

ALGUNS ASPECTES SOCIOLÒGICS
DE LA PRIVACITAT.

TESI DE DOCTORAT

LLUIS FLAQUER I VILARDEBÒ

FACULTAT DE DRET

UNIVERSITAT AUTÒNOMA

BARCELONA, SETEMBRE DE 1981

Í N D E X . G E N E R A L

INTRODUCCIÓ	4
NOTES A LA INTRODUCCIÓ	13
CAPÍTOL 1: PRIVACITAT I TEORIA SOCIAL	14
- Simmel: la dialèctica de l'ocultació com a font de la vida social	23
- Goffman: la santedat del jo	31
- Habermas: el principi de la publicitat i la societat burgesa.	44
- Sennett: narcisisme i <i>Gemeinschaft</i> destructiva	58
NOTES AL CAPÍTOL 1	72
CAPÍTOL 2: QÜESTIONS DE MÈTODE	77
- Els tipus ideals weberians	80
- Les tipologies polars	84
- Canvi, evolució i polaritat social	97
NOTES AL CAPÍTOL 2	102
CAPÍTOL 3: EL CONCEPTE DE PRIVACITAT	104
1. L'etimologia de públic i privat	106
2. Les definicions de diccionari	109
3. Definicions de privacitat	110
3.1. Les definicions jurídiques	111
3.2. Les definicions objectives	112
3.3. Les definicions subjectives	113
3.4. La privacitat com a relació	115
4. A la recerca d'una definició formal	120
5. Distinció entre privacitat i altres conceptes afins	124
5.1. El sentiment privat	128
NOTES AL CAPÍTOL 3	131
CAPÍTOL 4: L'ESTRUCTURA SOCIAL DE LA PRIVACITAT. I: ELS FACTORS ESTRUCTURALS	133
1. Les explicacions idealistes: Arendt i Lukes	135
2. Una explicació en termes d'orientació de valors	136

3. Una explicació personalista: Schwartz	138
3.1. Les funcions horitzontals de la privacitat: la preservació del grup	138
3.2. Les funcions verticals de la privacitat: el manteniment de les divisions de <i>status</i>	139
3.3. Les funcions de la privacitat com a possibilitat de desviació	140
4. La nostra teoria: els factors ecològics	144
4.1. Populositat i anonimat	145
4.2. L'estrany com a desconegut i com a foraster	150
4.3. Urbanitat, ruralitat i privacitat	154
5. La divisió del treball	157
NOTES AL CAPÍTOL 4	170
CAPÍTOL 5: L'ESTRUCTURA SOCIAL DE LA PRIVACITAT. II: ELS FACTORS CULTURALS	172
- La introversió d'interessos dins la llar	177
- L'extraversió d'interessos fora de la comunitat	198
NOTES AL CAPÍTOL 5	206
CAPÍTOL 6: VERS UNA SOCIETAT PRIVATITZADA	208
- Religió i secularització	221
- Família, sexe i privatització	232
NOTES AL CAPÍTOL 6	241
CAPÍTOL 7: ALIENACIÓ, ANOMIA I CONTROL SOCIAL	243
- Privacitat i alienació	245
- Societat privatitzada i anomia	253
- Esfera privada i regulació social	259
- Pluralisme normatiu privat i estructura social	266
NOTES AL CAPÍTOL 7	269
CAPÍTOL 8: PRIVACITAT I LLIBERTAT	270
NOTES AL CAPÍTOL 8	278
BIBLIOGRAFIA	279

INTRODUCCIÓ

"Arreu [un moviment fonamental] va reforçar la vida privada en detriment de les relacions de veïnatge, de les amistats i dels contactes tradicionals. La història de les maneres modernes pot reduir-se en part a aquest llarg esforç per deslligar-se dels altres, de fugir d'una societat la pressió de la qual havia esdevingut intolerable"¹.

L'objectiu d'aquest estudi és d'explorar alguns aspectes de la vida privada que trobem en la societat moderna. L'existència d'una esfera privada, perfectament delimitada respecte a l'esfera pública, i reconeguda com a tal pels membres de la societat, és un fet relativament recent. Els clàssics de la sociologia han estudiat els processos d'individualització², l'augment de l'autonomia personal³, el declivi dels lligams comunitaris⁴, però cap d'ells no ha analitzat la societat moderna en funció de l'aparició i la consolidació d'una zona de vida privada clarament acotada.

Un autor contemporani menciona explícitament que "tanto las nociones de vida privada y privacidad (privacy) como las de individuo o individualismo surgen solamente bajo condiciones, por lo menos incipientes, de modernidad"⁵.

Malauradament, ni aquest autor ni d'altres sociòlegs, desenvolupen de forma sistemàtica aquesta idea i estudien les condicions que fan possible l'aparició

de la vida privada a la societat moderna. La bibliografia sobre el tema és escadussera, potser amb l'excepció de l'obra de Richard Sennett, que s'hi està interessant des d'uns anys ençà. En la literatura periodística, històrica, i en les ciències socials en general, tothom parla de públic i privat, però sense cap mena de rigor i, encara menys, sense construir un model conceptual que aclareixi la noció de privacitat i una teoria que n'expliqui la seva aparició i evolució. Hom parla, per exemple, d'escola pública i privada, de propietat privada dels mitjans de producció, de publicitat, del dret a la intimitat, de l'opinió pública, de la privatització dels espais, de la vida privada dels personatges públics, de la intrusió dins l'esfera privada dels individus, només per citar algunes qüestions d'actualitat, però sense cap mena de precisió ni visió global. Mentre que els sociòlegs i antropòlegs estudien o han estudiat temes relacionats amb la dicotomia públic/privat, com ara les relacions personals i impersonals, les societats *folk* i les urbanes, els grups primaris i secundaris, la distinció entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, han negligit gairebé totalment el tema que ens interessa.

Tanmateix, la qüestió de la privacitat és un problema candent avui dia, que ben bé mereix una conceptualització i una teorització profundes.

D'una banda, a Catalunya, i encara amb més raó a la resta d'Espanya, s'ha produït un intens procés d'industrialització en els últims vint-i-cinc anys que ha alterat profundament les estructures tradicionals. Aquest procés no és acabat en absolut i les mutacions són encara constants. Per equiparar-nos al nivell de modernitza-

ció assolit als Estats del nord d'Europa encara ens manca un bon tros. Així mateix les diferències existents entre les zones urbanes i rurals i les regions industrials i agràries encara són notables. El dret a la privacitat que hom ha aconseguit a les grans ciutats dista encara molt d'ésser assolit als petits pobles on encara impera la xafarderia i l'avaluació moral de les persones en termes de les normes comunitàries. Precisament la idea d'emprendre aquest estudi se'm va acudir quan sovintejava les meves estades en un petit poble de la Garrotxa amb els meus estudis de postgraduat en una universitat anglesa. És així com vaig poder contrastar les respectives esferes de privacitat i la natura del control social en aquelles dues societats. Una proporció de joves provinents de comarques del Principat que per motius d'estudis o treball han de residir a Barcelona o a una gran ciutat manifesten la diferència de graus de llibertat que hom gaudeix en els seus pobles d'origen i a la gran capital. Sense potser parlar de privacitat, en definitiva, palesen la possibilitat d'una vida privada existent a les grans ciutats i metròpolis, que, en els seus pobles i viles, degut als controls familiars i comunitaris en general, és irrealitzable.

community
study?

enquesta?

D'altra banda, i fora del context peninsular, a tot el món es va fent palesa una preocupació creixent per la invasió per part de l'Estat i altres agències burocràtiques de la vida privada dels individus, que, fins fa uns anys, havia constituït un dels puntals de les llibertats del món lliure. És als Estats Units, país de punta en tots els aspectes de la tecnologia, i als països anglosaxons en general, on les inquietuds en aquest aspecte s'han manifestat més àmpliament. Sobretot des de

l'escàndol Watergate han proliferat les pel·lícules i *best-sellers* sensacionalistes sobre interceptació de línies telefòniques, aparells d'escolta a distància, acumulació d'informacions personals i íntimes mitjançant els bancs de dades de les computadores i les xarxes de teleprocés, etc. Però tota aquesta literatura popular no fa més que reflectir un malestar profund sobre les intrusions de la privacitat que ha tingut una traducció seriosa en el camp de la literatura jurídica. Des de principis dels anys seixanta han florit innumbrables publicacions sobre la defensa del dret a la privacitat i el govern ha encomanat nombrosos informes⁶.

Al nostre país, encara que de forma tardana, aquest moviment està tenint també un cert eco. La constitució de 1978 reconeix d'una forma explícita el dret a la intimitat familiar i aquest principi constitucional ja s'està traduint en lleis penals. Sembla com si, ara que sembla acabar-se la prosperitat dels anys seixanta, la societat de consum es posa en qüestió i hom parla de models alternatius de societat, els aspectes qualitatius i personals estiguessin acaparant més l'interès que els aspectes purament consumistes i quantitatius. L'estudi de les relacions de privacitat en el món modern, a més, ens ajuda a comprendre quines són les bases que suporten l'ordre social en una societat capitalista i contribueix a escatir quina és la naturalesa del control social vigent en una societat industrialitzada. Ens permet d'anar més enllà del vell clixé de la "família com a corretja transmissora de la ideologia de la societat establerta" i esbrinar quins són els mecanismes a través dels quals es produeix aquesta reproducció. És evident que l'acceptació del valor de la privacitat ha comportat

canvis notables pel que fa als sistemes de control social i de socialització, sobretot si els contrastem amb els de les societats tradicionals -preindustrials i primitives-.

La ideologia de la privacitat és concomitant -o s'ha vist reforçada- per la difusió dels mitjans de comunicació de massa -especialment la ràdio i la televisió- que ens entretenen a casa, sense necessitat de conrear altres formes de sociabilitat. Així, no és estrany que alguns autors hagin pogut referir-se a l'aïllament i la solitud com a fenòmens típics de la societat capitalista⁷, mentre que d'altres hagin arribat fins i tot a parlar de la "tirania de la intimitat"⁸. El problema de l'aïllament i la solitud està connectat amb el trencament dels grups intermedis que constituïen les societats tradicionals, amb la dissolució de la comunitat i en general amb el que alguns autors han anomenat la teoria de la societat massa⁹.

El refugi de cadascú en la intimitat de la seva llar pot provocar, com ja va assenyalar encertadament Tocqueville ja fa gairebé un segle i mig, una certa indiferència per la cosa pública¹⁰. D'acord amb aquesta concepció, potser hom podria atribuir, en part, tant la despolitització imperant sota la Dictadura franquista com el desencís tant bescantat actualment, a l'augment de la privatització deguda a l'onada d'industrialització que hem conegut en els últims anys. Per últim, el fenomen de la privacitat està íntimament lligat amb l'esfera de llibertat dels individus. Malgrat els aspectes negatius que acabo d'enumerar, és indubtable que la privacitat, segons S. Lukes¹¹, és un dels components essencials

de l'individualisme, que històricament ha aparegut íntimament vinculat amb el liberalisme occidental. Aquesta és una qüestió que penso tractar més endavant obrint un debat amb les posicions mantingudes per R. Sennett.

Les perspectives obertes pel tema de la privacitat són tan àmplies que podrien ésser objecte de vàries tesis. És per això que malauradament hauré de limitar-me i deixar de banda molts d'aquests temes de roent actualitat.

Els objectius generals d'aquesta investigació seran, doncs, estudiar l'evolució del concepte de privacitat des dels inicis de la Revolució Industrial fins a la societat actual. En aquest estudi sostindré que hom pot copsar clarament una tendència en aquesta evolució, tendència que es concreta en l'ampliació de l'esfera privada dels individus, i que jo anomeno procés de privatització. Per a poder analitzar a fons l'abast i el contingut d'aquest procés de privatització, caldrà definir d'una manera precisa i acurada el concepte de privacitat, tractant de diferenciar clarament el públic del privat, que construiré com una tipologia dicotòmica.

El procés de privatització comporta els seus aspectes positius, com és ara la diversificació de rols sexuals, la tolerància religiosa, el pluralisme polític i l'ampliació de l'esfera de llibertat. Però així mateix, ja veurem que la privatització implica una sèrie de servituds. En primer lloc, una mena de desorientació normativa davant la tria d'estils de vida i de patrons de comportament que jo anomeno l'anomia privada. En segon lloc, un trencament de les relacions socials, una separació i un aïllament dels homes i una pregonada solitud,

que sumats a la segmentació de la personalitat humana i l'escisió de l'home en diverses esferes, constitueixen el que hom coneix des de Marx per l'alienació social.

En el primer capítol, doncs, faré un plantejament general de la qüestió de la privacitat i parlaré d'alguns autors que han tractat del tema. En el segon, presentaré els problemes metodològics que implica aquest estudi, insistint en la noció de tipus ideal i de tipologies polars. El capítol tercer estarà consagrat a l'elaboració d'una definició del concepte de privacitat que ens serveixi per a classificar alguns punts foscos que trobem en la utilització d'aquesta noció per part d'alguns autors no gens acurats. Naturalment, abans de donar la nostra definició, haurem de passar revista a totes les definicions en ús i fer-ne una crítica. Així mateix tractarem de definir alguns conceptes afins al de privacitat tals com intimitat, reserva, etc., que molts confonen amb aquesta, per tal de diferenciar-los i relacionar-los amb ella.

Els capítols 4 i 5 -nucli de la tesi- estaran dedicats a la formulació d'una teoria que intenti d'explicar el sorgiment de la privacitat en la societat industrial moderna. Després d'analitzar els factors socials que permeten aquesta possibilitat, veurem que cal el concurs d'altres condicions perquè la privacitat esdevingui un valor plenament acceptat.

El capítol 6 serà un intent d'estudiar el procés de privatització que es palesa en la societat moderna. Per tal d'escatir aquest procés, ens centrarem particularment en dues àrees clau de l'esfera privada: la religió i la família. Veurem que la noció de privacitat

és una bona eina per a definir i comprendre el procés de secularització, d'una banda, i que també és molt útil a l'hora d'interpretar fenòmens com el divorci, les relacions prematrimonials i la moral sexual actual, de l'altra.

El capítol 7 serà una incursió en els problemes abans esmentats de l'anomia privada i l'alienació social, mentre que el darrer perquirirà les possibilitats de llibertat en una estructura social caracteritzada per la privacitat. Altrament dit, el capítol 8 serà una temptativa de plantejament dels greus problemes que comporta la tensió permanent entre la *Gemeinschaft* i la privacitat.

NOTES A LA INTRODUCCIÓ.

1. Ariès (1973), 393-394. Les citacions textuais en català i en castellà es fan en les respectives llengües. Quan són d'altres idiomes les hem traduïdes generalment al català.
2. Simmel (1977), especialment el capítol 6: "El cruce de los círculos sociales", 425-478, i el capítol 10: "La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad", 741-808 (vol. 2).
3. Durkheim (1967), *passím*, especialment el capítol 5.
4. Tönnies (1979), *passím*.
5. Giner (1974), 91.
6. Entre les publicacions més rellevants sobre la privacitat dels últims anys aparegudes als països anglosaxons, cal destacar sobretot les següents: Smith (1979), Ernst & Schwartz (1968), Miller (1971), Norman & James (1973), Shils (1965) (1966) (1967), Young (ed.) (1978), Westin (1967), Jones (1974).
7. Halmos (1952), Slater (1978), Zaretsky (1978).
8. Sennett (1978), 417 i ss.
9. Un dels estudis més recents sobre la teoria de la societat massiva és Giner (1979 a), el qual mostra que aquesta concepció del món poua moltes de les seves idees del pensament conservador.
10. Tocqueville (1963), 270 i ss.
11. Lukes (1975), 77-85.

