VOLS PARLAR DE LLIBERTAT

Havia volgut escriure un llibre sobre la llibertat. Havia volgut escriure'l com a mínim des que el tema va aparèixer com un rerefons inesperat en un llibre meu sobre l'art i la crueltat. Pretenia escriure sobre la crueltat i em vaig trobar, per sorpresa meva, que la llibertat apareixia entre les esquerdes, llum i aire a la cel·la resclosida de la crueltat. Quan no vaig poder més de la crueltat vaig tirar immediatament cap a la llibertat. Vaig arrencar amb «What is Freedom?», de Hannah Arendt, i vaig començar a acumular piles.

Però al cap de no gaire em vaig desviar i vaig escriure un llibre sobre la cura. Alguna gent va pensar que el llibre sobre la cura també era un llibre sobre la llibertat. I era gratificant, perquè jo també ho sentia així. Durant un temps vaig pensar que ja no feia falta un llibre sobre la llibertat —potser no l'havia d'escriure jo, potser no l'havia d'escriure ningú. ¿Se us acut una paraula més empobrida, més imprecisa, més instrumentalitzada? «Abans la llibertat m'interessava, però ara m'interessa molt més l'amor», em va dir una amiga.¹ «La llibertat fa la sensació de ser un codi de guerra, una paraula corrompuda i buidada; un article d'exportació, una cosa que un patriarca pot *donar* o *rescindir*», va escriure una altra.² «És una paraula blanca», va dir una tercera.

Sovint hi estava d'acord. ¿No seria millor que m'ocupés d'un valor menys controvertit, més clarament noble i oportú, com el compromís, el suport mutu, la convivència, la resiliència, la sostenibilitat o el que Manolo Callahan ha anomenat la «cordialitat insubordinada»?³ «La teva llibertat m'està matant», diuen els cartells dels manifestants enmig d'una pandèmia; «La teva salut no és

més important que la meua llibertat», responen a crits unes altres persones sense mascareta.⁴

I tot i així no podia deixar-ho estar.

Part del problema és en la paraula mateixa, el significat de la qual no és en absolut ni evident ni compartit.⁵ De fet, funciona més aviat com la paraula Déu, en la mesura que, quan la fem servir, no acabem de saber mai del tot de què parlem exactament, o si parlem de la mateixa cosa. (¿Parlem de llibertat negativa? ¿De llibertat positiva? ¿De llibertat anarquista, de llibertat marxista? ¿De llibertat abolicionista? ¿De llibertat llibertària? ¿De la llibertat dels colons blancs? ¿De llibertat decolonial? ¿De llibertat neoliberal? ¿De llibertat zapatista? ¿De llibertat espiritual? Etcètera.) Cosa que ens porta a la famosa sentència de Ludwig Wittgenstein: «El significat d'una paraula és l'ús que se'n fa». Vaig pensar en aquest enunciat l'altre dia, quan, al campus de la meua universitat, vaig passar per davant d'una taula amb una pancarta que deia: «Atura't aquí si vols parlar de llibertat». «I tant que vull!», vaig pensar. O sigui que em vaig aturar i vaig preguntar al jove blanc, probablement un estudiant de grau, de quina mena de llibertat volia parlar. Em va mirar de dalt a baix i em va dir, a poc a poc, mig amenaçador mig insegur: «Doncs a veure, *de la llibertat normal de tota la vida*». I llavors em vaig adonar que venia xapes, i que estaven dividides en tres categories diferents: salvem els nonats, tombem els progressistes i dret a les armes.

Com demostra l'obra de Wittgenstein, el fet que el significat d'una paraula sigui l'ús que se'n fa no ha de ser motiu de paràlisi o de plany. Pot funcionar, en canvi, com una incitació a descobrir a quin joc del llenguatge s'està jugant. Aquest és l'enfocament que prenen les pàgines que segueixen, en les quals la «llibertat» funciona com un bitllet de tren reutilitzable, marcat o perforat per les estacions, les mans i els recipients diversos a través dels quals passa. (Prenc aquesta metàfora de Wayne Koestenbaum, que la va utilitzar una vegada per descriure «la manera com una paraula, o una sèrie de paraules, permuta» en l'obra de Gertrude Stein. «El significat de la paraula no és cosa teua», escriu Koestenbaum, «però el que sí que és cosa teua és cap on viatja aquesta paraula».) Perquè siguin quines siguin les confusions que provoqui parlar de llibertat, no difereixen en essència dels malentesos a què ens arisquem quan

parlem d'altres coses els uns amb els altres. I parlar els uns amb els altres és el que hem de fer, fins i tot, o especialment, si ja no estem, com George Oppen, «segurs de les paraules».

UNA CRISI DE LA LLIBERTAT

Si miro enrere, em sembla que la decisió de continuar treballant amb el terme té dos fonaments. El primer té a veure amb la frustració que em provoca de fa temps el fet que la dreta se l'hagi apropiat (com es fa evident amb la taula del noi). És un assalt que fa segles que dura: «Nosaltres serem lliures, vosaltres viureu subjugats» ha estat en funcionament des de la fundació del país. Però després dels anys seixanta —una època en la qual, com recorda l'historiador Robin D. G. Kelley a *Freedom Dreams*, «la llibertat era la meta que la nostra gent mirava d'aconseguir; alliberar era un verb, un gest, un desig, una exigència militant. “Per una terra lliure”, “Allibera la teva ment”, “Sud-àfrica lliure”, “Angola lliure”, “Allibereu Angela Davis”, “Allibereu en Huey” són els eslògans que recordo millor»— la dreta va redoblar els esforços. En unes quantes dècades neoliberals salvatges, la consigna de llibertat que encarnaven el Freedom Summer, les Freedom Schools, els Freedom Riders, el moviment d'alliberament de les dones i el moviment d'alliberament gai va ser superada per coses com ara l'American Freedom Party, *Capitalism and Freedom*, l'operació Llibertat Duradora, la llei de llibertat religiosa, l'Alliance Defending Freedom i tantes altres. Aquest gir ha fet que alguns filòsofs polítics (com Judith Butler) parlessin de la nostra època com a «postalliberadora» (tot i que, com apunta Fred Moten, «prealliberadora» seria igual de precís).⁶ En qualsevol cas, el debat sobre el punt en què ens trobem temporalment amb relació a la llibertat es pot entendre com un símptoma del que Wendy Brown ha anomenat una «crisi de la llibertat» creixent, en la qual «els poders antidemocràtics particulars del nostre temps» (que poden prosperar fins i tot en les presumptes democràcies) han produït subjectes —incloent-hi els que «treballen sota la bandera del progrés»— que semblen «desorientats respecte al valor de la llibertat», i que han permès que «el llenguatge de la resistència

[ocupés el terreny] abandonat per una pràctica més expansiva de la llibertat».⁷ Davant d'una crisi d'aquestes dimensions, continuar treballant amb el terme em semblava una manera de resistir-se a aquesta venda, d'avaluar les possibilitats que li quedaven o no a la paraula, de plantar cara.