PRIVACITAT I TEORIA SOCIAL

Joaquim Ruyra, en *La parada*¹, conta una rondalla que pot ésser força il·lustrativa per al tema que vaig a encetar. En "El malcontent", un pagès de l'Empordà, de nom Jeroni Baltrons, després d'haver perdut una partida de diners com a conseqüència d'una fallida fraudulenta d'un negociant, troba Sant Jaume disfressat de pelegrí, mentre va caminant pel bosc proferint flastomies. En Jeroni denuncia al romeu les misèries terrenals i li declara que el món aniria molt millor si tothom pogués conèixer els pensaments dels altres: "Si els homes no poguessin amagar els seus pensaments, si se'ls hi veiessin nedar a dintre els ulls com els peixets de colors dins un anap de cristall, aquestes coses no passarien. Ni el negociant no m'hauria estafat, ni la muller m'hauria encobert certes marranades que sospito, ni cap intriga podria reeixir". El sant home, volent donar una bona lliçó a en Jeroni, li concedeix la gràcia de satisfer els seus desigs. En Jeroni, arribat a Figueres, comença a descobrir un món nou en poder llegir els més íntims secrets de l'ànima de les persones amb les quals es creuava. Persones externament respectables resulten no ésser-ho tant o gens ni mica quan en Jeroni els fita amb la seva mirada penetrant. "Va acabar per enfastijar-se: s'estomagava, se li revoltava el cor. Però quan la cosa se li féu més indigesta fou en adonant-se, pel gest d'enuig i de displicència dels transednts, que, així com ell els llucava de dintre, ells també el tralllaven". "Va sentir-se nu davant de tothom; pitjor que nu; sabia

que les nueses que ensenyava eren deformitats", ja que "moltes de les llordeses que descobria dins els altres no eren sinó reflexos de les que ell duia dintre seu". A partir d'aquest moment, totes les desgràcies del món comencen a ploure damunt en Jeroni. No gosa tornar a Mas Baltrons per por que no el preguin per boig. Esperonat per la gana, entra en un hostal d'on, tot i ésser un catu de malfactors, n'ha de sortir corrents i malparat perquè aquests hi consideren indigna la seva presència. Carregat de nafres cerca un lloc per a dormir on no hi hagués ningú, perquè en Jeroni tenia horror a la companyia. Després de passar la nit en un petit santuari abandonat, en Jeroni es topa amb un mendicant espellifat, el qual, en llegir la seva ànima, fugí espavorit deixant el seu sarró. És així com en Baltrons decideix d'anar-se'n a Barcelona a fer de captaire, robant-se, però, abans, els seus propis cabals. En encaminar-se cap a casa seva, tanmateix, cada vegada és més assetjat per la idea de no marxar sense haver descobert les interioritats de les dones del mas, puix que "ja no creia en la santedat de la mare, ni en la innocència de la filla, ni, menys encara, en la fidelitat de la muller". La lluita que en Jeroni sosté amb si mateix és terrible: d'una banda, una terrible curiositat de sotjar l'ànima de les tres dones el corseca, però, d'altra banda, s'adona de la profunda estimació que sent per elles. Vol esquinxar el vel sagrat de la consciència de la seva esposa, mare i filla, aprofitant-se dels seus poders, però comprèn que la revelació pot convertir "tres sagraris" en "tres urnes de pecat i de sutzura". Per fi, decideix d'anar-se'n sense tractar de penetrar en la intimitat de les seves persones estimades i és llavors quan Sant Jaume se li apareix de nou i el torna a la vida normal, puix que ha comprès

ja "com és una misericòrdia que Déu hagi dotat d'una opacitat impenetrable els atuellts que contenen l'esperit humà. Així s'evita en gran part el mal de l'escàndol".

Si bé el tema central de la narració de Ruyra és el perdó, en el seu conte trobem il·lustrats una sèrie de principis bàsics que governen la vida social, com són ara la hipocresia, l'escàndol i el secret. Si en Jeroni Baltrons no hagués volgut transgredir un d'aquests principis rectors de la societat, el secret, no hauria patit tant. Ruyra ens ve a demostrar que el funcionament d'una societat sense un cert grau d'ocultació, simulació, mentida i hipocresia, seria totalment impossible. En la nostra interacció diària amb l'altra gent, és necessari el coneixement de certes dades sobre la personalitat d'aquelles amb qui tractem, però al mateix temps convé també que una altra part de les seves consciències romangui en la penombra i que un vel s'interposi entre ells i nosaltres.

Aquest principi de la vida social és intemporal i cap societat no podria funcionar sense una certa mesura de reserva per part dels seus membres. Tothom, en totes les èpoques i cultures, té moments d'intimitat i té pensaments amagats o posseeix informació sobre si mateix o sobre els altres que es nega a revelar. Si tot el món digués el que pensa sobre els altres es produiria un guirigall tan gran que tota mena de vida social seria impossible, perquè feriríem constantment els sentiments d'aquells amb qui ens relacionem.

Tots, en certa manera, portem màscares, i això en un doble sentit. D'una banda, les caretes actuen a tall de cortina entre el jo i els altres -com en el cas d'en Jeroni Baltrons, que s'havia enginyat de posar-se

una bena davant els ulls perquè no li poguessin llegir els pensaments-, que nosaltres podem descòrrer a voluntat, deixant besllumar així part de la nostra interioritat als altres. Però també portem màscares perquè emmotllem la nostra actuació a les normes que cada societat i cultura ens imposen. La màscara en aquest segon sentit ens porta al significat etimològic de "persona" i enllaça amb la tradició de la vida social com un *theatrum mundi*, intuïció que ha estat expressada repetidament en la literatura en les obres de Plató, Petroni, Shakespeare, Calderón, Balzac, Baudelaire, Mann, Pirandello i Freud, per només citar-ne uns quants, abans que fos oficialment formulada la teoria de rols en la ciència social. Si el món és com un teatre i nosaltres som actors que representem papers, es planteja la qüestió de l'autenticitat de la vida social i del grau d'engatjament de cadascú en la seva actuació. Hi ha l'alternativa d'abraçar el rol de tal manera que el jo s'hi confongui, o bé de guardar un cert distanciament respecte d'ell. Aquest problema, pel que fa a l'actuació teatral, fou plantejat per primera vegada per Diderot en el seu famós assaig *Paradoxe sur le comédien*, que inicià el debat entre el càlcul i el sentiment en la interpretació teatral i artística, i modernament per Goffman i Sennett².

És indubtable que en tota societat es dona, en més o menys gran mesura, aquest marge entre el jo i la seva actuació, així com un cert joc, no solament en el sentit de moviment balder, sinó sobretot en el de *ludus*, en la discrecionalitat en la reserva o revelació de la informació que un posseeix sobre ell mateix o sobre els altres. Aquesta activitat lúdica, però, pot revestir formes diverses, pot ésser tant conscient com inconscient,

i, segons les cultures, la classe, les circumstàncies o l'època històrica, ésser d'una manera o d'una altra. Cal distingir, doncs, la privacitat com a secret i reserva, que té un caràcter intemporal i a-històric, de la privacitat com a categoria situada en un temps i un espai que la condicionen en un grau important. Altrament dit, si bé és veritat que en totes les societats hi ha certa mena d'actes, imatges o informacions sobre els quals plana el secret, és a dir, són íntimes³, que certs temes, paraules o actes són tabú, i per tant no poden ésser esmentats, i que, en general, cada persona humana és un misteri insondable que s'emporta a la tomba moltes informacions que no arribarà mai a revelar a ningú i moltes incògnites que mai ningú no podrà esbrinar, també és cert que la variabilitat en aquest tipus de conductes és molt gran i que depèn en gran part de factors socials. Una observació freqüent feta per viatgers i escriptors, per exemple, és que mentre que la gent dels països mediterranis són més espontanis, expansius, comunicatius, oberts i bulliciosos, en els països nòrdics en els llocs públics regna el silenci i la gent hi són més inexpresius, més solitaris, més tancats, més introvertits⁴. Els exemples il·lustratius es podrien multiplicar emprant material procedent de descripcions etnogràfiques, relats de viatgers, memòries o novel·les escrits i referits a les nostres societats en temps pretèrits⁵.

Si es dóna una variabilitat tan gran en aquests aspectes de la interacció social i és possible de trobar una infinitat de modalitats de reserva i secret segons els temps i les societats, és perquè la privacitat és un fenomen històric i social. En aquest estudi partiré, per tant, del postulat de la historicitat de la privacitat

i de la seva dimensió cultural, per tal de mostrar que certes formes de privacitat -concretament les que imperen en la societat industrial moderna- són produïdes socialment i històrica.

La gènesi socioestructural de la privacitat moderna em portarà, per això, no solament a escatir quins són els factors socials que promouen o afavoreixen l'enclosió de la vida privada, sinó que forçosament m'hauré d'interessar també pel seu revers, la publicitat. Car espai públic i privat constitueixen les dues cares d'una moneda o, en paraules de Sennett, dos elements que formen una mol·lècula. Si parlem de privacitat i de vida privada és perquè, en determinades societats, la vida social es va escindir en dos espais, en dues dimensions i, això, com veurem més endavant, només és possible quan amb el naixement de ciutats d'una certa grandària apareix la figura de l'estrany. Solament llavors es planteja la possibilitat de l'existència de dues esferes que suposen, a la vegada, dues formes d'interacció social diferenciada. Històricament, a Occident això només s'ha donat a Grècia, a l'Imperi Romà, i sobretot, a Europa Occidental a partir del segle XVIII. Nogensmenys, és totalment incorrecte de parlar de públic i privat sense fer referència al moment històric i a la societat a què volem al·ludir, puix que publicitat i la privacitat constitueixen dues categories formals a les quals cal dotar de contingut segons el temps i el lloc.

Al lector que m'hagi seguit fins aquí li semblarà que sota l'epígraf de la privacitat han estat mentats temes tan diversos com el secret, la reserva, la intimitat, el silenci, la solitud, l'aïllament, i fins i tot l'expressivitat. Sóc plenament conscient que els pro-

blemes suara esbossats es resisteixen amb dificultat a ésser encaixats dins un mateix concepte i que més aviat fins ara sembla que he emprat el terme de privacitat com un calaix de sastre on ficar una sèrie de fenòmens sense gaire relació entre ells. Els autors que han tractat la qüestió abans que jo no han contribuït precisament a aclarir aquest estat de confusió. Un dels objectius d'aquest treball serà, doncs, la clarificació conceptual, així com mostrar que existeix un denominador comú en els diversos elements de la problemàtica a la qual acabo de fer al·lusió.

El públic i el privat, a més d'adoptar diferents continguts substantius segons les circumstàncies històriques i socials, i d'ésser termes confusionaris pel que fa a la problemàtica a què remeten, poden ésser presos en sentits molt distints segons les disciplines científiques de què hom parteixi per a estudiar-los. Públic i privat no volen dir el mateix en les expressions sector públic i sector privat, que els economistes fan servir per a designar dos tipus diferents de realitat econòmica, que en la classificació tradicional entre dret públic i privat, la qual, encara que avui dia estigui en crisi, segueix essent utilitzada pels juristes. Igualment, els teòrics de la comunicació, els crítics literaris o els especialistes en les arts dramàtiques o en la història de la música, poden estudiar l'opinió pública i la seva connexió amb els *mass media* o la formació d'un públic literari, teatral o musical. Els diversos aspectes d'aquests fenòmens no són inconnexos, i crec que és perfectament legítim d'estudiar-ne la sedimentació històrica del seu camp semàntic, com ara ha fet Habermas⁶. Però voldria deixar ben clar des d'un principi

que la meua perspectiva, en lloc de pretendre aspirar a una visió totalitzadora i pluridisciplinària de la globalitat d'aquesta temàtica, és contràriament molt menys ambiciosa en el sentit que la tradició en què em situo, les eines conceptuals que utilitzo i l'enfocament general en què s'inscriu aquest estudi seran exclusivament sociològics. Evidentment, la meua consideració restringida dels problemes plantejats per la privacitat/publicitat no pretén en cap manera de negar l'interès i la legitimitat d'altres òptiques científiques, ans, al contrari, l'acotament precís del meu camp d'estudi de bell antuvi pot servir per a definir els meus propòsits per així esclarir confusions des d'un bon començament. Les fonts, la teoria i l'enfocament que inspiren aquest treball s'emmarquen plenament, doncs, dins la tradició sociològica.

Com acabo de fer patent en les línies anteriors, a la riquesa de les qüestions suscitàdes per l'escisió de la vida social en les esferes pública i privada, cal afegir la multiplicitat d'enfocaments possibles segons la o les disciplines de les ciències socials que fem servir de marc de referència teòric. Però també dins de la teoria sociològica hom pot trobar aproximacions molt diferents al tema que ens ocupa. El fet, però, que, com he assenyalat anteriorment, el problema de la privacitat no hagi despertat un interès excessiu entre els teòrics de la sociologia, em pot permetre de presentar en aquest capítol les principals línies d'investigació en aquest aspecte sense necessitat de classificar els autors en diferents tendències, puix que en la literatura consultada només he sabut trobar quatre sociòlegs que hagin atacat directament el tema en alguna de les

seves publicacions. Un d'ells és un dels pares fundadors de la sociologia, mentre que els altres tres són relativament moderns. Es tracta de Simmel, Goffman, Habermas i Sennett. Passaré a tractar les seves aportacions a la comprensió del fenomen de la privacitat en aquest mateix ordre.

Simmel: la dialèctica de l'ocultació com a font de la vida social.

La contribució de Simmel (1858-1918) a la teoria sociològica ha estat una de les més originals i poderoses dels membres de la generació de 1890⁷. La seva ascendència jueva i la seva vasta erudició, que li permetia de saltar fàcilment d'un tema a un altre -Ortega el qualificà d'esquirol filosòfic- i que feia difícil la seva adscripció a una disciplina o escola determinades, contribuïren decisivament a la manca de reconeixement oficial dels seus mèrits en el curs de la seva vida. No obstant, la seva relativa marginació acadèmica no li impedí de participar activament en els debats teòrics i en la vida intel·lectual del seu temps -juntament amb Weber i Tönnies fou cofundador de la Societat Alemanya de Sociologia- i de fruit de l'amistat d'eminentes científics socials i filòsofs com Husserl, von Harnack, Rickert i el mateix Weber.

La influència de Simmel sobre la teoria sociològica actual és força difusa, potser pel fet que Simmel no deixà deixebles després de la seva mort; però no per això deixa d'ésser menys important. Encara que avui dia ningú no es reclama de la seva sociologia formal, tant la sociologia del conflicte com de la interacció quotidiana, per només citar dos exemples, li deuen molt. Les

seves intuïcions profundes sobre el teixit íntim de la vida social i les analogies que emprava per a il·lustrar-les no tenen parangó en cap dels sociòlegs de la seva època, i han deixat una empremta pregona i subterrània en la teoria sociològica posterior. Tant els seus tipus socials -l'estrany, el pobre, el mitjancer- com les seves anàlisis dels processos d'individualització, de la importància del nombre en els grups socials o de la mentalitat urbana, a més de la dinàmica de la super/subordinació, constitueixen ja paradigmes clàssics en la història de la sociologia. Una d'aquestes formes que Simmel estudia en la seva *Sociologia* és el secret i el paper que aquest representa en la conformació de la vida social⁸.

El tema de l'assaig sobre el secret enllaça directament amb la problemàtica presentada pel relat de Ruyra que he esbossat al principi d'aquest capítol. Com diu el mateix Simmel: "*Por eso, todo cuanto comunicamos a los demás, incluso lo más subjetivo, espontáneo y confidencial, es ya una selección de aquel todo anímico real; si cualquiera de nosotros lo expresara exactamente en su contenido y sucesión, iría -permítasenos la paradoja- al manicomio. En sentido cuantitativo, lo que revelamos incluso a las personas más íntimas, no son sino fragmentos de nuestra vida real interior*"⁹.

Per a Simmel, la dinàmica social recolza en el fet que tots nosaltres sabem quelcom dels altres. Això és particularment cert en el cas de les relacions impersonals entre estranys. La primera condició per a establir tracte amb algú és saber amb qui es tracta. D'altra banda, l'acció recíproca entre dos individus es fonamenta en la imatge que cadascú es forma de l'altre. Però si bé

adquirim una certa veritat sobre l'altre, també conser-
vem una certa ignorància i error necessaris sobre ell.
Simmel segueix dient: "Pero dentro de la esfera de la
verdad y de la ilusión, hay un sector determinado en que
ambas pueden adquirir un carácter que no se presenta en
otros campos. El hombre que tenemos enfrente puede abrir-
nos voluntariamente su interior o engañarnos respecto de
él con mentiras u ocultación"¹⁰.

Encara que Simmel no ho digui pel seu nom, aquest
sector precisament és l'esfera privada. A partir d'a-
quí, Simmel s'interessa per la sociologia de la mentida.

Sigui quina sigui la naturalesa objectiva de
la mentida, aquesta produeix un error sobre el subjecte
que menteix. El que caracteritza la mentida no és, per
això, l'error en la representació de la cosa per part de
l'enganyat, sinó el fet que aquest adquireix una falsa
representació de la idea interior del mentider, el qual
la hi amaga deliberadament. La importància de la vera-
citat i de la mentida en les relacions socials és molt
gran, però aquesta rellevància es magnifica precisament
en les societats més civilitzades on l'individu, per for-
ça, ha d'admetre de bona fe un nombre important de pos-
tulats que no pot comprovar personalment. La vida social
moderna recolza en la confiança i l'honradesa, tant pel
que fa a l'economia de crèdit com pel que fa al conreu
de la ciència, en contrast amb les societats primitives,
en què la mentida es relativament permissible.

Tanmateix, la repercussió que tenen la veraci-
tat i la mentida depèn directament de la intensitat i de
la proximitat de les relacions socials. D'altra banda,
no solament és important en les relacions socials el que

un sap o coneix de l'altre, sinó el que un sap però no l'altre.

"Las relaciones de carácter íntimo, cuyo soporte formal es la proximidad corporal y espiritual, pierden su encanto e incluso el contenido de su intimidad, si la proximidad no incluye al mismo tiempo y en alternativa, distancias y pausas. Finalmente (...) el saber mutuo, que determina positivamente las relaciones, no lo hace por sí solo, sino que estas relaciones presuponen igualmente una cierta ignorancia, una cantidad de mutuo disimulo, que naturalmente varía en sus proporciones hasta lo infinito"¹¹.

Aquesta necessitat es manifesta de forma grollera a través de la mentida, que si és descoberta pot arribar a malmetre la relació, però el seu valor negatiu no ens ha d'induir a menystenir la seva importància sociològica positiva. Però la mentida no és més que una possible tàctica positiva en la limitació del coneixement mutu, car aquesta també es pot aconseguir negativament mitjançant el secret i l'ocultació.

Després de fer unes breus consideracions sobre la confiança en la vida associativa i comercial, Simmel aborda el tema del secret en l'aspecte del que avui dia anomenaríem la privacitat. Agudament observa que quan diem que coneixem algú, volem indicar la manca de relacions íntimes amb aquesta persona. Tal és la distinció que es fa entre amics i coneguts: "Por eso el conocimiento en este sentido del trato social es el lugar adecuado de la discreción. Ésta no consiste tan sólo en respetar el secreto del otro, su voluntad directa de ocultarnos tal o cual cosa, sino en evitar conocer del otro lo que él positivamente no nos revele. No se trata, pues, en

principio, de que no debamos saber algo determinado, sino de la reserva general que nos imponemos frente a la personalidad total. (...) lo que no se oculta, puede saberse, y lo que no se revela, no debe saberse"¹².

Hi ha el sentiment que al voltant de cada home existeix com una esfera ideal que, segons les direccions i les persones, pot tenir dimensions variables, la intrusió en la qual constitueix un atemptat contra la personalitat de l'individu. Una d'aquestes fronteres invisibles entorn de cada home és traçada pel seu honor. L'ofensa a l'honor significa precisament la transgressió d'aquesta regla i el radi d'aquesta esfera ideal indica la distància que una persona estranya ha de guardar. Existeix un paral·lelisme entre la propietat material -que constitueix una mena d'ampliació del jo- i la propietat espiritual, car també aquesta propietat espiritual privada n'és una mena de prolongació i la seva violació afecta el jo en el seu centre més íntim. Els límits de la propietat privada espiritual no són absoluts, però resulta molt més difícil de fixar els confins jurídics de les incursions dins ella que en el cas de la propietat privada material.

A continuació, Simmel passa a examinar aquelles relacions com l'amistat i el matrimoni, que abracen el contingut sencer de la personalitat, en lloc de concentrar-se en interessos ben delimitats. L'amistat, a diferència de l'amor, en què la sensualitat hi adquireix un paper preponderant, pot servir millor que aquell per arribar a l'ideal d'una absoluta intimitat espiritual, i pot fer guanyar a la relació en extensió i continuïtat el que perd aquesta en apassionament i desigualtat.

La relació d'intimitat completa es fa més difícil, però, a mesura que augmenta el grau de diferenciació dels homes. La sensibilitat moderna s'inclina més cap a les amistats diferenciades, que es concentren en un punt focal de la personalitat. En les relacions d'intimitat convé a vegades una barreja de claredat i obscuritat, una mena de distanciació, car el coneixement psicològic absolut de l'altre refreda la relació i fa perdre el seu objecte.

Simmel distingeix dos tipus de secret. En el primer es produeix un acte d'acatament voluntari o involuntari a allò que hom oculta també voluntàriament o involuntària. Aquesta espècie de concertació tàcita es dona quan dues persones respecten mútuament la seva intimitat. Però el segon tipus, que constitueix el secret pròpiament dit, es caracteritza per una dissimulació i emmascarament, una defensa agressiva del contingut de la subjectivitat enfront d'un tercer que actua amb intenció de descobrir-la. En aquest sentit, el secret constitueix una de les gran conquestes de la Humanitat, ja que suposa una enorme ampliació de la vida i la possibilitat del sorgiment d'un segon món al costat del món patent i visible. Altrament dit, el secret en aquest sentit significa l'aparició de la vida privada, ultra la vida pública, esferes que reben influències mútues¹³. Com diu Simmel:

*"La evolución histórica de la sociedad se manifiesta en muchas partes por el hecho de que muchas cosas que antes eran públicas, entran en la esfera protectora del secreto, e inversamente, muchas cosas que eran secretas se hacen manifiestas"*¹⁴.

Aquesta fórmula, més endavant, és ampliada i precisada. A causa sobretot de l'influx de l'economia monetària "dijérase que, a medida que progresa la adaptación cultural, van haciéndose más públicos los asuntos de la generalidad y más secretos los de los individuos. (...) Y esta evolución histórica expresa la significación más profunda y objetiva según la cual lo que por su esencia es público y por su contenido interesa a todos, se hace también más público externamente, en su forma sociológica, y lo que por su sentido interior tiene una existencia autónoma, los asuntos centripetos del individuo, adquieren también en su forma sociológica un carácter cada vez más privado, cada vez más apto para permanecer secreto"¹⁵.

Així, el secret que imperava en els afers de l'Estat en l'època absolutista, és substituït en l'època moderna, i sobretot en els països democràtics, pel principi de publicitat, mentre que en els afers privats el secret impera cada cop més i constitueix un element individualitzador de primer ordre, car les relacions socials d'accentuada diferenciació personal el permeten i el fomenten, mentre que, d'altra banda, el secret crea i augmenta aquesta diferenciació.

Simmel expressa aquesta idea dient: "En un círculo reducido, de relaciones estrechas, la formación y el mantenimiento de secretos se hallará dificultada por la razón técnica de que los miembros están demasiado cerca unos de otros, y porque la frecuencia e intimidad de los contactos provoca en demasía tentaciones de revelación. Pero tampoco hace mucha falta el secreto aquí, porque semejantes formaciones suelen nivelar sus elementos, y aquellas particularidades del ser, hacer y poseer,

cuya conservación demanda la forma del secreto, contradicen su ausencia"¹⁶.

El secret, per altra part, té els seus correlats lògics. D'una banda, la tensió que forma part indestruïble del secret, es resol amb la seva revelació o traïció, segons si el secret implica una o més persones. Si les relacions humanes estan travessades per la quantitat de secret que hi alena, també depenen de la dialèctica existent entre les energies que tendeixen a guardar el secret i aquelles que pressionen per a la seva revelació. D'altra banda, la rellevància del secret en la vida social no rau tant en el contingut de la cosa ocultada sinó en la diferència que crea entre les persones. En aquest sentit, el secret enalteix la personalitat de qui el posseeix i constitueix el pol oposat de l'adornament, que concentra les mirades d'altri sobre qui l'ostenta.

A partir d'aquest moment, l'assaig de Simmel s'aparta progressivament del tema que ens interessa. Dedica dos apartats importants a la sociologia de l'adornament -Simmel té precisament altres treballs sobre la filosofia de la moda i de la coqueteria- i de la comunicació escrita, i consagra la segona part de l'assaig a les societats secretes, on mostra la seva vasta erudició sobre la qüestió i fa una sèrie d'observacions molt suggeridores sobre la seva centralització, la igualtat dels seus membres, el seu caràcter no comunitari (*gemeinschaftlich*), el ritual que hi regna, etc., però que no són pertinents al present estudi.

L'assaig de Simmel sobre el secret conté una rastellera de consideracions valuosíssimes sobre la privacitat. En particular, caldrà examinar més endavant la

validesa de la seva proposta sobre la publicització tendencial dels afers generals i la privatització progressiva de la vida personal. Tanmateix, les seves observacions, com en la major part de la seva obra, resten fragmentàries i mancades de sistematització¹⁷. Simmel no produeix cap teoria del secret, encara que el seu assaig incorpora reflexions que podrien constituir elements d'aquesta teoria.

Un altre retret que hom pot fer a l'obra de Simmel és la seva manca de precisió i de rigor en l'ús dels termes. Sota la rúbrica del secret inclou fenòmens tan diversos com la subjectivitat, la vida privada (i pública), la intimitat i el secret pròpiament dit. Ja he fet constar abans que un dels objectius d'aquesta tesi seria l'esclariment conceptual de tots aquests termes, que molts autors, i no només Simmel, val a dir-ho, empren de forma intercanviable i confusionària¹⁸.

Goffman: la santedat del jo.

Goffman és un dels psicòlegs socials més coneguts en l'actualitat¹⁹. Goffman, al llarg de gairebé vint-i-cinc anys, ha construït una obra que té una profunda cohesió. Si els seus temes es van repetint llibre rera llibre -d'una manera que a voltes es fa un xic monòtona- és perquè un fil conductor uneix tota la seva obra. La preocupació bàsica de Goffman rau en el que podríem anomenar la santedat del jo. Goffman reprèn l'observació de Durkheim que, en una societat caracteritzada per la divisió del treball, els déus de la tribu, representants de l'organització social, han estat substituïts per l'individu²⁰. L'halo de respectabilitat que en-

volta l'individu en la societat moderna, confereix a les relacions d'interacció que entaula un caràcter ritual. Així, tot el *corpus* goffmanià es proposa de descriure, en els seus detalls més mínims, totes aquestes normes de ritual que presideixen les relacions cara a cara entre els individus. Goffman, en aquest sentit, ha obert camins nous en l'estudi de la interacció diària i ha fet aportacions notables a la sociologia de la vida quotidiana.

Les influències que Goffman ha rebut són variades. D'una banda, a través del seu mestre W. Lloyd Warner, ha estat poderosament influït pel Durkheim tardà, com acabem d'esmentar. D'altra banda, Goffman se situa plenament dins de la tradició de la sociologia nord-americana nadiua, és a dir, la que va des de l'interaccionisme simbòlic de G. H. Mead a la tradició empírica de l'Escola de Xicago²¹.

Goffman s'interessa principalment pel micro-ordre que destil·la la quotidianitat. L'individu, en la seva interacció amb els altres, es regeix per una infinitat de símbols que presideixen els seus processos de comunicació. La mena de comunicació que captiva Goffman no és tant la comunicació verbal com la comunicació gestual, que conté una gran càrrega simbòlica, perceptible a l'observador acurat. Goffman és un perspicaç treballador de camp, encara que a voltes il·lustra també les seves anàlisis amb el material extret de vastes lectures o d'observacions casuals, emprant el mètode analògic, que en algunes ocasions ens recorda Simmel.

No és gens estrany que Goffman, una de les preocupacions cabdals del qual són els problemes del jo i

els seus límits, hagi fet aportacions importants a una sociologia de la privacitat. Podríem dir que, baldament el terme no hi aparegui explícitament, la privacitat traspuja en molts indrets de la seva obra.

En un article publicat el 1956 sobre la naturalesa de la deferència i el capteniment (*demeanor*)²². Goffman exposa una problemàtica que desenvoluparà al llarg de la seva obra. Al meu entendre, aquest article constitueix ben bé un programa d'acció i la seva lectura atenta pot proporcionar la clau de la comprensió del sentit del seu treball.

*"En aquest article -diu Goffman- vull explorar alguns dels sentits en què en el nostre món urbà i secular la persona ostenta una espècie de caràcter sagrat que és palesat i confirmat per mitjà d'actes simbòlics"*²³.

Les regles de conducta tenen dues dimensions: poden ésser considerades com obligacions i també com expectatives. Les regles de conducta són de dues menes: simètriques i asimètriques, segons si les obligacions i les expectatives valguin per a tots els qui participen en un acte d'interacció o només per a alguns d'ells. L'article se centra només en una espècie de regles de conducta, les anomenades cerimonials o expressives (en contraposició a les denominades substantives o instrumentals), que són les que equivalen al que normalment s'entén per etiqueta. La importància de les regles de cerimonial rau en el fet que aquestes són un mitjà de comunicació convencionalitzat pel qual l'individu expressa la seva apreciació dels altres participants en la situació.

L'activitat cerimonial té dos components bàsics: la deferència i el capteniment. Per deferència,

Goffman entén "aquell component d'activitat que funciona com un mitjà simbòlic pel qual es transmet regularment l'apreciació a un receptor d'aquest receptor o de quelcom del qual aquest receptor es pren com a símbol, prolongació o agent"²⁴. Aquesta definició de deferència és molt més àmplia que la usual en què la conducta deferent és concebuda com a quelcom que un subordinat deu a un superordinat. De tota manera, Goffman limita la seva anàlisi a una sola forma de deferència, aquella en la qual tant actor com receptor són individus, tant si els objectes de deferència són ells mateixos com si no.