El segon, que complica el primer, és que fa temps que la retòrica emancipadora del passat em desperta suspicàcies, especialment la que tracta l'alliberament com un esdeveniment únic o com un esdeveniment situat a l'horitzó. La nostàlgia per les nocions anteriors d'alliberament —moltes de les quals depenen fortament de mitologies de la revelació, canvis violents, masclisme revolucionari i del progrés teleològic— em sembla sovint inútil, o coses pitjors, davant de certs problemes actuals com ara l'escalfament global. Els «somis de llibertat» que conceben l'arribada de la llibertat com una mena de dia del Judici final (per exemple el «dia en què tots els fills de Déu (...) podran donar-se les mans i cantar les paraules de l'antic espiritual negre: “Lliures per fi, lliures per fi, oh Déu Totpoderós, per fi som lliures”» de què parlava Martin Luther King Jr.) poden jugar un paper decisiu ajudant-nos a imaginar els futurs que volem, però també poden induir-nos a pensar la llibertat com una fita del futur més que no com una pràctica present i inacabable, com una cosa que ja està passant. Cedir la llibertat a forces nocives és un error lamentable, però també ho és tancar els ulls i aferrar-se a maneres resclosides i desgastades d'entendre-la.

És per aquest motiu que la distinció que fa Michel Foucault entre alliberament (concebut com un acte momentani) i pràctiques de llibertat (concebudes com a recurrents) ha resultat tan important per mi; com per exemple quan diu: «L'alliberament obre el camí a noves relacions de poder, que s'han de controlar amb pràctiques de llibertat». Aquesta proposició m'agrada molt, i m'atreuria a dir que s'ha convertit en un principi rector d'aquest llibre. Segur que a algú li semblarà una tallada de rotllo brutal. («¿Relacions de poder? ¿Control? ¿La idea no era treure'ns tot això del damunt?»). Potser sí; però ves amb compte amb el que desitges.) Aquesta és la idea de Brown quan diu que l'autogovern «demana inventiva i un ús curós del poder més que no pas rebel·lió contra l'autoritat; és auster i esgotador, i no té pares». Jo crec que té raó, fins i tot si «auster, esgotador i sense pares» és una

consigna dura, especialment per aquells que ja se senten esgotats i desemparats. Però em sembla una visió més instructiva i factible que no esperar «la “gran nit” final de l’alliberament», com l’ha anomenat l’economista francès Frédéric Lordon: «L’hora de la veritat apocalíptica que anirà seguida de la irrupció sobtada i miraculosa d’una mena totalment diferent de relacions humanes i socials».

Lordon afirma que abandonar l’esperança d’aquesta gran nit pot ser «la millor manera de salvar la idea d’alliberament»; i jo hi estic bastant d’acord. Els moments d’alliberament —com per exemple les ruptures revolucionàries o les «experiències cimeres» personals— compten, i compten molt, en la mesura que ens recorden que les condicions que abans ens semblaven fixes no ho són i que creen oportunitats per alterar el curs de les coses, reduir el control i començar de nou. Però el que ocupa, si tenim sort, la major part de les nostres vides és la pràctica de la llibertat —és a dir: el matí de l’endemà, i el de l’endemà passat. Aquest llibre tracta d’aquest experiment inacabable.

EL NUS

«Sigui quina sigui la causa per la qual advoqueu, l’heu de vendre amb el llenguatge de la llibertat», va dir una vegada el congressista texà Dick Armey, fundador de FreedomWorks. Més enllà de la meua opinió sobre Dick Armey, quan vaig començar aquest projecte estava convençuda que als Estats Units la seva màxima estava condemnada a mantenir-se bastant inalterada. Però quan em vaig posar a escriure, la tardor del 2016, semblava que la màxima d’Armey s’ensorrava a marxés forçades. Després d’anys de *freedom fries*, Freedom’s Never Free i Freedom Caucus, semblava que la retòrica de la llibertat entrava momentàniament en retirada, i que un protoautoritarisme corria a prendre-li el lloc. Durant la campanya electoral em vaig passar més hores de les que estic disposada a admetre mirant com els seguidors virtuals de Trump s’empescaven nous termes d’afecte pel despotisme, com «el patriarca», «el Rei», «el Papa», «el Padrí», el «Pare Suprem» o el meu preferit, «Trump el Déu Emperador». No parlo només de la clientela d’8chan; després de les eleccions,

el Comitè Nacional Republicà va publicar un tuit en què pregonava «la bona nova d'un nou Rei», un indicati de tot el que vindria. Des de llavors, molts núvols de paraules ho han confirmat: la paraula «llibertat» gairebé no apareix a Trump-speak, excepte en la invocació cínica de la «llibertat d'expressió» utilitzada com un trol, o en l'espantosa repetició de la llibertat-com-a-impunitat («Quan ets una estrella pots fer el que et doni la gana»)⁸ fins i tot l'intent del govern de fer anomenar «gas lliure» el gas natural sonava més com una burla deliberadament escatològica que com una etiqueta ideològicament seriosa.

Al llarg dels anys següents, els quioscos dels aeroports van quedar inundats de títols com *How Democracies Die, Fascism: A Warning, Sobre la tirania, Surviving Autocracy* o *The Road to Unfreedom*. La sensació era que l'advertència de Wendy Brown d'«una desaparició existencial de la llibertat al món» es corroborava de cop, i també la seva preocupació que després de dècades de privilegiar la llibertat de mercat per sobre de les llibertats democràtiques hi pogués haver gent que deixés d'anhelar la llibertat de l'autogovern i desenvolupés un gust per la falta de llibertat —o fins i tot un desig de submissió. Aquestes inquietuds van fer que em vingués sovint a la memòria l'observació de James Baldwin a *La pròxima vegada el foc*: «He conegut molt poques persones que realment tinguessin ganes de ser lliures, i gairebé cap era americana. La llibertat és difícil de suportar».