Goffman contempla dues formes de deferència: els rituals d'evitació i els rituals de presentació. "Els rituals d'evitació (...) es refereixen a aquelles formes de deferència que fan que l'actor es mantingui a distància del receptor i no violi el que Simmel ha anomenat l'esfera ideal que l'envolta"²⁵. Tota societat pot ésser estudiada com un sistema de la disposició de la distància deferencial i, en aquest sentit, l'estudi dels rituals d'evitació ens introdueix a les aportacions analítiques goffmanianes a una sociologia de la privacitat.

Els actes d'interacció entre dos individus poden ser presidits per la familiaritat o el respecte. Diem que un actor és en termes de familiaritat amb el receptor quan aquest no se sent gens torbat en penetrar el recinte personal usual d'aquell i no tem contaminar-se per la penetració en la seva privacitat. Al contrari, quan l'actor mostra circumspecció en la seva aproximació al receptor, parlem de manca de familiaritat o respecte. Les regles que regeixen la conducta entre dos individus no tenen per què ésser simètriques pel que fa a la familiaritat o al respecte.

Entre individus que tenen el mateix *status*, si es coneixen, cal esperar una interacció governada per una familiaritat simètrica, de la mateixa manera que entre superordinats i subordinats cal esperar relacions de familiaritat asimètriques. Així, el superordinat pot permetre's una certa familiaritat amb el subordinat, que aquest no està autoritzat a reciprocari. Igualment, l'estudi dels rituals d'evitació ens pot mostrar algunes de les formes en què les classes socials en la nostra societat presenten diferències: si bé és veritat que a cada classe la consideració per la privacitat dels altres adopta aspectes diferents, com més alta és la classe més extensos i elaborats són els tabús contra el contacte.

Goffman utilitza en aquesta secció vàries vegades les observacions de Simmel sobre el secret per a il·lustrar el seu argument, però empra sobretot imatges extrems del seu treball de camp sobre hospitals mentals.

Els rituals de presentació comprenen els actes mitjançant els quals l'individu fa testimoniats específics als receptors pel que fa a com els considera i com els tractarà en la interacció que seguirà. Aquestes regles, a diferència de les dels rituals d'evitació, que consisteixen en proscripcions, són més aviat prescriptives. En aquest apartat, Goffman estudia, a més de les salutacions, els drets de toc dels membres de certes categories entre ells o entre els membres de diferents categories.

Amb el concepte de captivament (*demeanor*) Goffman es refereix "a aquell element de la conducta cerimonial de l'individu que s'expressa de forma típica a través de la captivència, de l'abillament i del tracte, que

serveix per a expressar als que estan en la seva presència immediata que és una persona de certes qualitats desitjables o indesitjables"²⁶. Les regles de capteniment, a l'igual que les de deferència, poden ésser simètriques o asimètriques. L'estudi de les infraccions de les regles del capteniment en un hospital psiquiàtric palesa formes de la bona educació que moltes vegades donem per suposades.

La deferència i el capteniment només es poden distingir analíticament, ja que moltes de les activitats a què es refereixen se superposen. La relació analítica entre aquestes dues regles de cerimònia, tanmateix, no és d'identitat sinó de complementarietat: la deferència que cadascú pot reivindicar ve limitada pel capteniment que és capaç de mostrar i que està disposat a retre.

Amb l'anàlisi de les regles de deferència i capteniment, Goffman inicia una línia en l'estudi de les regles de la propietat i impropietat socials que no abandonarà ja mai. Podem dir que tota la seva obra consisteix en variacions sobre aquest mateix tema. Però en el seu primer llibre publicat introdueix un nou element que també el marca profundament i, per això, val la pena que ens hi deturem un moment. A *La presentació del jo en la vida quotidiana*, llegim en el seu prefaci que "*la perspectiva emprada en aquest report és la de la representació teatral; els principis que se'n deriven són dramaturgics*"^{26b}. Així, Goffman se situa plenament dins la tradició del *theatrum mundi*, que tampoc el deixarà al llarg de la seva obra. *La presentació del jo...* s'ocupa principalment de l'estudi de l'art del control de les impressions. Quan ens trobem en presència dels altres emetem constantment expressions de caràcter no verbal, moltes vegades incons-

cientment, que causen impressions sobre ells, els quals es refien d'aquestes *expressions emeses* per a comprovar l'autenticitat de la nostra conducta verbal. De la mateixa manera que aquestes expressions ens poden delatar, també les podem emprar a posta per a controlar les impressions que causem i, d'aquesta manera, poder manipular els altres. Així, tots som actors en el sentit que som capaços de presentar diverses imatges del jo segons convingui a la situació i a les circumstàncies. Tothom tracta sempre de presentar una imatge de si mateix i una definició de la situació que sap que serà acceptable pels altres participants. Emprant sempre el model teatral, Goffman va creant les seves categories d'anàlisi, que corresponen a la imatgeria escènica. D'aquestes categories m'interessen particularment dos conceptes que tenen una relació directa amb la privacitat. Em refereixo a les nocions d'escena o regió frontal (*frontstage*) i de rera-escena (*backstage*) o regió posterior²⁷. Les representacions teatrals tenen lloc en regions que, per a Goffman, poden definir-se com tot lloc les fronteres del qual en certa manera imposen límits a la percepció. En la societat moderna, les representacions normalment tenen lloc en regions molt limitades tant en l'espai com en el temps.

Goffman usa el terme de *regió frontal* per a denotar l'indret on té lloc la representació. Per això crec que es pot traduir perfectament per *escena*. D'altra banda, Goffman anomena escenari aquelles parts escèniques fixes de l'equip expressiu tals com mobles, decorats i, en general, tots els elements de l'escenografia.

Com diu aquest autor: "*La representació d'un individu en la regió frontal pot considerar-se com l'esforç que aquest individu fa per a donar l'aparença que*

la seva activitat en la regió manté certes normes i n'és exponent. Aquestes normes poden dividir-se en dos grans grups. Un dels grups està relacionat amb la forma en què l'interpret tracta l'auditori quan conversa amb els seus membres o quan s'hi comunica gestualment. Aquestes normes normalment es denominen qüestions d'urbanitat. L'altre grup de normes té que veure amb la forma en què l'interpret es capté quan està dins del radi d'acció visual o auditiu de l'auditori, però no necessàriament conversant amb els seus membres. Empraré el terme de decòrum per a referir-me a aquest segon grup de normes"²⁸.

Els requeriments de decòrum d'una regió poden ésser d'ordre moral o instrumental, segons si es refereixen a les regles de no-interferència amb els altres (propietat sexual, llocs sagrats, etc.) o si no són fins en si mateixes i es refereixen als deures que una empresa exigeix dels seus empleats (manteniment dels nivells de treball, cura dels béns de propietat, etc.). L'estudi de les normes de decòrum en els establiments socials -Goffman limita les anàlisis d'aquest llibre als establiments socials- es difícil perquè els informants les donen per suposades. Només quan succeeix un accident o una transgressió d'una d'aqueixes normes, ens adonem de la seva existència.

La noció de regió frontal pressuposa la del seu antònim: la de regió posterior o rera-escena. La rera-escena pot definir-se com un lloc, en relació amb una interpretació determinada, on en realitat es contradiu la impressió que tracta de causar la representació sobre l'auditori. La regió posterior és situada fora del lloc on es dona la representació, i separada d'aquest per una barrera que pot ésser tant espacial com temporal.

La rera-escena és el lloc en què l'actor es pot relaxar i cobrar noves energies, perquè pot tenir la confiança que cap membre de l'auditori hi entrarà. En estar en situació de rera-escena, l'executant és com si es trobés en el seu camerino, on pot maquillar-se, assajar el seu paper, i, en general, sortir fora del personatge que encarna en escena. Goffman posa com a exemples de rera-escena els dormitoris (on els actors no estan en disposició immediata d'entrar en interacció amb els altres o on pot esdevenir-s'hi activitat sexual), les cambres de bany (on hom pot trobar-los igualment en situacions que no fan apta la interacció), llocs com la cuina respecte del menjador o la sala d'estar, on romanen normalment els invitats, o bé els indrets reservats al lleure respecte dels llocs destinats al treball.

Un dels moments més interessants per a observar el control de les impressions és aquell en què els actors passen de la rera-escena a l'escena (*entren en escena*) o a l'inrevés, perquè és en aquests moments en què hom pot detectar fàcilment el procés d'encarnació o des-encarnació del personatge pel qual hom es posa o es treu la careta.

Encara que hi ha llocs que tendeixen a identificar-se de forma permanent amb la regió frontal o posterior de les funcions amb què regularment estan associats, altres regions poden servir d'escena o de rera-escena segons les circumstàncies i, sobretot, segons l'estil que invoquen els participants en la situació. Així, per exemple, els membres d'un equip de representació (aquell conjunt d'individus que cooperen en l'escenificació d'una rutina) tendeixen a estar en relació de familiaritat entre ells, però aquesta familiaritat només

s'expressa quan l'auditori no és present, perquè contradiria la impressió que hom vol causar sobre aquests. Per tant, en la regió frontal cal esperar més aviat un to de formalitat.

Un altre aspecte digne d'estudi és el llenguatge de conducta utilitzat en les regions frontal i posterior. Mentre que en la primera el llenguatge és informal, a vegades groller, i les postures i actituds exhibides poden vorejar la barroeria, el comportament en la segona exclou aquests capteniments. La informalitat pròpia de la rera-escena té, tanmateix, els seus límits. Un d'aquests límits és que quan l'equip conté representants de diverses categories socials o diferents grups ètnics o bé distints grups d'edat, la llibertat de l'activitat en la regió posterior es veurà compromesa fins a un cert punt. Per exemple, en els casos en què en l'equip participen membres dels dos sexes s'imposen certs límits a la informalitat i es guarden les aparences.

A vegades hom creu erròniament que la tosca familiaritat és un tret cultural de la classe obrera i que les classes altes estan exemptes d'aquesta mena de tracte. La veritat -diu Goffman- és que les persones de classe alta tendeixen a operar en equips reduïts i a fer representacions parlades, mentre que els equips dels membres de la classe obrera són nombrosos i les seves representacions són mudes o se situen en la rera-escena. Com més alt és el lloc que hom ocupa en la piràmide social, més petit és el nombre de persones amb les quals està en termes de familiaritat, menys temps passa a la rera-escenà i més obligat està a observar les normes d'urbanitat i decòrum. Però aquests mateixos individus, quan el moment i la companyia són apropiats, poden captenir-

se d'una forma ben vulgar. El que passa és que, per raons numèriques i estratègiques, tenim més probabilitats d'assabentar-nos que els jornalers actuen de forma grollera que els senyors.

Un altre dels problemes que es presenten, en aquest context, és el del control de l'accés a la regió frontal, control que és exercit sobre aquells que procedeixen de l'exterior. Aquest problema té interès perquè una de les formes en què hom pot causar una impressió correcta davant de cada auditori, és imposant una segregació entre els membres dels diversos auditoris que presenciaven representacions diferents del mateix actor. "És clar que, així com resulta útil per l'executant d'excloure persones de l'auditori que el veuen en una altra presentació incongruent amb la que es desenvolupa, també li és útil d'excloure de l'auditori aquells davant dels quals ha representat en el passat una funció incongruent amb la que té lloc"²⁹. Per exemple, la gent que han passat per un procés de mobilitat ascendent o descendent, procuren atènyer-se a aquesta prescripció a base de marxar del seu lloc d'origen. La possibilitat de la segregació d'auditoris en la vida moderna, és, com ja veurem més endavant, una de les bases sobre les quals es pot bastir una vida privada.

Una altra qüestió relacionada amb el control de l'accés a la regió frontal és l'estudi de les formes en què es poden resoldre les situacions provocades per la intrusió d'un estrany en escena enmig d'una representació a la qual no ha estat cridat, quan, per una raó o una altra, ha fallat la segregació de l'auditori. Una de les tècniques mitjançant les quals es pot salvar la situació és la de concedir temporalment a tots els presents

a l'auditori un *status* de rera-escena. Aquests l'accepten i entren en col·lusió amb l'interpret per passar sobtadament a un acte que sigui apropiat per a ésser observat per l'intrús. Una segona tècnica és la de donar a l'intrús una calorosa acollida com si fos part de la colla.

Si bé Goffman, en referir-se a les regions escèniques, ho ha en un sentit físic o espacial, o si més no temporal, és evident que quan parla de situacions o activitats de rera-escena, per exemple, al·ludeix a espais que altrament podrien ésser qualificats de privats. És en aquest sentit que *La presentació del jo...* té un gran interès per a l'estudi de la privacitat, tot i que aquest terme no hi aparegui explícitament gaires vegades.

He dit en pàgines anteriors que l'obra de Goffman està reblerta d'observacions sobre la privacitat. La seva preocupació central amb el caràcter sagrat del jo i la seva interacció amb els altres, el porta en moltes ocasions a considerar els límits d'aquest jo i les fronteres de tota mena que s'interposen entre les persones. En obres posteriors desenvoluparà aquest tema fins a la sacietat. Valguin només dos exemples.

A *Asils*, explora les possibilitats de l'existència d'una vida privada dins d'una institució total. En aquest sentit, hi estudia les relacions de companyerisme, de festeig i de colla que anomena *privades*³⁰. En la vida subterrània de les institucions totals, observa igualment l'existència de territoris que esdevenen vedats exclusius de grups o d'individus específics³¹. Els territoris esmentats poden ésser de tres menes: *llocs lliures*, *territoris de grup* i *territoris personals*.

D'altra banda, a *Relacions en públic*, es refereix, entre els diversos territoris del jo, al vedat informatiu, que defineix com a "conjunt de fets sobre si mateix l'accés al qual un individu espera poder controlar en presència dels altres"³². Goffman reconeix que, tradicionalment, aquest domini és tractat sota l'apartat de la privacitat.

L'obra de Goffman ha rebut crítiques de moltes menes. Un dels retrets que sovint se li fa és el seu biaix funcionalista i el seu oblit del context històric. Els exemples que Goffman utilitza per a il·lustrar les seves tipologies i conceptualitzacions estan extrets de la classe mitjana, la burgesia i l'aristocràcia en els períodes en què les relacions eren més formalitzades³³. També hom li reprotxa el fet que "estudia no establiments socials sinó situacions abstractes dels seus contextos institucionals i organitzatius. Ens forneix nombroses il·lustracions d'encontres quotidians en una gran varietat de situacions, però no intenta especificar encontres típics en establiments socials típics. El resultat són alguns esbossos interessants però no realment una comprensió de l'estructura de la vida quotidiana"³⁴. Altres autors han ressaltat el seu conservadorisme i el seu èmfasi permanent d'un ordre en la interacció diària. Gouldner, per altra part, assenyala que la sociologia de Goffman és una sociologia de les aparences (no de les essències), una sociologia de la co-presència que evita amb cura l'anàlisi històrica i institucional així com menys té la importància de l'estratificació social i els fenòmens de poder i que té caràcter episòdic en la mesura en què es basa en l'encontre fluid i fugisser³⁵.

La crítica que jo faria a Goffman, tanmateix, no és tant que ens forneix quadres, escenes o clixés abstractes del seu context històric i social, com que no va més enllà de la descripció. Goffman és més sistemàtic que Simmel, però li manca totalment un esperit teòric. Ningú li negaria que és un gran sociògraf de la minúcia quotidiana, però en la seva obra manca la dimensió pròpiament sociològica. Les eines conceptuals que crea són molt útils per a l'anàlisi de la realitat micro-sociològica, però és incapaç d'utilitzar aquests estris per a *explicar* les causes, els antecedents o l'origen dels fenòmens que descriu. Potser deixa aquesta feina pels altres. És per això que alguns dels elements que poden espigolar-se en els seus llibres són susceptibles d'ésser utilitzats per a bastir una teoria de la privacitat, cosa que ell no fa en cap cas. Procurarem de fer-ne un bon ús.

Habermas: el principi de publicitat i la societat burgesa.

Per la transició de Goffman a Habermas és com passar de la nit al dia. L'interès de Goffman per la micro-sociologia esdevé en Habermas l'atenció per les grans realitats macro-sociològiques. El focus goffmanià sobre les formes i les aparences es converteix en un concerniment per les estructures i els continguts en el cas d'Habermas. La preocupació de Goffman per les situacions cristallitzades de la interacció diària és substituïda per Habermas per una globalització de la problemàtica de la publicitat/privacitat, i per un arrelament pregon de les seves teories en la Història³⁶. Els estudis d'Habermas sobre les vicissituds experimentades per l'esfera públi-

ca des de la Revolució Industrial estan continguts en *L'espaí públic*, que fou la seva tesi doctoral³⁷. El que pretén Habermas és examinar l'estructura i la funció del model liberal de l'esfera pública burgesa, bo i analitzant la seva aparició i la seva transformació històriques. De retruc, doncs, Habermas ens proporcionarà també dades molt valuoses sobre el naixement i l'evolució de la privacitat sota el capitalisme.

Habermas està específicament interessat en la gènesi de l'esfera pública burgesa, que ell contraposa, d'una banda, a l'esfera pública de les classes populars que resta en certa manera reprimida i subterrània després de la Revolució Industrial (i que Habermas exclou del seu estudi) i a l'esfera pública estructurada per la representació, d'altra banda. Aquesta -de caràcter feudal- està més aviat lligada als atributs de la persona, és de caràcter ostensiu i es concentra, sobretot, a la cort de la monarquia.

L'eclosió de l'esfera pública burgesa va molt lligada a dos fenòmens: el bescanvi de mercaderies i d'informacions. El primer suposa la formació d'un mercat nacional i internacional, i el segon, la formació d'un públic cultivat que consumeix informacions, que esdevenen mercaderies.

Aleshores, Habermas fa la història de l'aparició dels salons, dels cafès, dels teatres, dels periòdics i revistes, dels concerts musicals, etc., en relació amb la formació d'un públic consumidor d'aquests espais. La història de la premsa és reveladora en aquest sentit. De bell antuvi al servei dels interessos del poder, la premsa, poc a poc, va prenent les seves distàn-

cies fins esdevenir-ne crítica. La història de la censura és força il·lustrativa en aquest aspecte.

Però, ¿què entén Habermas per públic i privat, per esfera pública i privada? Reprodueixo a continuació un quadre establert per ell mateix, que tractaré de comentar més avall. Aquest esquema es refereix a les diferents àrees socials en què es dividia l'esfera pública burgesa al segle XVIII³⁸.

Domini privat

Domini públic

Societat civil
(domini de l'intercanvi de mercaderies i del treball social)

Esfera pública política

Estat (domini de la policia)

Esfera pública literària
(clubs, premsa) (mercat de béns culturals)

Família nuclear
Domini de la interioritat (la *intel·ligència* burgesa)
(Esfera íntima)

Ciutat

Cort
(societat de la noblesa cortesana)

La línia de demarcació fonamental se situa entre l'Estat i la societat civil. El domini públic està format per l'Estat i la Cort. Però el domini privat inclou no solament la societat civil en sentit restringit, sinó també la família nuclear i la seva esfera íntima, així com l'esfera pública en els seus vessants polític i literari, que fa de mitjancera entre les necessitats de la societat i l'Estat.

Durant el segle XVIII assistim a la formació d'un públic de persones privades (burgesos) que fan ús de la seva raó. Aquest públic es reuneix als salons i als cafès, primer en secret, després a la llum del dia, ja que l'esfera pública burgesa, promoguda per ell, acaba per imposar-se contra l'esfera pública controlada pel poder.

Quines són les característiques d'aquest públic burgès? En primer lloc, la cortesia d'una igualtat fonamentada en el valor de la persona s'imposa gradualment contra el ritual de les jerarquies. En segon lloc, la discussió entre els membres d'un públic tal suposa que hom posi en qüestió àmbits que fins llavors no havien estat objecte de discussió. En tercer lloc, aquest públic no es pot tancar sobre si mateix i resta sempre accessible. Això no vol dir que aquest públic il·lustrat no fos una minoria molt restringida comparada amb la gran massa de la població.

D'altra banda, de forma correlativa a la formació d'aquest públic diguem-li literari, neix l'esfera de la intimitat que es dona en l'àmbit de la família nuclear. Aquest espai interior és el lloc d'una emancipació psicològica que correspon a l'emancipació econòmica i política. Com expressa Habermas en les seves pròpies paraules:

*"A la independència de què frueix el propietari en el mercat, correspon en el si de la família una lliure representació de si mateix per la persona; i la intimitat familiar, alliberada, segons sembla, dels constrnyiments socials, és la veritable garantia d'una autonomia privada que s'exerceix en el terreny de la competència"*³⁹.

Malgrat tot, la idea que la família nuclear es fa de la intimitat entra en contradicció amb les funcions reals assumides per la família burgesa, i això fins i tot en la consciència dels mateixos burgesos. En paraules de Habermas:

"L'ambivalència que caracteritza la família de ser a la vegada corretja de transmissió de la societat, però també, d'una certa manera, possibilitat anticipada d'una emancipació en relació amb aquesta mateixa societat, s'expressa a través de la situació dels seus membres. D'una banda, l'autoritat patriarcal els manté units, però, de l'altra, estan lligats entre si per relacions humanes d'intimitat. En tant que home privat, el burgès representa dues persones en una: propietari de béns i de persones i home entre els altres homes, burgès i home a la vegada"⁴⁰.

Els membres de la família burgesa, en concebre's independents de l'esfera privada de l'activitat econòmica, es conceben com a éssers humans que poden entaular relacions "purament humanes". El gènere epistolar i els diaris íntims, que donaran naixement a la novel·la psicològica burgesa del Segle de les Llums, constitueixen un bon exponent del desenvolupament de la subjectivitat en l'esfera íntima.

D'altra banda, i paral·lelament a la formació de l'esfera privada íntima en el si de la família nuclear burgesa, el públic integrat per persones privades que enraonaven⁴¹ als salons i cafès i que feien ús del raonament crític com a lectors o espectadors, s'apropia de l'esfera pública controlada per l'autoritat i la transforma en una esfera en què la crítica s'exerceix contra el poder de l'Estat. "De la mateixa manera que la pràc-

tica del secret serveix per a la conservació d'un poder fundat en l'arbitrarietat (voluntas), la Publicitat està al servei d'una legislació que tracta d'imposar-se prenent la raó (ratio) com a fonament"⁴². L'ambivalència que hem assenyalat en l'esfera privada també caracteritza l'esfera pública. Les persones privades o bé s'entenen sobre les experiències de la seva subjectivitat, com a homes, mitjançant l'ús que fan del raonament en el pla literari, o bé, com a propietaris, l'ús que fan del raonament els permet de posar-se d'acord sobre com resoldre els seus afers en el pla polític. Aquests dos públics no coincideixen totalment, atès que les dones i els que no tenen independència econòmica resten exclòs de l'esfera pública política però no de la literària. Però un cop desenvolupada, l'esfera pública burgesa recolza en la identitat fictícia dels dos papers representats per les persones públiques que formen el públic: el paper de propietari i el de pur i simple ésser humà. Així, s'arriba a acreditar la ficció d'una opinió pública única en la mesura que l'*status* social del burgès es basa en la propietat i en la cultura.

Tot seguit, Habermas examina els diversos models d'evolució de l'esfera pública burgesa fent referència sobre tot al cas anglès, francès i alemany. La història del dret privat modern i la seva codificació constitueixen un bon exponent dels canvis experimentats en la infraestructura, com són la liberalització del comerç i la formació d'un mercat caracteritzat per la competència. Així l'esfera pública s'institucionalitza en l'Estat burgès, però en aquest procés es comencen a evidenciar les seves contradiccions: la ja esmentada identificació del "propietari" amb l'"home", del *citoyen* amb

l'homme, de l'esfera pública política amb la literària, de la dominació amb la seva dissolució en la raó pura. Habermas estudia aquest procés també en el pla ideològic a través de l'examen del reflex que té el principi de *Publicitat* en el pensament de Kant, Hegel, Marx, J. S. Mill i A. de Tocqueville.

El model de l'espai públic burgès format al llarg dels segles XVIII i XIX es comença a transformar a finals del segle passat sota l'impacte de l'intervencionisme estatal. La relació original que s'havia establert entre esfera pública i privada comença a dissoldre's. La *Publicitat* penetra esferes cada cop més vastes de la societat, però al mateix temps perd la seva funció política que és la de sotmetre al control d'un públic que fa un ús crític de la seva raó la cosa pública. "A mesura que l'esfera pública, com a esfera, és testimoni de l'augment de la superfície social que cobreix en detriment del domini privat que vulnera cada cop més, la força del seu principi, la *Publicitat* crítica perd tota la seva acultat"⁴³.

La interpenetració progressiva del domini públic i privat com a conseqüència del naixement de l'incipient Estat social té la seva traducció en el camp del dret. És en aquest àmbit on assistim a l'aparició del dret social, d'una banda, i a la publicització del dret privat i la privatització del dret públic, de l'altra. Amb la concentració de capital i l'intervencionisme estatal, el procés de socialització de l'Estat i d'estatització de la societat fa aparèixer una esfera nova, que no es pot considerar pública ni privada. Com diu Habermas: "En la mesura en què assistim a una interpenetració de l'Estat i la societat, la institució de la famí-

lia nuclear es deslliga del procés de reproducció social: l'esfera d'intimitat que antany se situava al centre de l'esfera privada presa en el seu conjunt, recula en certa forma cap a la seva perifèria, a mesura que aquesta perd el seu caràcter estrictament privat"⁴⁴.

I, més endavant: "En relació amb l'empresa privada, característica del segle XIX, l'esfera professional segueix una evolució que la mena a esdevenir un domini quasi públic, independent de l'esfera privada que, ara, s'ha reduït a les dimensions de la família"⁴⁵.

Un cop deslligada i separada dels processos de reproducció social, la família conserva només aparentment una esfera íntima el caràcter privat de la qual es reforça de forma il·lusòria. El domini de la interioritat avui dia, abandonat a si mateix i mancat de base econòmica, comença a dissoldre's en una esfera d'intimitat fictícia, que és fàcilment presa de la intervenció d'instàncies exteriors a la família. Sense el sosteniment i la protecció constants de l'esfera privada, l'individu és aspirat per l'esfera pública, la qual es desnatura i esdevé massa. En la mesura en què les persones privades abandonen el seu paper de propietaris, cauen sota la influència directa d'instàncies semipúbliques. L'estudi de la sociologia del lleure proporciona valuoses intuïcions sobre la "intimitat dels projectors" i el procés de "desinteriorització" sofert per l'esfera íntima. L'àmbit del lleure, en relació amb una esfera professional esdevinguda autònoma, tendeix a reemplaçar el lloc que abans ocupava l'esfera pública literària que corria paral·lela amb una subjectivitat plenament desenvolupada. La desaparició de la infraestructura de l'esfera íntima i la manca de participació de l'individu a

una esfera pública política, fa que no pugui garantir-se la individuació de la persona segons el model de l'"ètica protestant" i que no s'albiri cap altra alternativa que vingui a substituir aquest model. L'àmbit íntim, despullat de la seva naturalesa privada, és minat per elements de caràcter públic. La intimitat, en el si de la família, esdevé simple promiscuïtat en haver perdut la *Publicitat* el seu caràcter literari i haver-se tornat una nova pseudo-*Publicitat*.

Habermas, per a il·lustrar aquest procés, examina l'aparició i l'evolució del lleure organitzat i de la cultura de masses. El cinema, la ràdio i la televisió, d'una banda, i el sorgiment d'una premsa a gran tiratge, de l'altra, denoten aquesta substitució de l'esfera pública literària pel domini pseudo-públic del consum cultural. Si bé la difusió del llibre de butxaca i la generalització dels clubs del llibre tenen en principi connotacions positives, en realitat la cultura de masses fa baixar els nivells en lloc de fer accedir el poble a la cultura. En el camp de la premsa, també presenciem un fenomen semblant: amb l'aparició de la premsa groga, la frontera entre fet i ficció no deixa de dissoldre's. Amb el declivi de l'esfera pública literària, el públic s'escindeix en dos: d'una banda, una minoria d'especialistes (*intel·ligència*) que fan un ús no-públic de la seva raó i, de l'altra, la gran massa de consumidors de la cultura de masses.

La dissolució dels confins existents entre l'esfera pública i privada, dóna lloc a l'aparició d'una esfera intermèdia (social) que no és pública ni privada. En aquesta nova esfera cal situar les associacions (partits, sindicats, grups de pressió, etc.) que tracten de "vassa-

llitzar" el públic mitjançant la consecució del seu assentiment a base de manipulacions i demostracions publicitàries.

La història de les agències de premsa, de les relacions públiques i, principalment, de la publicitat, no solament és indicativa de l'evolució de la premsa i dels mitjans de comunicació en general, sinó que és sobretot útil per a comprendre les transformacions de les funcions polítiques de l'esfera pública.

En la mesura en què l'Estat es veu obligat a fer ús de les noves tècniques de publicitat i de relacions públiques, es produeix una mena de retorn a l'esfera pública estructurada per la representació. En paraules del propi Habermas: *"La Publicitat significava antany la desmitificació de la dominació política davant el tribunal d'un ús públic de la raó; la publicitat avui dia es limita a acumular comportaments-resposta dictats per un assentiment passiu. En la mesura en què les relacions públiques modifiquen la seva estructura, l'esfera pública burgesa revesteix de nou certs aspectes feudals: els "portadors d'oferiments" despleguen representació enfront dels clients disposats a seguir. La publicitat estafa aquesta aura d'autoritat divina i de prestigi personal dispensada per l'esfera pública estructurada per la representació"*⁴⁶.

Així, les corporacions de caràcter semipúblic com són els partits, els sindicats, i, encara pitjor, els grups de pressió, prenen acords o arriben a compromisos amb l'Estat al marge de l'opinió pública i sense sotmetre's al seu control. La política de secret practicada per l'absolutisme, a la qual s'havia oposat el principi

de *Publicitat*, torna a revifar-se sota l'impuls de la publicitat que confereix a la persona o a les institucions un prestigi públic i fa que els grups d'interès puguin adoptar decisions sense discussió en el clima d'una opinió no-pública.

La història dels partits polítics i de la funció del Parlament en el món modern ens ajuda a comprendre aquest procés. Els partits de notables -característics de l'esfera pública durant l'era liberal- esdevenen partits de massa amb una forta burocratització interna, i el Parlament es converteix en una cambra on els diputats, encara que formalment lligats pel mandat lliure, es tornen de fet mandatariis dels partits, que no fan més que refrendar les decisions preses secretament en el seu si. La *publicitat* dels debats parlamentaris ha estat pervertida en publicitat aclamativa, i la *publicitat* dels debats judicials és desnaturalitzada en ésser recuperada pel consum "cultural".