En un clima com aquest, la idea d'escriure un llibre que intentés «reorientar-nos cap al valor veritable de la llibertat», o animar-nos, a mi i a altres, a unir-nos a les files de les poques persones que realment tenen ganes de ser lliures de Baldwin, era temptadora. Aquesta mena d'exhortacions acostumen a començar amb un discurs potent sobre què és o hauria de ser la llibertat, com passa a *The Hawthorn Archives: Letters from the Utopian Margins*, del sociòleg Avery F. Gordon, un recull que la sobrecoberta descriu com un «espai pròfug» per a la «consciència política dels esclaus fugitius, els desertors, els abolicionistes de presons, la gent del carrer i tota la resta de radicals», on Gordon afirma (parafraçant Toni Cade Bambara) que «La llibertat (...) no és el final de la història ni un objectiu esmunyedís i impossible d'abastar. No és un estat nació millor, per més disfressat de cooperativa que

vagi. No és un conjunt de normes ideal, independent de les persones que les fan o les segueixen. I definitivament no és el dret de posseir el capital econòmic, social, polític o cultural necessari per dominar els altres i fer negocis amb la seva felicitat en un mercat monopolista. La llibertat és el procés pel qual desenvolupem el costum d'incapacitar-nos per a la servitud».

Moltes d'aquestes arengues m'han commogut i instruït.⁹ Però per bé o per mal no són el meu estil. Les pàgines que segueixen no diagnostiquen una crisi de la llibertat i proposen com arreglar-la (o com arreglar-nos) ni se centren principalment en la llibertat política, sinó que s'enfronten a les complexitats de l'impuls de llibertat en quatre àmbits diferents —l'art, el sexe, les drogues i el clima— en els quals la convivència de llibertat, cura i restricció em sembla particularment espinosa i candent. Dins de cada àmbit em fixo especialment en les maneres com la llibertat apareix travada amb el que podríem anomenar l'absència de llibertat, i en com aquest nus produeix experiències superposades de coacció, control, possibilitat i submissió.

Com que acostumem a associar —generalment de manera encertada— la falta de llibertat amb la presència de circumstàncies opressives que podem i hem de treballar per canviar, és lògic que instintivament tractem aquest nus de la llibertat i la falta de llibertat com una font de perfídia i dolor. Per posar de manifest les maneres com la dominació es disfressa d'alliberament, ens sentim empesos a destriar els cordills del nus, amb l'esperança de salvar la part emancipadora. Això aflora de manera molt particular quan ens enfrontem al lligam entre esclavitud i llibertat en la història i el pensament occidentals —tant a les maneres com es van desenvolupar juntes i es van donar sentit l'una a l'altra com a les maneres com les persones blanques han utilitzat astutament el discurs de la llibertat per diferir-la, afeblir-la o negar-la als altres durant segles.¹⁰ Aquest enfocament també fa sentit quan pretenem desemascarar les ideologies econòmiques que relacionen la llibertat amb estar disposat a convertir-se en esclau del capital.¹¹

Però si ens permetem allunyar-nos —ni que sigui només una estoneta— de la tasca elitista de destapar i condemnar la dominació és possible que descobrim que aquest nus de la llibertat i la falta de llibertat no és només un pla d'acció dels règims de brutalitat passats i presents. És el punt en què la

sobirania i l'autoabandonament, la subjectivitat i la subordinació, l'autonomia i la dependència, la diversió i la necessitat, el deure i el rebuig, el món sobrenatural i el món sublunar es confonen —a vegades de forma extàtica, a vegades de forma catastròfica. És el que fa que ens desenganyem de la fantasia que les persones només es deixen, o que sobretot es deixen, per la coherència, la comprensibilitat, l'autonomia, la capacitat d'acció, el poder o fins i tot la supervivència. Una cosa tan desestabilitzadora ens pot semblar fantàstica, però també pot ser font d'inquietud, tristesa i destrucció. Això últim també forma part de l'impuls de llibertat. Si ens prenem el temps de desentrellar-lo és possible que en sortim menys atrapats pels mites i els eslògans de la llibertat, menys atordits i desanimats amb les seves paradoxes i més sensibles a les dificultats que ens posa.

ENTRELLAÇAMENT/DISTANCIAMENT

A *The Story of American Freedom*, l'historiador Eric Foner explica com la idea americana de llibertat s'ha estructurat llargament en oposicions binàries; a causa del paper fundacional de l'esclavitud i la seva vida pòstuma, la divisió entre llibertat negra i llibertat blanca ha sigut, durant els últims quatre-cents anys —i seguim sumant—, la principal d'aquestes oposicions.¹² En un assaig del 2018 sobre el músic Kanye West, Ta-Nehisi Coates exposa aquest binarisme cruament i descriu la «llibertat blanca» com una

llibertat sense conseqüències, una llibertat sense crítica, la llibertat de ser orgullós i ignorant; la llibertat d'aprofitar-se de les persones per després abandonar-les; una llibertat de Stand Your Ground, una llibertat sense responsabilitat, sense records difícils; un Monticello sense esclavitud, una llibertat confederada, la llibertat de John C. Calhoun, no la llibertat de Harriet Tubman, que demana que hi posis el coll; no la llibertat de Nat Turner, que demana que hi posis més que el coll; una llibertat de conqueridor, la llibertat d'aquells que s'han fet forts en l'antipatia o la indiferència cap als febles, la llibertat de boqueta de les xapes feministes, la llibertat dels tocaconys i els «te'm follaré diguis el que diguis, puta»; la llibertat de les guerres del petroli, de les guerres invisibles, la llibertat dels suburbis dibuixats amb línies vermelles, la llibertat blanca de Calabasas

—tot de coses que Coates contraposa a la «llibertat negra», que descriu com aquella que està construïda sobre un «nosaltres» en comptes d'un «jo», que «viu la història, les tradicions i la lluita no com una càrrega sinó com una

àncora en un món sumit en el caos» i que té la capacitat de tornar a empènyer la gent «cap a la comunitat (...), cap a Casa».

Aquest llibre dona per descomptat que la nostra existència sencera, incloent-hi les nostres llibertats i compulsions, està construïda sobre un «nosaltres» i no sobre un «jo», i que depenem els uns dels altres de la mateixa manera que depenem de forces no humanes que superen la nostra capacitat de comprensió i control. I això és així tant si advoquem per una noció del terme tipus «ningú serà lliure fins que tothom sigui lliure» (a la Fannie Lou Hamer) com per una variant tipus «no em trepitgis», fins i tot tenint en compte que aquesta última intenta aplicar una restricció. Perquè també posa de manifest que fins i tot la insistència més apassionada en la interdependència o l'entrellaçament ofereix només una descripció de la situació en què ens trobem; no ens diu com l'hem de viure. La pregunta no és si estem enxarxats, sinó com hem de negociar, patir i ballar amb aquest enxarxament.

A pesar de la utilitat i l'exactitud de les oposicions que fa Coates, cap al final del seu assaig queda clar —també a Coates, em penso— que una llibertat fonamentada en un «nosaltres» més que no en un «jo» està fragmentada en una col·lecció de complexitats, que són les complexitats sobre les quals versa aquest llibre. Reflexionant sobre la mort de Michael Jackson, per exemple, Coates escriu: «Generalment és més senzill triar el camí de l'autodestrucció quan no tens en compte a qui portes de bracet; és més fàcil morir begut al carrer si vius les penúries com una cosa pròpia i no de la família, dels amics o de la comunitat». Estar més atents al nostre entrellaçament pot dur-nos confort, però també ens pot confondre i fer mal; quan descobrim que el nostre benestar està directament relacionat amb el comportament dels altres, les ganes de qüestionar-los, controlar-los o canviar-los poden ser tan estèrils com fortes. Ser perfectament conscient de les maneres com les pròpies necessitats, desitjos i obsessions entren en conflicte amb les dels altres, o de com els fan mal —fins i tot a aquells a qui estimem més que cap altra cosa al món—, no desactiva la trampa necessàriament. L'addicció ho deixa terriblement clar, com veurem més endavant. Però l'addicció no és l'únic camp en què es posa de manifest aquesta situació delicada.

Hi ha persones que no troben refugi —que no poden trobar-ne, fins i tot— en llocs on altres creuen que sí que en podrien trobar, o que sí que haurien de trobar-ne; n’hi ha que renunciïn a ancorar-se i trien les línies de fuga; n’hi ha que rebutgen instintivament les normes morals que altres segueixen al peu de la lletra; n’hi ha que troben confort o consol —o que es veuen forçats a trobar-ne— en el nomadisme, en el vagabundisme còsmic, en identificacions imprevisibles o barroeres, en actes de desobediència il·legibles, en la vida sense sostre o en l’exili abans que en un lloc anomenat Casa. *Sobre la llibertat* es fixa especialment en aquests individus i aquestes aventures, perquè crec que no impliquen necessàriament l’acceptació d’ideologies pernicioses. Mirats sota una altra llum, potser apareixen com a manifestacions del nostre entrellaçament elemental més que no pas com a senyals del nostre distanciament insoluble (els termes són de Denise Ferreira da Silva, i surten de l’assaig «On Difference without Separability»). Per damunt de tot, aquest llibre investiga com podem formar una comunitat sense desfer-nos d’aquests individus, i sense oposar instintivament llibertat i obligació.

Oposar llibertat i obligació perpetua, com a mínim, dos problemes greus. El primer és estructural: tal com diu Brown a *States of Injury*, «Una llibertat que té la càrrega com a concepte i element contrari no pot, per necessitat, prescindir-ne; uns éssers lliures definits com a lliures de càrregues depenen, per existir, d’éssers que carreguin —la llibertat dels quals és, doncs, una nosa». El segon és afectiu, en el sentit que la crida a favor del compromís, el deure, el deute i les cures es pot transformar ràpidament en una mena de moralisme opressiu, més condicionat per la vergonya, la claudicació i la certesa de la pròpia rectitud moral en comparació amb els altres que per la comprensió o l’acceptació. (Penseu en l’eslògan exasperat que va començar a aparèixer en samarretes i murals durant el covid: «No sé com explicar-te que les altres persones t’haurien d’importar»; a mi em poden passar pel cap frases semblants deu cops al dia, però també m’adono que el sol fet que continguin un «tu» necessitat de les meves explicacions deu obstruir el mateix canvi que voldria que es produís.) En una entrevista que hi ha al final de *The Undercommons*, Stefano Harney parla d’aquest moralisme i intenta imaginar un camí diferent: «No es tracta de deixar de deure en l’àmbit econòmic, o de no deure res a la

teva mare: es tracta que la paraula “deure” desapareixeria i es convertiria en una altra cosa, en una paraula més generativa». Jo encara no sé què seria aquesta paraula, ni estic gaire segura que, si ho descobrís, sabés com viure-ho. Però sí que veig clar que aquest plantejament va en la bona direcció.

LA LLIBERTAT ÉS MEVA I JO SÉ COM EM SENTO

La sort va voler que el «What is Freedom?» d’Arendt fos un punt de partida fantàsticament pervers. En aquest assaig Arendt fa una llarga reflexió sobre la seva convicció que la «llibertat interior» és no tan sols irrellevant per a la llibertat política —la capacitat absolutament fonamental (per Arendt) d’actuar en l’esfera pública— sinó que de fet és el seu contrari. Com Nietzsche abans que ella, Arendt considerava que la llibertat interior era una quimera deplorable, un premi de consolació pels desvalguts. Segons explica, la idea va aparèixer ja a l’antiga Grècia, però no va esclatar amb força fins a l’arribada del cristianisme i la seva doctrina fonamental de la santedat dels submisos, que Nietzsche va descriure tan encertadament com a «moral d’esclaus». No hi ha «cap interès per la llibertat en tota la història de la gran filosofia que va dels presocràtics a Plotí, l’últim filòsof antic»; la llibertat apareix per primera vegada en sant Pau, i després en sant Agustí, en el marc dels relats de conversions religioses, unes experiències remarcables pel fet que produeixen una sensació interna d’alliberament a pesar de les circumstàncies materials opressives. L’aparició de la llibertat en el camp de la filosofia, diu Arendt, va ser resultat dels esforços de les persones perseguides o oprimides «per arribar a una formulació gràcies a la qual es pogués ser un esclau en aquest món sense deixar de ser lliure». Arendt es burla d’aquest oxímoron aparent, i dona per descomptat que no se’n pot treure res que valgui la pena. No veig per què no ho hauria de fer, creient, com creia, que «sense un àmbit públic garantit políticament no hi ha l’espai material necessari perquè pugui aparèixer la llibertat; l’espai necessari per estar segurs que la llibertat pot viure encara en el cor dels homes, en forma de desig o de voluntat o d’esperança o de delit. Però el cor humà, com tothom sap, és un lloc molt fosc, i, sigui el que sigui el que

passa en aquesta obscuritat, difícilment es pot dir que sigui un fet demostrable».