L'anàlisi del comportament electoral també és reveladora en aquest aspecte. El vot que, en el model de l'esfera pública política burgesa, era el resultat d'un procés de discussió pel qual es formava una opinió pública, avui dia ha esdevingut un acte manipulat pels mitjans de comunicació de massa que tenen la funció de suports publicitaris. Encara que aquest procediment de formació de la voluntat no arriba a impedir una certa pressió de l'opinió no-pública sobre el Govern, per altra part interdeix la creació d'una veritable opinió pública.

Amb la transformació de l'Estat liberal en Estat del benestar, caldria omplir de contingut les declaracions de drets inscrites en les constitucions que eren antany de caràcter negatiu.

En contra del que podria semblar, el canvi encara és possible. Per això caldria bastir l'esfera pública política sobre dos supòsits: "la limitació al mínim estricte necessari de les decisions de tipus burocràtic i la reducció dels conflictes estructurals d'interessos en respecte d'un interès general que tots puguin reconèixer com a tal"⁴⁷. Per això cal que es formi una veritable opinió pública i això només és possible a través de la participació de les persones privades a un procés de comunicació formal menat a través de la *Publicitat* interna de les organitzacions. Resta oberta la lluita entre la *Publicitat* crítica i la publicitat manipulativa.

Habermas està bàsicament interessat en les condicions d'una comunicació lliure en la societat moderna i és així com es preocupa per la història de la *Publicitat* i de la seva conversió en publicitat i pel procés de l'aparició d'un públic i d'una opinió pública que, sota l'impacte de les transformacions del capitalisme, han arribat a desaparèixer. Però, en fer-ho, gràcies a la seva visió globalitzadora i pluridisciplinària, Habermas il·lumina de retop la gènesi del que ell anomena l'esfera íntima i els processos de canvi que ha sofert paral·lelament a les vicissituds experimentades per la *Publicitat*. És en aquest sentit, sobretot, que concerneix el tema d'aquest estudi i, per tant, hi hauré de fer referència més endavant.

Abans d'acabar, emperò, voldria fer algunes observacions crítiques sobre l'obra d'Habermas. Penso deixar l'estudi de la seva metodologia per al capítol segon, dedicat a aspectes de mètode, però voldria centrar abans

el meu comentari sobre tres facetes destacables en el seu llibre.

En primer lloc, una consideració merament formal. La lectura de *L'espai públic* és més aviat difícil i Habermas no fa esforços per a fer-se entendre. El diagrama reproduït anteriorment és una de les mostres d'aquesta obscuritat terminològica. En aquest esquema sobre l'espai públic i privat al segle XVIII, aquests termes hi apareixen en caselles diverses. Pel que sembla, el domini privat (he hagut de completar el diagrama a base d'esbrinar el seu sentit al llarg del text) es divideix a la vegada en esfera pública i privada. La repetició de termes idèntics amb significat diferent no ajuda precisament a clarificar les intencions de l'autor. El mateix podríem dir sobre els seus jocs de paraules entre *Publicitat* i publicitat, o de la seva aplicació de públic i privat als plans jurídic, econòmic i social. Per una part, el seu intent de síntesi totalitzadora és molt valuós en la mesura en què mostra com la història de la formació dels mots i de les expressions denota les inter-relacions i la dinàmica de la vida social, o com la divisió de l'espai social entre diverses disciplines o l'intent de separar els fenòmens del seu context global pot empobrir la riquesa i complexitat de la dimensió social. Per altra part, la gran teoria en la tradició vuitcentista presenta problemes de falsificació i, en ocasions, pot resultar confusional quan no es té la cura necessària per a precisar els termes utilitzats.

En segon lloc, el discurs d'Habermas s'inscriu plenament dins de la tradició de la societat massa. Com ha mostrat molt bé Salvador Giner, la teoria de la societat massa, encara que avui dia sigui reverenciada en de-

terminats sectors de l'esquerra com l'Escola de Frankfurt i els seus epígons, enfonsa les seves arrels en el pensament elitista i conservador⁴⁸. L'anomenada cultura de masses té molts aspectes alienants, però també presenta avantatges notables respecte de situacions anteriors. Habermas sembla enyorar la vella societat liberal en què -com ell mateix reconeix- el públic estava compost per una minoria de burgesos cultivats davant la proliferació actual del *Masse Mensch*. Tanmateix, la incorporació de vastes quantitats d'individus a l'alfabetització, a l'educació, a la cultura i a la política, comporta uns costos: el descens del nivell. Més endavant, quan em referiré explícitament a la privacitat, ja faré també un balanç del preu que han de pagar els individus en la societat moderna pel fet de fruir de la possibilitat d'una vida privada.

Per un altre costat, els qui propugnen la comprensió de la societat en termes de la cultura de masses, sota el pretext de l'alienació que pateixen els individus en aquest model de societat, menystenen llur capacitat i intel·ligència per entendre quina és llur condició en el món i per reaccionar contra ella si no hi estan d'acord, i tractar de canviar-la.

Per últim, Habermas se situa totalment dins la tradició occidental etnocèntrica. En el seu llibre no trobem ni una sola referència sobre l'espai públic en els països del Tercer Món, i encara menys, en els països perifèrics d'Europa Occidental (concepte geogràfic que ell limita a França, Anglaterra i Alemanya). Dedicava unes línies a l'espai públic de les classes populars (que exclou del seu estudi); però, en canvi, no ens diu absolutament res sobre la possibilitat o la realitat d'una esfera pública en el món camperol. El seu biaix urbà, i so-

bretot metropolità, el fa ésser orb davant la tirania de la "publicitat"⁴⁹ en el món rural. Aquesta última observació també és vàlida per a l'autor que tractaré a continuació. Per aquesta raó deixo el seu desenvolupament ple per a més endavant.

Sennett: narcisisme i *Gemeinschaft* destructiva.

Sennett, en el seu llibre sobre l'home públic, tot i desconèixer pràcticament l'obra d'Habermas, té un gran nombre de punts de contacte amb ella i arriba a conclusions força coincidents⁵⁰. Talment com Habermas, està més interessat en la pèrdua de la dimensió pública en la societat moderna que en l'adveniment de la vida privada. Però, en canvi, insisteix a bastament sobre els perills que comporta una intimitat basada en el que ell anomena la personalitat narcíssista. Sennett concorda també amb Habermas en la mesura en què estudia l'evolució dels àmbits públic i privat des del seu naixement en el món occidental al segle XVIII; però la seva erudició es desplega no tant en la consulta de fonts sobre la història institucional sinó que se centra més aviat en la història de la cultura en un sentit molt ample. No obstant, Habermas i Sennett parteixen de dues perspectives anti-tètiques. Mentre que el primer adopta el diagnòstic de la societat massa -normalment lligat amb el tema de la pèrdua de la comunitat o de la descentralització, encara que ell no el desenvolupa plenament-, Sennett reacciona precisament contra aquest clixé i proposa formes alternatives d'etiologia. D'altra banda, Sennett, com Goffman, se situa també dins la tradició del *theatrum mundi* i és en aquest sentit que, en considerar l'home públic com a actor, s'interessa per la història de la teoria de

la interpretació tant musical com teatral, així com per la història substantiva d'aquestes arts. Si les investigacions d'Habermas tenien com a rerafons el concerniment per la possibilitat d'una comunicació lliure en el món modern, Sennett està més preocupat per la formulació d'una teoria de l'expressivitat, altrament dit, per els factors històrics i socials que condicionen les capacitats expressives dels éssers humans.

El llibre de Sennett que comento ve a ésser, segons les declaracions del propi autor, un compendi dels seus treballs anteriors en la mesura en què, sovint sense saber-ho, ha estat escrivint sobre el tema del retretament social durant els últims deu anys⁵¹.

La tesi que sosté Sennett és que un dels mals del nostre temps és la mort de la vida pública. Les seves idees en aquest sentit difereixen notablement de les anàlisis sociològiques tradicionals que posen èmfasi en l'alienació i la impersonalitat de la vida urbana com a les arrels dels problemes de la societat industrial. Per a Sennett, és necessària una certa distanciació entre les persones i l'existència de convencions vigoroses i fortes que governin les seves relacions. Com diu el propi autor:

"La creencia que reina actualmente es la que se refiere a que la proximidad entre las personas constituye un bien moral. La aspiración vigente es la de desarrollar la personalidad individual a través de experiencias de proximidad y calor con los demás. El mito de la actualidad se basa en que los males de la sociedad pueden ser todos comprendidos como males de la impersonalidad, la alienación y la frialdad. La suma de los tres representa una ideología de la intimidad: las relaciones

sociales de todo tipo son más reales, verosímiles y auténticas cuanto más cerca se aproximen a los intereses psicológicos internos de cada persona. Esta ideología transmuta las categorías políticas dentro de categorías psicológicas. Esta ideología de la intimidad define el espíritu humanitario de una sociedad carente de dioses: el calor es nuestro dios. La historia del ascenso y ocaso de la cultura pública pone en tela de juicio este espíritu humanitario"⁵².

Si he triat aquesta citació és perquè condensa força bé alguns dels temes que Sennett desenvolupa en el seu llibre. En primer lloc hi apareix l'ètica de l'autenticitat. Seguint Trilling, Sennett distingeix entre sinceritat i autenticitat. Per sinceritat, Trilling entén l'exposició en públic d'allò que hom sent en privat; per autenticitat, l'exposició directa a una altra persona dels nostres intents de sentir. L'autenticitat anul·la les diferències entre públic i privat⁵³. El jo de cada persona s'ha transformat en la seva càrrega principal; el conèixer-se a si mateix ha esdevingut un fi en comptes d'un mitjà per a conèixer els altres. El que passa, però, és que quant més privada és la psique, la seva estimulació és menor i trobem més difícil de sentir o expressar els nostres sentiments. Aquests trets del caràcter típics de la societat moderna actual configuren el que Sennett ha anomenat la personalitat narcissista⁵⁴. En paraules de Sennett:

"En un sentido más estricto, y como una perturbación del carácter, [el narcisismo] es la autoabsorción que impide la comprensión de aquello que pertenece al dominio del yo y de la autogratiificación y lo que es exterior a ellos. Por lo tanto, el narcisismo es una ob-

sesión con 'aquello que esta persona o este suceso significan para mí'. Esta cuestión acerca de la importancia personal de otras personas y hechos externos se plantea con tanta frecuencia que se oscurece una percepción clara de dichas cosas y sucesos. Esta absorción en el yo, bastante desigual, impide la gratificación de las necesidades del yo y hace que una persona sienta que 'Esto no es lo que yo quería' en el momento de conseguir un objetivo o de vincularse con otra persona. En consecuencia, el narcisismo posee la doble cualidad de configurar una absorción voraz en las necesidades del yo y un obstáculo para su satisfacción"⁵⁵.

Segons Sennett, el narcissisme és l'ètica protestant dels temps moderns, que ha vingut a substituir l'ascetisme mundà de Weber. L'ascetisme mundà eliminava la sociabilitat desplegada a través del ritual o del consum. El narcissisme suposa una introversió d'una mena diferent, però en ambdós la pregunta "Què sento?" esdevé una obsessió i el fet de mostrar als altres els controls i impulsos del sentiment propi és una forma de mostrar que hom té un jo valuós.

El trasbals del caràcter típic de la nostra època que els psiquiatres tracten amb més freqüència és el narcissisme en contraposició als símptomes histèrics que constituïen els problemes dominants en la societat repressiva del temps de Freud. De l'erotisme de l'època victoriana hem passat a la sexualitat actual:

"El erotismo victoriano implicaba relaciones sociales; la sexualidad implica la identidad personal. Erotismo significaba que la expresión sexual trascendía merced a acciones de elección, represión e interacción.

La sexualidad no es una acción sino un estado del ser, en el cual el acto físico del amor se produce casi como una consecuencia pasiva, un resultado natural, de gentes que se sienten íntimamente ligadas unas a otras"⁵⁶.

En segon lloc, en la citació feta més amunt, hi trobem el tema de la *Gemeinschaft* destructiva⁵⁷. La transmutació de les categories polítiques al regne de la psique fa que els homes que formen part de qualsevol moviment o partit, en principi cridat a la defensa d'uns interessos o ideals, es preocupin més de la puresa ideològica o revolucionària de llurs membres, que de la transformació de llurs condicions materials d'existència. D'aquesta forma, la conversió dels problemes d'ordre polític al terreny personal i íntim és una bona garantia perquè res no canviï i les estructures de poder restin intactes. La recerca de la comunitat perduda ha esdevingut quelcom estèril i funcional per a l'ordre establert:

"La cultura cosmopolita del siglo XIX, lejos de destruir a la comunidad fraternal, hizo que la comunidad pareciese demasiado valiosa. Las ciudades aparecen en los clisés actuales como la máxima expresión de la personalidad vacía. En realidad, la falta de una cultura fuerte, impersonal, en la ciudad moderna, ha despertado entre las gentes una pasión por la revelación íntima fantaseada. Los mitos de la ausencia de comunidad, como aquellos de la muchedumbre viciosa o desalmada, sirven a la función de estimular a los hombres en la búsqueda de una comunidad en función de un elaborado yo común. Cuanto más se transforma el mito de la impersonalidad vacía, en sus formas populares, en el sentido común de una sociedad, más moralmente justificadas se sentirán las masas al destruir la esencia de la cultura, que significa que los hombres pueden actuar juntos sin la compulsión de ser iguales"⁵⁸.

Ja he dit més amunt que Sennett estava interessat en una teoria i una història de l'expressió en el món occidental urbà. El que caracteritza l'espai públic actual, en relació amb el del segle XVIII, per exemple, és el silenci que hi regna, més que no pas la interacció entre estranys. L'home modern perd l'expressivitat, la vivacitat i l'espontaneïtat que eren pròpies de l'home públic del Segle de les Llums. Sennett vol indagar en el seu llibre com s'ha produït la mort de l'espai públic i l'adveniment de la tirania de la intimitat. Per això li cal equipar-se amb una teoria de l'expressió en públic i amb una metodologia de treball. La creació d'aquesta teoria requereix un procés d'acció recíproca entre teoria i història. Sennett basteix aquesta teoria precisament a través de l'examen de les diverses idees històriques que s'han produït sobre la interpretació teatral i musical. A la seva vegada, Sennett estudia no solament l'evolució de la representació escènica des d'un punt de vista teòric, sinó que s'interessa també per les formes concretes que adopta al llarg de la història. Aquestes formes són dignes d'estudi en la mesura en què poden emprar-se per tal de fer una comparança entre l'escenari i el carrer en el marc que és precisament més adient: la gran urbs.

És en aquest punt que Sennett enllaça de ple amb la tradició del *theatrum mundi* a què hem fet al·lusió manta vegada amb anterioritat. El carrer, els salons, els cafès, són escenaris on la gent representen els seus papers. Ara bé: quins són els principis que regeixen tant una vida pública forta com una bona interpretació teatral? En primer lloc, la convenció. Tant en l'espai públic com, per exemple, en el joc dels infants, són neces-

sàries unes regles que cal respectar. Aquestes normes són indispensables per a la interacció entre estranys en una gran ciutat. En l'actuació pública del segle XVIII l'home presentava més que no pas representava les seves emocions i els seus sentiments. En llenguatge col·loquial diríem que "feia més comèdia" que avui dia. Aquesta autodistància creada per l'actor respecte de la seva interpretació redundava en una expressió més reeixida que no pas en l'actualitat.