Passant comptes amb el neoliberalisme, Brown estira aquest argument i sosté que «la possibilitat de “sentir-se empoderat” sense estar-ho realment és un element de legitimitat important de la dimensió antidemocràtica del liberalisme». I s'entén: sentir-te lliure o empoderada, per exemple, mentre aboques tota la teva informació personal a un estat de vigilància corporativa; vas a tot drap amb un cotxe de gasolina que emet gasos que contribueixen a extingir la vida al planeta Terra; surts de farra durant el Pride deixant muntanyes de plàstics destructors d'oceans darrere teu; escrius un llibre sobre el fet de sentir-se lliure mentre uns racistes corruptes i geocides ens aboquen de cap a l'autocràcia i es carreguen la confiança col·lectiva; tot això poden semblar quimeres d'un titella. La qüestió és com admetre aquest grau d'imbricació sense acabar fent fetitxisme del descrèdit, la descontaminació o el fet de sentir-se malament. (Penseu, per exemple, en la sorprenent identificació entre sentir-se bé i treballar malament que acostumava a deixar anar als activistes, com si es tractés d'una obvietat inqüestionable, l'antic representant demòcrata Barney Frank: «Si estàs fortament compromès amb una qüestió i t'apuntes a algun grup per defensar-la i feu coses divertides i estimulants que eleven el teu sentit de la solidaritat amb els altres, pots estar gairebé del tot convençut que no estàs fent cap bé a la teva causa». No et preguntis com se suposa que hem de construir i habitar un món que sigui divertit i estimulants i ric amb un elevat sentit de la solidaritat amb els altres si no tenim cap experiència de com accedir a aquestes coses, o com gaudir-ne, mentre ho fem. Sentir-se malament és un requisit per fer néixer el món que volem, ¿ho captes?)¹³

Pel seu cantó, Baldwin entenia bé els perills de centrar-se en l'anomenada llibertat interior en detriment de guanyar poder polític i exercir-lo. Però també va advertir severament contra la possibilitat d'ignorar la primera per perseguir el segon. De fet, just després de dir que la llibertat és difícil de suportar, escriu: «Se'm pot retreure que parlo de la llibertat política en termes espirituals, però és que les institucions polítiques de qualsevol país estan sempre amenaçades i, de retruc, controlades per l'estat espiritual del país en qüestió».

«Estan sempre amenaçades i, de retruc, controlades per»: ¿què vol dir, això? Ni que fóssim enquestadors i ens hi esforcéssim no podríem quantificar o representar gràficament una relació com aquesta. No hi ha cap mesuració sòlida d'estats espirituals que passi la prova dels fets demostrables d'Arendt. Però si hi ha alguna cosa que hagi deixat clara l'era Trump, així com les campanyes de desinformació que la van fer néixer, és que «la política és sempre emocional».¹⁴ I somàtica: els nostres accessos libidinals se'ns escolen, són transformats en codi binari i ens tornen a caure al damunt en forma de guerra oberta a les xarxes socials, cosa que afecta el nostre estat emocional i somàtic quotidià, a banda dels resultats de les urnes. Persones que desenvolupen tremolors, hipertensió o refluxos gàstrics després de presenciar com les criatures són apartades dels seus pares a la frontera; una activista del moviment Black Lives Matter que plora la mort del seu germà a mans de la policia té un atac de cor induït per l'asma i mor als vint-i-set anys; onades de dolors crònics, maltractaments i autolesions a causa de la incapacitat del govern d'enfrontar-se a una pandèmia. Tenint en compte la convulsió general, la suposada obscuritat del cor humà no ens ha d'espantar, i no ens hem de deixar convèncer de separar-la amb nitidesa del que Arendt anomena la «realitat mundana».¹⁵

En comptes d'això, potser ens hauríem de demanar per què el projecte de *sentir-se bé* «s'ha considerat gairebé sempre una obscenitat, tant des del punt de vista dels que controlen el tinglado com des del punt de vista dels que s'hi oposen», en paraules de Moten.¹⁶ ¿Què té a veure «sentir-se bé» amb «sentir-se lliure»? ¿Quins efectes ha tingut la insistència —tan reconcentradament americana— que la llibertat porta al benestar, i que més llibertat porta a més benestar, en la manera com entenem (o vivim) tots dos termes?¹⁷ ¿Com ens ho podem fer per discernir —o qui té dret a discernir— quines maneres de «sentir-se lliure» o «sentir-se bé» són producte de la mala fe o la reproduïxen (la mala fe o el mateix pecat: i d'aquí l'evocació de l'obscenitat, que literalment fa referència a «trobar-se davant de la immundícia») i quines altres són enriquidores i transformadores? ¿Com podem parlar de sentir-nos lliures o sentir-nos bé sense oblidar, com ens recorda Nietzsche, que la voluntat de poder «fa sentir bé» algunes persones?¹⁸ ¿Què passa amb les sensacions

agradables que es deriven d'experiències d'opressió, d'obediència o de renúncia a la llibertat i amb les sensacions desagradables que es deriven de sentir que som independents, que ningú ens necessita o que acaparem la llibertat per nosaltres sols? ¿Què n'hem de fer, de la llibertat elèctrica, catastròfica, de «no tenir res a perdre», per a la qual la mort pot ser una asymptota o una solució? «La llibertat és meva i jo sé com em sento», cantava Nina Simone, en una cançó titulada —¿què volíeu?— «Feeling Good», em sento bé. ¿Qui soc jo, qui és ningú, per acusar-la de falsa consciència, per dictaminar que la seva manera de viure la llibertat no era potent, no tenia capacitat de transmissió, no tenia valor en ella mateixa i per ella mateixa? ¿Com es pot pretendre conèixer o jutjar l'esperit i l'abast d'aquesta transmissió si resulta que es dona a través del temps i és ingovernable i continua en marxa fins i tot mentre escric això?

A l'hora de barallar-me amb aquestes preguntes he pres com a guia les paraules de l'antropòleg David Graeber, que a *Possibilities* va escriure: «L'acció revolucionària no és un sacrifici, no passa per entregar-se inflexiblement al que faci falta per aconseguir un món de llibertat futur. És l'obstinació desafiant a actuar com si ja fóssim lliures». Les pàgines que segueixen destaquen personatges que actuen d'aquesta manera, perquè em sembla que la frontera entre actuar «com si» i «ser realment» és borrosa, si no il·lusòria. No em refio dels que es creuen capaços de fiscalitzar la diferència, ni tampoc dels que volen minimitzar o ocultar les maneres gràcies a les quals sentir-se lliure, sentir-se bé, sentir-se empoderada, sentir-se en comunió, sentir força pot ser literalment contagiós i pot tenir el poder d'enderrocar la quimera no només de la separació entre esferes sinó també de la nostra suposada individualitat.¹⁹

TREBALL PACIENT

Que el llibre sobre la llibertat que teniu a les mans acabés sent també un llibre sobre la cura no em va sorprendre gaire; no era el primer cop que explorava aquest teixit. El que em va sorprendre va ser que escriure sobre la llibertat, i,

fins a un cert punt, escriure sobre la cura, impliqués també escriure sobre el temps.

Escriure aquest llibre ha volgut molt de temps. O jo ho he viscut així, com a mínim. De tots els gèneres, sempre tinc la sensació que la crítica és el que vol més temps. Potser és per això que una vegada Foucault la va descriure com «un treball pacient que dona forma a la nostra urgència de llibertat». Em sembla una manera prou bona de dir-ho.

El treball pacient es diferencia dels moments d'alliberament o de les sensacions de llibertat passatgeres pel fet que *dura*. Com que dura, hi ha més temps i més espai per diferents vetes de sensacions que poden arribar a ser contradictòries, com ara l'avorriment i l'excitació, l'esperança i el desànim, el sentit i la falta de sentit, l'emancipació i l'opressió, sentir-se bé i sentir-se d'altres maneres. Aquests vaivens poden fer que sigui difícil identificar el treball pacient com una pràctica de llibertat en ella mateixa. «L'art és com tenir una llima d'ungles i estar tancada a la presó i intentar escapar-te», diu l'artista britànica Sarah Lucas; amb els anys, jo he acabat vivint l'escriptura d'una manera semblant. Això suposa un canvi: si no és que la memòria em traeix, quan era més jove «sentir-me lliure» escrivint estava sempre a l'ordre del dia, mentre que ara ho visc com una topada inevitable, constant, amb els límits, ja siguin d'articulació, resistència, temps, coneixement, concentració o intel·ligència. Les bones notícies són que aquestes dificultats o apories no determinen l'efecte que té sobre els altres el que fem. De fet, com més va més tinc la sensació que l'objectiu del treball pacient no és el nostre alliberament pròpiament dit sinó enfortir la nostra capacitat d'oferir-lo als altres, desvinculant-nos cada vegada més del resultat.

A l'altre extrem d'aquesta idea del treball pacient, o de la llibertat com una lluita política inacabable, hi ha el discurs budista de l'alliberament, que tracta la llibertat com a absolutament i immediatament accessible a través de les activitats més mundanes, com ara respirar. Escolteu, per exemple, el monjo budista vietnamita Thich Nhat Hanh parlant de com atènyer l'alliberament: «Quan agafar aire és l'únic objecte de la teva ment deixes anar tota la resta. Esdevens una persona lliure. Es pot ser lliure agafant aire. Es pot ser lliure d'aquí dos o tres segons. Deixes anar tota la pena i el penediment del passat.

Deixes anar tota la incertesa i la por del futur. Gaudeixes agafant aire; ets una persona lliure. És impossible mesurar el grau de llibertat d'algú que agafa aire amb atenció plena». No us demano que hi cregueu, ni dic que jo sigui capaç de viure-ho. Però estic oberta a la possibilitat. «Si no fos possible no et demanaria que ho fessis», va dir el Buda.

Sobre la llibertat no defensa que respirar amb atenció plena ens portarà equitat i justícia socials, o que revertirà el procés d'escalfament global del planeta. Però sí que planteja que si volem desfer-nos dels hàbits de paranoia, angoixa i vigilància que han acabat amenaçant i controlant fins i tot els més ben intencionats de nosaltres —hàbits que, quan ens hi entreguem ininterrompudament, determinen els possibles tant del nostre present com del nostre futur— necessitarem mètodes que ens permetin conèixer i experimentar que hi ha altres maneres possibles d'existir, no tan sols en no sé quin futur revolucionari que potser no arribarà mai, o en un passat idealitzat que segurament no ha existit o que hem perdut irreparablement, sinó ara i aquí. Això és el que està dient Graeber amb el seu «actuar com si ja fóssim lliures». I tot i que de vegades això equival a més cartells i més protestes (com en el cas de Graeber), també ens pot portar a conrear pràctiques més subtils que ens ajudin a tolerar millor la incertesa, i també les alegries i les penes dels nostres vincles indefugibles.

1. CANT DE L'ART

L'ESTÈTICA DE LES CURES — L'ESTÈTICA ORTOPÈDICA — REPARADOR, REMASTERITZAT —
PARAULES QUE FEREIXEN — POLIS AL CERVELL — ¿QUÈ N'HEM DE FER? — JO ME'N
CUIDO/JO NO PUC — TENIR POR DE FER EL QUE ELL TRÍ — LLIBERTAT I DIVERSIÓ — LA
CURA ESTÈTICA — FORÇÓS I ENTREGAT LLIUREMENT

L'ESTÈTICA DE LES CURES

Fa uns anys em van proposar de participar en una taula rodona en un museu per parlar de «l'estètica de les cures». La invitació deia això: «En un any [2016] marcat per un discurs polític que busca la divisió i per actes d'exclusió, el tema de les cures ha aflorat de nou, i amb força, en l'àmbit de la cultura. (...) ¿En què consistiria avui una estètica de les cures, entesa com una estructura profunda que pogués guiar la pràctica artística, tant a nivell formal com material? ¿De quina manera les idees sobre les cures —enteses també com una forma d'amor— transformen l'estètica de la protesta? ¿Com sobreviu, l'art? ¿Com podem tenir-ne cura, i com pot l'art tenir cura de nosaltres?».