Quines tècniques concretes emprà Sennett per a provar el seu argument? En primer lloc, val a dir que no creu que en ciències socials es pugui provar cap tesi, sinó més aviat oferir al lector un fil argumental plausible. Si el llegidor queda satisfet amb la descripció d'una sèrie de fenòmens units per un seguit d'inferències lògiques i creu que l'explicació presentada és raonable, ja n'hi ha prou. Això no nega la possibilitat d'explicacions alternatives. En segon lloc, Sennett utilitza la tècnica anomenada del *postholing*. Amb aquesta tècnica, l'historiador fa diversos talls en un període determinat per a estudiar amb riquesa de detalls l'evolució d'un fenomen. Per a documentar la naixença de la vida pública, Sennett tria la dècada del 1750 a París i Londres, i per tal de seguir el seu esmoreïment gradual es concentra en les dècades que s'inicien el 1840 i el 1890, sobretot a París. Les fonts utilitzades són de tota mena: a part de les ja esmentades, cal citar testimonis literaris i biogràfics; la moda, el vestuari, l'escenografia teatral i l'arquitectura o l'urbanisme de l'època; o l'estudi de casos com l'*affaire* Dreyfus i la història de la comunitat jueva de Forest Hills, a Nova York, als anys setanta.

Però, comptat i debatut, quina teoria ens ofereix Sennett sobre l'aparició i l'evolució de l'espai públic en els últims dos-cents trenta anys d'història de l'Europa Occidental? L'esfera pública neix al segle XVIII com una regió especial de la sociabilitat en una societat que havia esdevingut urbana i cosmopolita. Amb el creixement massiu de les ciutats, apareix la figura de l'estrany, totalment desconeguda a la societat rural tradicional, però també a la Cort, on existien ja uns models d'interacció molt elaborats de caire personalista. Amb la proliferació dels estranys en una societat en què amb l'ascens de la burgesia s'intensifiquen els intercanvis comercials i es desenvolupen noves formes de lleure deslligades de les diversions de la noblesa, calia crear noves formes de sociabilitat per a establir contacte més enllà de la família i dels amics propers. En contraposició a l'esfera privada, confinada al món "natural" de la família, aquests nous modes de relacionar-se i d'expressar-se, molt lligats al món de la cultura i de la convenció, constituïran l'esfera pública.

Ara bé, quins són els factors que desencadenaran la transformació d'aquest món públic, viu, del segle XVIII, en un espai mort en el moment actual? A diferència d'Habermas, per al qual la desaparició de la vida pública és només atribuïble a l'intervencionisme de l'Estat en l'economia, la seva conversió en Estat benefactor i d'altres fenòmens relatius a la dinàmica interna del capitalisme, Sennett creu que les causes del marçament de l'esfera pública són molt més complexes. Sense voler simplificar massa el seu argument, certament prolix i dens, podem dir que el procés d'esmoreïment arrenca de molt abans i que les forces que l'impulsen

es poden condensar en tres. En primer lloc, el capitalisme actua en dos sentits diferents. L'ordre brutal, caòtic i inintel.ligible imposat pel capitalisme, induïx la gent a cercar protecció contra aquest en la família. Així, la família és idealitzada com a refugi contra el món traumàtic exterior i considerada com un recés d'intimitat i d'estabilitat.

En un segon sentit, el capitalisme, amb l'inici de la producció i venda massives d'articles de vestir, anivella les aparences externes sense fer desaparèixer, tanmateix, les desigualtats socials. Això fa que les diferències romanguin ocultes sota aparences semblants i que els estranys esdevinguin un misteri. D'altra banda, amb el "fetitxisme de l'article de consum", tan ben analitzat per Marx, la mercaderia esdevé símbol d'*status* i, per tant, atribut de la personalitat.

La segona força que convé de tenir en compte en els canvis produïts en l'espai públic, és el secularisme. Cal considerar aquí la secularitat en un sentit ampli com "la raó per la qual les coses són com són en el món, raó que deixarà de preocupar-nos un cop morts", i com una força independent del capitalisme. El secularisme del segle XIX és totalment diferent al del XVIII. Mentre que durant la Il.lustració la secularitat era transcendent (les coses i la gent eren comprensibles si se'ls podia assignar un lloc en l'ordre de la Naturalesa), la secularitat vuitcentista era immanent, amb què les sensacions, els fets i els sentiments immediats tenien sentit en si i per si. Els efectes d'aquesta nova forma de secularisme no tardaren en fer-se notar:

"Esta reestructuración del código del conocimiento secular tuvo un efecto radical sobre la vida pá-

blica. Significó que las apariencias en público, no importa cuán mistificadas, todavía debían ser tomadas con seriedad, porque podían representar indicios de la persona oculta tras la máscara"⁵⁹.

No ens ha d'estranyar que la vida pública de l'era victoriana fos regida per l'autocontrol i la repressió, ja que qualsevol aparença, qualsevol gest o paraula, podien traïr un sentiment de la personalitat íntima. A més a més, quan la creença fou governada pel principi de la immanència, desaparegueren les diferències entre subjecte i objecte, entre dins i fora, entre perceptor i percebut, ja que tot el que hom feia podia comptar. Al segle XIX hom concebé la personalitat com a quelcom únic i variable de persona a persona, en contrast amb el caràcter natural immutable del segle XVIII. A més, la personalitat, a diferència del caràcter natural, era controlada per la consciència de si mateixa. Fou així com la personalitat va acudir al domini públic de la capital.

Però aquestes dues forces destructives del món públic l'haurien anorreat si no hi hagués intervingut un tercer factor que va actuar de contrapès. L'esfera pública era el lloc on es produïa i es tolerava la violació moral. El domini públic era l'espai social on l'home es podia alliberar de la pesada càrrega que li imposava la respectabilitat burgesa en el si de la família idealitzada, i perdre's en un món d'estranyes on imperava l'anonimat. Per a les dones, en canvi, la immoralitat del públic suposava la pèrdua de la virtut. D'altra banda, al segle passat les experiències amb estranyes es reputaren molt útils per a la formació de la personalitat. El tracte amb estranyes era necessari per a espavilar el

jove, qui, així, es formava i perdia la seva ingenuïtat. L'entrada de la personalitat en la vida pública suposa la confusió entre el públic i el privat en l'esfera política. Aquesta tendència arrenca ja de mitjan segle XIX i ocasiona no solament la paralització de l'acció encaminada al canvi, com hem vist abans, sinó també la interpretació de les accions polítiques en termes psicològics. Confiem en un polític i votem la seva candidatura no perquè el seu programa sigui digne de crèdit, sinó perquè creiem que l'home és honest, perquè observem una correspondència entre la seva vida privada i la seva vida pública. Sennett il·lustra aquest punt amb la figura de Nixon, qui va haver de dimitir perquè va resultar palès que mentia, no pas pels crims intrínsecs que havia comés o ordenat de cometre. Per això, la regla d'or d'aquell que vol dedicar-se a la política és tenir un expedient ben net pel que fa a la seva vida privada i, per altra part, un matrimoni feliç, una dona i uns fills simpàtics promocionen en gran manera la personalitat d'un polític i condicionen en un grau notable el seu èxit en la contesa electoral. Aquest tema està clarament relacionat amb dos altres fenòmens característics de la societat moderna i estudiats per sociòlegs i politicòlegs, com són la personalització del poder i la fi de les ideologies, que Sennett s'absté de desenvolupar.

En el seu llibre, Sennett no pretén de fer una anàlisi freda i asèptica de la societat moderna, sinó que la seva sociologia és compromesa i a favor del canvi social. Si Sennett emprèn l'estudi del declivi de l'home públic, és perquè creu que aquest constitueix un dels mals que planen sobre la societat moderna i una de les

claus per a la comprensió del malestar propi del nostre temps. La seva preocupació pels grans interrogants de la vida social moderna el porta a diagnosticar l'origen del mal, primer pas per a curar la malaltia. Sennett creu que ha d'existir un equilibri entre l'esfera pública i privada i que justament el problema actual és que s'ha produït una barreja o confusió entre els dos àmbits. En aquest sentit està plenament d'acord amb Habermas quan aquest parla de la interpenetració del públic i el privat. Ara bé, aquesta descompensació, per a Sennett, ha beneficiat el privat en detriment del públic. L'espai públic s'està esmoreint i privatitzant, mentre que la ideologia de la intimitat ens tiranitza a tots cada vegada més.

Aquest diagnòstic, però, presenta problemes en termes del tractament i del pronòstic, tal com ho veig jo. Ens quedem en el dubte pel que fa a la forma de procedir a aquest tan desitjat reequilibratge entre el públic i el privat. Si resulta que un dels factors més importants en la decadència de la vida pública ha estat el secularisme nascut al segle XIX, encara vigent, l'única manera de guarir el malalt és fer una revolució cultural que ens permeti de canviar radicalment les nostres creences. Només així seria possible la tornada a la diferenciació clara entre les esferes pública i privada.

Hi ha una qüestió, però, que m'intriga, que Sennett no acaba d'aclarir prou en la seva obra. ¿On rau més el mal, en la dissolució de les fronteres entre el públic i el privat o bé en la tirania de la intimitat? Perquè, pel que jo veig, un dels fils centrals de l'argument de Sennett recolza en què com més persones s'esforcen en obrir-se, en acostar-se l'un a l'altre, en cer-

car el caliu humà i en procurar ésser autèntiques, més barreres estan posant a la comunicació i més inexpressives es tornen. Altrament dit, la manca d'autodistància, en lloc de reduir les distàncies, les crea o les augmenta. Però, llavors, suposant que fos possible el retorn a una vida pública forta, aquest problema subsistiria, ja que, després de tot, la majoria de relacions íntimes no les mantenim amb estranys sinó amb individus situats dins de l'esfera privada: els membres de la família i els amics. Cal servir també el principi d'autodistància dins del domini privat a fi de preservar la relació en bon estat i impedir que el narcissisme ofusqui el procés de comunicació? Sennett no tracta específicament aquesta qüestió, ans sembla més aviat que, per a ell, el narcissisme és indestruïble i forma part del síndrome total. Però, si ens atenim al suggeriment de Simmel, el manteniment d'una certa distància, per exemple en el matrimoni, és sa en la mesura en què aquesta priva l'esgotament de la relació⁶⁰.

Ara bé: deixant de banda aquesta qüestió, no comparteixo un dels punts bàsics de l'obra de Sennett. Si bé accepto plenament la seva proposició d'una tendència cap a la privatització en la societat moderna -que justament penso defensar en aquesta tesi-, en canvi no veig gens clara la seva afirmació que els límits entre el públic i el privat es tornin borrosos. Encara que ell i jo no utilitzem els termes en el mateix sentit⁶¹, no crec que es produeixi aquesta pretesa dissolució de la distinció en el seu sentit, ans només una sèrie d'interferències. Més endavant, quan m'encarregui d'estudiar la gènesi de l'esfera privada, ja proposaré una teoria que tracti d'explicar algunes d'aquestes interferències.

El comentari de l'obra de Simmel, Goffman, Habermas i Sennett m'ha servit per a fer una presentació dels principals problemes que planteja l'estudi de la publicitat/privacitat. Bé que jo estigui més interessat en la privacitat que en la publicitat, reconec que ambdós aspectes estan estretament lligats i que no es pot concebre l'una sense l'altra. En aquest sentit, el repàs de les diferents teories proposades haurà estat útil en la mesura en què el lector podrà fer una composició de lloc i orientar-se en el camp. Tanmateix, les preocupacions dels autors comentats no coincideixen en absolut amb les meves i és natural que els resultats siguin diferents. Simmel estava interessat en el secret com a forma bàsica de la sociabilitat; Goffman, en el caràcter sagrat del jo; Habermas, en una teoria de la comunicació sense traves; per últim, Sennett, en una teoria de l'expressió en públic. Els meus interessos rauen en un indret molt diferent.

La pregunta que tracto de contestar en aquesta tesi és la següent: ¿Quins canvis s'han produït en el control social en la societat moderna respecte de societats anteriors, i quines conseqüències han tingut aquests canvis per a la privacitat? Aquesta orientació determinarà la utilització d'una metodologia i d'un *corpus* teòric que difereixen, en molts sentits, dels supòsits dels autors a què he dedicat aquest capítol, baldament jo pugui fer ús d'alguns dels materials que ells aporten. Precisament, el capítol següent, dedicat a qüestions de mètode, tractarà alguns d'aquests problemes.

NOTES AL CAPÍTOL 1.

1. Joaquim RUYRA, *Obres completes*, Barcelona, Selecta, 1964 (primera edició, 1949), 356-382. També es pot trobar aquest conte a Joaquim Ruyra, *Jacobé i altres narracions*, Barcelona, Edicions 62 ("Les millors obres de la literatura catalana", 24), 1979, 123-164. La primera edició de *La parada* -on fou publicat originalment el relat- data de 1919.
2. Goffman (1961) i Sennett (1978).
3. Per exemple, pel que fa al lloc i circumstàncies del coit, llegim en un estudi transcultural ja clàssic sobre el comportament sexual humà: "*En los Estados Unidos, el intercurso marital generalmente tiene lugar en la intimidad del dormitorio. Las relaciones premaritales y extramaritales pueden ocurrir por conveniencia en distintos lugares, pero en tales casos el deseo básico del secreto es mantenido e incluso aumentado. Ocasionalmente, el intercurso tiene lugar al aire libre pero con mucha mayor frecuencia ocurre tras unas puertas cerradas. En la mayoría de las demás sociedades, las parejas normalmente buscan la reclusión para el intercurso sexual. Hay sin embargo unas pocas excepciones. (...) En algunas sociedades, al igual que en la nuestra, la morada proporciona la intimidad requerida para el intercurso marital. (...) Los habitáculos de algunas personas son tales que, inevitablemente, el intercurso dentro de la morada sería un asunto público. En tales circunstancias, el lugar habitual para el coito es fuera de casa, donde pueda asegurarse cierta intimidad. (...) Aunque haya algunas excepciones, (...) está claro que la posibilidad de reclusión generalmente determina que el intercurso tenga lugar dentro de la casa o al aire libre*". Citació extreta de Ford & Beach (1969), 83-85.
4. Qualsevol que hagi viatjat en el metro londinenc o en un tramvia alemany haurà observat que hi prevaleix el silenci absolut, trencat només pel xiuxiueig esporàdic d'alguns nadius o per la conversa estrident i baladrera d'un grup de turistes pressumptament meridionals, els quals tothom fita amb aire de reprovació paternalista. Els mateixos anglesos o alemanys, però, en un context diferent, al pub o a la cerveseria, sota l'efecte de l'ambient i de l'alcohol, es transfiguren i esdevenen cridaners i bulliciosos.
5. És proverbial l'observació per part dels immigrants meridionals a Catalunya que el caràcter dels catalans és introvertit i reservat, i que aquests són 'tancats' i poc sociables. El català que va a Andalusia, en canvi, és sobtat per l'esperit de gresca i l'espontaneïtat dels seus habitants. Aquestes descripcions, encara que siguin clixés estereotipats que voregen el tòpic, tenen una certa fonamentació en la realitat empírica.