Al final la taula rodona no es va fer, però la invitació em va fer pensar. En un món on hi ha tanta gent de qui ningú no té cura, tantes persones abocades amb agressivitat, fins i tot amb voluntat de càstig, a l'abandó, tantes persones forçades a tenir cura dels altres cada dia a costa d'elles mateixes o de les persones que estimen —un món, a sobre, en què el triomf general d'una cosa que de vegades anomenem «llibertat» per damunt (i en contra) d'una cosa que de vegades anomenem «cures» podria perfectament acabar sent responsable no tan sols de gran part del patiment del passat i del present sinó també de l'extinció de la vida planetària tal com la coneixem—, en un món com aquest, la necessitat de buscar i donar valor a les cures en tots els àmbits, art inclòs, fa sentit. Aquesta necessitat està relacionada amb la crida a favor d'una «política de les cures» —articulada en els entorns activistes des de fa temps—, que

Gregg Gonsalves i Amy Kapczynski defineixen com «un nou tipus de política (...) que parteix del compromís amb la satisfacció universal de les necessitats humanes, de donar poder als treballadors, les persones de color i la gent vulnerable i de rebutjar les respostes carceràries als problemes socials».¹ I també s'inspira i troba ressò en els treballs de la investigadora Christina Sharpe, que, juntament amb altres, ha imaginat les cures com una «manera de sentir —i de sentir en conseqüència, de sentir en companyia—, una manera d'ocupar-se dels que viuen i dels que es moren», i les ha vinculat específicament a la creació artística i la contemplació d'obres d'art.²

Tenint en compte fins a quin punt m'interessa tot això d'aquí sobre, ¿com és, em vaig demanar, que el meu primer impuls va ser entendre aquesta «estètica de les cures» com una cosa que anava més enllà de ser un principi generador per alguns artistes —*ecs*?

Donant-hi voltes em vaig adonar que, tot i que sempre he qüestionat l'art que aspira a posar en perill o intimidar els espectadors o els participants, mai m'he acostat a l'art buscant-hi atenció, o com a mínim no directament. De fet, moltes vegades he tingut la sensació que el fet que l'art no em tingui en compte és justament el que permet que jo sí que me'n preocupi. Hi ha art motivat per les cures que m'ha emocionat i estimulat, sens dubte, de la mateixa manera que a vegades jo mateixa he sentit que les cures em motivaven (fins i tot si aquesta motivació m'acostuma a despertar suspicàcies). Tal com diu l'artista Paul Chan: «El poder social compartit requereix el llenguatge de la política, cosa que vol dir, entre altres coses, que la gent necessita reforçar la seva identitat, donar respostes, (...) fer que passin coses, mentre que el meu art no és res més que la dispersió del poder. (...) O sigui que, en un cert sentit, el projecte polític i el projecte artístic de vegades estan en confrontació». Reconèixer i acceptar aquesta confrontació (quan es dona) no equival a aïllar l'estètica de la política. Té a veure amb permetre i ocupar-se de les diferències —entre sensibilitats, entre esferes, entre formes d'existència—, i amb deixar de banda l'exigència que l'estètica i la pràctica política s'emmirallin l'una en l'altra, o fins i tot que es corresponguin amigablement.³ Això és especialment determinant pel que fa al clam en favor de les cures, que

quan es tracta de l'art és una consigna política molt més difícil que podria semblar d'entrada.

Aquesta dificultat té a veure amb la condició de l'art com a tercera cosa entre persones, el sentit de la qual, com ha dit Jacques Rancière, «no posseeix ningú, però perdura per entremig [de l'artista i l'espectador], impossibilitant cap transmissió uniforme, cap identitat entre causa i efecte». Mentre que les cures es poden convertir fàcilment en una forma de paternalisme o de control quan el receptor no les viu com a tals (penseu en l'última vegada que algú va fer alguna cosa que vosaltres no volíeu o no us va agradar que fes «perquè es preocupa per tu»), el que caracteritza l'art és la indeterminació i la pluralitat de les trobades que genera, ja siguin entre l'obra i el creador, l'obra i el públic multiforme que l'acull o l'obra i el temps. La capacitat que té l'art de significar coses diferents per espectadors diferents —alguns dels quals poden no haver nascut encara, o fer anys i panys que són morts— dificultarà sempre els judicis que pretenen tenir la certesa del sentit d'una obra donada, o que afirmen que aquest sentit és evident o inamovible.

Aquesta indeterminació no ha impedit mai que els crítics i els comissaris d'exposicions (i els organitzadors de taules rodones) participessin en l'esport mil·lenari de dotar un concepte filosòfic, polític o ètic d'una valència positiva (o d'una de negativa, com en el cas de l'«art degenerat» de Hitler) per córrer després a posar l'art sota el seu signe. Tant els crítics progressistes com els conservadors (a falta de termes millors) juguen a aquest joc, en la mesura que s'adhereixen sovint a la premissa que l'art té una funció moral, com ara «ensenyar-nos a viure», o «estimular els vincles», o subratllar una altra qualitat (sigui la «cura», la «col·lectivitat», la «bellesa», l'«honor», la «subversió», la «sociabilitat» o l'«esbojarrament»). En els cercles literaris, la filòsofa Martha Nussbaum és famosa per l'afirmació «llegir novel·les ens pot fer millors persones» (han de ser les novel·les adequades, esclar: Henry James, el mestre de les relacions, endavant!; Samuel Beckett, el solipsista, ni de broma); molts crítics han passat la poesia pel mateix sedàs, com Juliana Spahr, que afirma, a *Everybody's Autonomy*, que «quan abordem la qüestió central de la crítica literària, de quina manera les obres afecten les persones, hauríem d'apreciar aquelles que estimulen els vincles». Però ¿com podem decidir quines obres

«estimulen els vincles» i quines no quan l'única cosa que fa l'art (fins i tot el de Beckett!) és transmetre un senyal, proposar una comunicació, que no queda en cap cas invalidada ontològicament com a forma de transmissió si conté elements misantròpics, tèrbols o antisocials?

Aquest moralisme de fons és potser un dels motius pels quals la teorització abstracta sobre art pot prendre un caire una mica incòmode quan xoca amb les obres i els artistes reals, que sovint prefereixen que el camp de joc estigui menys codificat o esterilitzat. Aquí teniu, per exemple, la pintora Amy Sillman parlant d'una xerrada de Franco Berardi:

No fa gaire vaig assistir a una xerrada de Franco «Bifo» Berardi sobre el fet de no treballar (una cosa que, quan sí que t'agrada «treballar» al teu taller, la veritat és que no fa gaire sentit). Cap al final va fer una distinció entre el treball i l'art, dient que fer art és fer una cosa bonica, valuosa, eròtica, empàtica, i, com passa sempre que algú utilitza aquest llenguatge per descriure el que fem, em van entrar ganes de vomitar. No ens dediquem a produir bèsties sexis. Digue'n libido, en tot cas, no sensualitat; però és que volem un art que tingui també altres estímuls: la lletjor, la destrucció, l'odi, la lluita. Punk sembla el terme que més s'acosta a descriure'l, però ¿què podria ser menys punk que quedar-se fins tard al taller intentant «millorar» una pintura a l'oli? És tan seriós, tan tendre —la bata posada i la llengua entre les dents, el pinzell a punt, esforçant-nos-hi tant com podem—; semblen sortits d'una pel·lícula de Jerry Lewis. ¿Què és el que fem, doncs? Segueixo sense saber-ho explicar de cap altra manera: busquem aquesta cosa fràgil anomenada incomoditat. No és un treball alienat, no és cap luxe; és una necessitat, una manera de remoure el món, igual que el nostre sistema digestiu remou el menjar.

Les ganes de vomitar de Sillman són anàlogues al meu «ecs»; són dues reaccions viscerals, dos esforços visiblement puerils de repel·lir la voluntat persistent dels crítics de convertir una activitat corporal, obsessiva, potencialment colpidora, èticament complexa i agonística en una cosa «bonica, valuosa, sensual i empàtica». Tots dos s'aferren a la creació artística com a activitat metabòlica, com a «manera de remoure el món», més que com a una cosa que necessita ser defensada, transmutada en una altra o, si això falla, que es demostrï que és socialment valuosa. Val la pena fixar-se també en el fet que la versió de «cuidar-se de l'art» de Sillman convoca la simple imatge de l'artista al seu estudi intentant millorar una pintura a l'oli: cuidar-se de l'art, en el cas de la majoria d'artistes, sovint vol dir aconseguir el temps, l'espai, l'habilitat i la determinació necessàries per fer la millor cosa possible, sigui el que sigui el que això vulgui dir per cadascú. Per les persones que continuen estant desproporcionadament ocupades cuidant els altres —i, per regla

general, aquestes persones encara són les dones—, aquesta cura també pot passar per trobar la manera de postergar o descarregar el pes que suposa ocupar-se dels altres durant prou estona per poder estar-se a l'estudi amb la bata posada i el pinzell a punt.

Quan escric sobre art intento tenir presents aquestes ganes de vomitar. Intento fer plantejaments que no siguin moralitzants ni facin venir basques, sabent que tothom té les seves obsessions (les meves deuen ser la «receptivitat», els «matisos», el «context» i la «indeterminació»). Intento tenir present el cos de l'artista —què sent, què vol, què es veu empès a provar— sense perdre de vista que el fracàs —estètic o de la mena que sigui — és part integral i inevitable del procés. Intento mantenir viva aquella pregunta tan senzilla que es fa Sontag a *Against Interpretation*: «¿Com seria una crítica que estigués al servei de l'obra d'art en comptes d'usurpar-li el lloc?». Perquè no es tracta només de com escriure bona crítica o de com mantenir la crítica al lloc que sembla que li correspon (és a dir, subordinada a l'art genial que la suscita). És també una qüestió ètica, en la mesura que la pregunta de Sontag ens recorda que el món no existeix per engrandir o exemplificar els nostres gustos, els nostres valors o les nostres predileccions preexistents: el món existeix i prou. Ni ens ha d'agradar tot el que el compon ni hem d'estar-nos sense dir res a pesar de la nostra insatisfacció. Però hi ha una diferència entre acostar-nos a l'art amb l'esperança que reïfiqui una creença o un valor que ja teníem —i enfadar-nos o sentir-nos dolguts si no ho fa— i acostar-nos a l'art per veure què fa, què s'hi cou, tractant-lo com un lloc on podem rebre «les notícies reals i anòmales de com se senten i com pensen les persones que ens envolten», com va dir Eileen Myles una vegada.

L'ESTÈTICA ORTOPÈDICA

Per aquí anaven els trets d'un llibre que vaig publicar el 2011, *The Art of Cruelty*. Hi estudiava l'herència de la reivindicació d'algunes avantguardes de principis del vint dels efectes saludables de representar (o, més rarament, de recrear) la crueltat, la violència i la commoció. Em mirava aquesta

reivindicació amb escepticisme, però també evitava de totes totes fer proclames generals sobre les conseqüències de les representacions de la brutalitat. Per contra, defensava la importància de fixar-se en el context i en la indeterminació causada pel temps, que transforma el sentit i el públic de les obres d'art i —no cal dir-ho— els sentiments que provoquen. Vaig intentar dramatitzar aquest argument fent una narració de les meves pròpies expedicions a àrees turbulentes de l'art del segle xx, amb l'esperança de plasmar, d'aquesta manera, una certa actitud receptiva i curiosa, però també la llibertat feliç de saber que podia apartar-me'n quan ho cregués convenient (una situació més pròpia de l'art que de la vida; com ens recorda Sontag sobre aquesta última a *Davant el dolor dels altres*, «No hi haurà una ecologia de les imatges. No apareixerà cap Comitè Protector a racionar l'horror. (...) I els horrors no disminuiran tots sols»). Mantenia una posició crítica amb el que el crític Grant Kester ha anomenat l'«estètica ortopèdica» —la convicció avantguardista que tenim alguna mena de tara que només es pot solucionar amb una intervenció artística—, tot i que a la vegada admetia que aquesta convicció atia gran part de l'art que m'atrau. Però en la mesura que tenir expectatives fortes de com haurien de sentir-se els altres, o de com els hauria de fer sentir una obra determinada, no acostuma a ser una bona fórmula per l'autonomia i l'alliberament, vaig agafar com a guia infatigable l'enunciat de Rancière: «L'art és art emancipat i emancipador quan (...) deixa de voler emancipar-nos a nosaltres».

El llibre es va publicar fa tot just deu anys, però sembla que convindria actualitzar-ne els arguments ara que els debats del segle xx sobre els mèrits d'*épater la bourgeoisie* fa temps que han quedat desplaçats pel debat sobre quan i com s'ha de «cridar l'atenció» i «exigir responsabilitats» sobre certes transgressions en el camp de l'art, amb el cop d'efecte afegit que la presumpta esquerra ara queda sovint col·locada —encertadament o no— en la posició repressiva i punitivista, mentre que la policia de la moral dretana sembla de cop (hipòcritament i selectivament, i fins i tot sàdicament) encantada amb la desinhibició, la il·legalitat, la disbauxa i «la llibertat i la diversió» (vegeu si no l'antic advocat del grup neofeixista Proud Boys — que actualment té prohibit exercir—, que diu que el grup defensa «l'amor a la pàtria, la limitació del poder