6. A Habermas (1978), 14, hi podem llegir: "Una anàlisi sociohistòrica del complex de significacions que graviten entorn d'aquests termes "públic" i "esfera pública", produirà el concepte sociològic d'aquests diferents estrats semàntics i històrics".
7. Per a una presentació de la vida i l'obra de Simmel, consulteu especialment Coser (1977), 176-199; Raison (1979), 165-173; Fletcher (1972), 636-647; i Wolff (1950).
8. Simmel (1977), I, 357-424.
9. *Ibidem*, 361.
10. *Ibidem*, 360.
11. *Ibidem*, 365.
12. *Ibidem*, 369.
13. Simmel compara l'estadi de la Humanitat en què impera una publicitat total i el secret hi té una cabuda molt restringida amb l'estat infantil en què tota representació és comunicada immediatament. És suggeridor de confrontar aquesta afirmació amb els estudis de Piaget sobre el desenvolupament intel·lectual del nen: "Anem a examinar més de prop la diferència entre el pensament socialitzat però capaç de secret i el pensament infantil que és egocèntric però incapaç de secret. (...) Per a simplificar, podem dir que l'adult pensa socialment, fins i tot quan està sol, mentre que el nen de menys de set anys pensa egocèntricament, encara que estigui en la societat dels altres". Cf. Piaget (1970), 215-216.
14. Simmel (1977), 379.
15. *Ibidem*, 383-384.
16. *Ibidem*, 382-383.
17. Com ha dit molt bé Nisbet, aquesta absència de teoria sistemàtica en Simmel és consubstancial amb la dimensió estètica de la seva obra, farcida d'intuïcions genials. "En Simmel es dona aquesta tensió meravellosa entre l'estèticament concret i el filosòficament general que trobem en la grandesa. L'element estètic en l'obra de Simmel fa impossible la plena absorció de la seva substància sociològica per la teoria anònima i sistemàtica". Cf. Nisbet (1973 b), 480.
18. Per a aquesta necessària clarificació conceptual, vegeu més endavant el capítol 3 sobre el concepte de privacitat.
19. Per a una presentació de l'obra de Goffman, vegeu Zeitlin (1973) i Annett & Collins (1975). Al número 15 de la revista "Papers" hom pot trobar algunes recensions crítiques de les últimes obres de Goffman, a més de la traducció castellana de Zeitlin (1973).

20. "Molts Déus han estat liquidats però l'individu segueix essent obstinadament una deïtat de considerable importància. Es mou amb dignitat i és objecte de moltes petites ofrenes... A causa de la seva qualitat divina, algunes persones se senten contaminats per ell mentre que d'altres creuen que el contaminen i que, per això, tant en un cas com en un altre, cal tractar-lo amb cura ritual". Cf. Goffman (1967), 95, citat per Annett & Collins (1975), 161.
21. Per a Annett & Collins (1975), 162, un dels encerts de l'obra de Goffman ha estat precisament de fer una síntesi entre la teoria durkheimiana i la investigació de l'Escola de Xicago. Zeitlin (1973), 191, el situa a cavall entre les tradicions de l'interaccionisme simbolic i de la fenomenologia.
22. Goffman (1973).
23. Ibídem, 188.
24. Ibídem, 193.
25. Ibídem, 196.
26. Ibídem, 202-203.
- 26b. Goffman (1978), 9.
27. La dificultat de traduir en català el concepte de *backstage* (bambolines o entre bastidors) m'ha impel·lit a encunyar el terme de rera-escena, que té més possibilitats derivatives. Per a la traducció castellana del concepte de *backstage*, vegeu la nota a peu de pàgina de la meua traducció de Zeitlin (1973) a Zeitlin (1981), 102.
28. Goffman (1978), 110.
29. Ibídem, 138.
30. Goffman (1976), 246.
31. Ibídem, 218-219.
32. Goffman (1972), 63.
33. Annett & Collins (1975), 163.
34. Zeitlin (1973), 196.
35. Gouldner (1973), 378-379.
36. Per a una presentació global de les teories d'Habermas, vegeu Montoro (1980) i Gabàs (1980).
37. Habermas (1978).
38. Aquest diagrama es pot trobar a Habermas (1978), 41.
39. Ibídem, 56.
40. Ibídem, 65.

41. Seria interessant d'estudiar el procés pel qual a Catalunya es va arribar a emprar un sol verb per a designar tant la conversa com l'art del raonament. Potser caldria cercar els orígens de la identificació en la constitució de la sociabilitat burgesa al segle XVIII amb la formació de societats d'il·lustrats que al segle següent esdevindrien tertúlies, penyes i ateneus.
42. Habermas (1978), 63. Hom pot confrontar aquesta afirmació amb una idea semblant expressada per Simmel (1977), 384-385.
43. Habermas (1978), 148.
44. *Ibídem*, 159.
45. *Ibídem*, 162.
46. *Ibídem*, 203-204. Observeu que, per tal de distingir la *Publicitat* com a principi de la publicitat en el sentit de propaganda, la primera s'escriu en majúscules i en lletra cursiva.
47. Habermas (1978), 244.
48. Per a una caracterització, orígens, evolució i crítica de la teoria de la societat massa, vegeu Giner (1979 a).
49. Es obvi que faig servir el terme "publicitat" en un sentit totalment diferent d'Habermas. Vegeu més avall el capítol 3.
50. Sennett (1978). Sennett només cita Habermas en una ocasió, a la pàgina 45, i, pel que sembla, ignora l'existència de la seva obra més important sobre l'espai públic.
51. Sennett (1978), 59. Pel que fa a treballs anteriors, vegeu sobretot Sennett (1975).
52. Sennett (1978), 321.
53. *Ibídem*, 43.
54. L'anàlisi dels problemes de la societat americana en termes de la personalitat narcíssista no és exclusiva de Sennett. Lasch, Marín, Kohut, Kernberg i Winnicott, entre d'altres, han intentat de conceptualitzar igualment aquesta problemàtica partint de la idea freudiana de narcíssisme. Per a una divulgació del diagnòstic narcíssista a casa nostra, vegeu Miguel (1979).
55. Sennett (1978), 17.
56. *Ibídem*, 15.
57. Aquest tema és desenvolupat per Sennett amb més detall a Sennett (1976).
58. Sennett (1978), 317.
59. *Ibídem*, 32.

60. Simmel (1977), 376: "En el matrimonio, como en las relaciones libres matrimoniales, es fácil ceder en los primeros tiempos a la tentación de sumirse completamente en el otro, de vaciar las últimas reservas del alma tras de las del cuerpo, de perderse totalmente uno en otro. Pero esta conducta amenaza seriamente, en la mayoría de los casos, el porvenir de la relación. Sólo pueden, sin peligro, 'darse' por entero, aquellas personas que no 'pueden' darse por entero, porque la riqueza de su alma consiste en una renovación constante, (...) Otro es empero el destino de aquellos que no ahorran los ímpetus del sentimiento, la entrega incondicional, la revelación de su vida espiritual, y gastan, por decirlo así, del capital, faltándoles aquella fuente de renovadas adquisiciones espirituales, que no puede enajenarse y que es inseparable del yo".
Vegeu també la citació feta en el text a què es refereix la nota número 11.

61. Per al sentit que dono al concepte de privacitat, vegeu el capítol 3.

QUESTIONS DE MÉTODE

Aquest capítol estarà dedicat a abordar i a donar solució a alguns dels problemes metodològics que planteja el present treball. Per tal d'introduir la qüestió, potser convindrà fer una citació d'Habermas, que parteix d'uns supòsits radicalment diferents dels meus:

"Una altra particularitat del nostre mètode [a més del seu caràcter pluridisciplinari] rau en l'obligació en què ens trobàvem d'adoptar un enfocament a la vegada sociològic i històric. Entenem l'"esfera pública burgesa" en el sentit d'una categoria que caracteritza una època determinada. No és possible de deslligar-la de la història concreta que fa aparèixer la "societat civil" en el decurs de l'Alta Edat Mitjana, per fer-ne a continuació un tipus ideal universalitzat i aplicar-lo a diverses realitats històriques que serien idèntiques des d'un punt de vista formal. De la mateixa manera que tractem de mostrar que en general només podem parlar en un sentit precís d'"opinió pública (öffentliche Meinung)" a l'Anglaterra de finals del segle XVII i a la França del XVIII, considerem l'"esfera pública (Öffentlichkeit)" com a categoria històrica. El nostre mètode es distingeix en aquest aspecte de cap a peus de la perspectiva de la sociologia formal l'extrema punta de la qual és representada avui dia per la teoria funcionalista i estructuralista"¹.

Habermas escrivia aquestes paraules el 1961, en plena hegemonia funcionalista, en l'època en què el model parsonià encara no havia rebut gaires crítiques, i és

comprendible que volgués deixar ben clar que les categories del seu estudi estarien fermament arrelades en la història concreta en lloc de planar en les bromes abstractes del sistema social. Però, feta aquesta observació, les crítiques a la possibilitat d'una sociologia "formal" em semblen injustes. Els tipus ideals weberians poden constituir bons estris per a analitzar la realitat social a condició de fer-ne bon ús i de distingir sempre entre els nivells analític i descriptiu. Una cosa és una xarxa conceptual que hom tracta d'imposar sobre la realitat per a comprendre-la, i una altra és la mateixa realitat, confusa, inextricable i pluridimensional. Confondre un terme amb un altre seria un va i perillós exercici de reificació.

Aquestes consideracions treuen cap perquè precisament el meu intent se situa en el pol oposat del d'Herbermas. El que tractaré de fer en aquest estudi és de crear uns tipus ideals (vegeu el capítol següent), els conceptes de privacitat i de publicitat, situats en la tradició de les tipologies polars (que examinaré en el present capítol), que més tard em serviran per a estudiar algunes realitats històriques i postular certes tendències. És evident, doncs, que des del punt de vista metodològic m'inscriu molt clarament en el corrent weberian en contraposició a la perspectiva marxista.

Però anem a pams. En la primera secció penso examinar l'*status* metodològic dels tipus ideals weberians i la seva utilitat en la investigació sociològica. A continuació dedicaré un llarg apartat per tal de tractar la tradició de les tipologies dicotòmiques en la ciència social que culmina amb la teoria de la modernització.

Tot seguit expressaré les meves reserves pel que fa a certs usos d'aquestes tipologies basant-me en les crítiques que han estat fetes a les teories de la modernització, tot tractant de distanciar-me de l'evolucionisme. Per últim, fetes aquestes qualificacions necessàries, exposaré la meva tesi de la tendència cap a la privatització, que en capítols posteriors tractaré d'il·lustrar.

Els tipus ideals weberians.

Una de les grans aportacions de Weber a la ciència social és la noció de tipus ideal. Un dels problemes més greus dels conceptes de les ciències socials en oposició als emprats en les ciències naturals, és la seva manca d'univocitat². Les nocions de capitalisme, burocràcia o privacitat, per exemple, tenen continguts diferents segons els autors, si és que aquests es prenen la molèstia de definir acuradament les esmentades nocions. Max Weber intentà de resoldre aquesta dificultat amb la noció de tipus ideal:

*"S'obté un tipus ideal mitjançant l'accentuació unilateral d'un o d'alguns punts de vista i mitjançant la connexió d'un cert nombre de fèndmens particulars difusos i discrets, existents ací i allà en major o menor mesura, i potser tal vegada absents, corresponents a aquells punts de vista il·luminats unilateralment, en un quadre conceptual en si unitari"*³.

David Lockwood resumeix molt bé els principals trets del tipus ideal:

"1. Un tipus ideal no és un ideal en un sentit ètic; tampoc correspon a un 'promig' ni en el sentit estadístic ni en el sentit d'ésser un denominador comú d'una sèrie de fèndmens empírics.

2. És més aviat un ideal en un sentit lògic. És una construcció mental lliurament elaborada (phantasiemässige Konstruktion) per mitjà de la qual hom intenta d'"ordenar" la realitat a base d'allllar, accentuar, i articular els elements d'un fèndmen social que es repeteix (verbigràcia, la burocràcia) en un sistema de relacions internament coherent.

3. Una de les formes d'accentuació (Steigerung) és la construcció d'un curs d'acció purament racional (verbigràcia, homo economicus). Però és també possible de desenvolupar tipus ideals de conducta menys racional (verbigràcia, autoritat carismàtica).

4. Per definició, les construccions típic-ideals (entre les quals Weber enumera l'anomenada 'concepció materialista de la història' no esgoten la realitat empírica; creure-s'ho seria caure en el realisme conceptual. Qualsevol fèndmen (verbigràcia, el capitalisme) permet una multiplicitat de tipus ideals segons els elements que se'n volen ressaltar.

5. Una construcció típic-ideal a compleix dues funcions bàsiques:

a) Forneix un cas límit amb el qual es poden contrastar fèndmens concrets; un concepte sense ambigüitats que facilita la classificació i la comparació.

b) Com a tal, constitueix un marc per al desenvolupament de generalitzacions típiques (generelle Re-

geln des Geschehens, generelle Erfahrungsregeln) que, a la seva vegada, aconsegueix l'últim propòsit de l'anàlisi típic-ideal: l'explicació causal dels esdeveniments històrics.

6. Els tipus ideals i les generalitzacions típiques, bé que abstractes i referides a fèndmens socials, han d'èsser: a) 'objectivament possibles' en el sentit que els fèndmens concrets s'acostin més o menys al tipus pur tèdricament concebut; b) 'subjectivament significatius' en el sentit que el tipus d'acció social sigui comprensible en termes de la motivació individual.

Només l'explicació típic-ideal que satisfaci aquestes dues condicions pot considerar-se adequada (en el nivell de la causació i en el nivell del significat)"⁴.

Aquesta llarga citació condensa de forma acurada i sintètica els pensaments de Weber sobre els tipus ideals. Cal recalcar que Weber no "inventà" ni fou el primer a utilitzar el procediment dels tipus ideals. Altres autors abans que ell havien emprat la mateixa metodologia sense ésser-ne conscients o n'havien fet ús sense haver treballat els seus supòsits (els conceptes normals -Normalbegriffe- de Tönnies, per exemple). L'aportació de Weber consistí més aviat en la conceptualització de la metodologia dels tipus ideals. Partint de la idea neokantiana de la impossibilitat de l'esgotament del real, el que Weber proposa és l'allunyament de la realitat per després poder-s'hi apropar millor. Cal cercar un distanciament i un estranyament del real per a poder-lo copsar millor. En paraules del propi Weber:

"Cuanto mayor sea la precisión y la univocidad con que se construyan estos tipos ideales y más ex-

traños resulten en este sentido, mayor será su utilidad desde el punto de vista terminológico, clasificatorio y heurístico"⁵.

En contrast amb la mena de metodologia marxista propugnada per un Habermas, en la construcció del concepte de privacitat m'atindré estrictament a les descripcions weberianes. Un cop construït aquest tipus ideal procuraré contrastar-lo amb alguns casos de la realitat històrica empírica per veure fins a quin punt aquesta s'allunya o s'aproxima al tipus en qüestió. Aquestes actuacions em permetran més tard de formular un cert nombre de lleis tendencials relatives a alguns aspectes de la privacitat.

Com ja he dit en el capítol anterior, l'esfera pública i la privada brollen quan es donen certes condicions històrico-socials, que examinaré amb detall més endavant. I si sorgeixen és perquè en un moment donat la vida social s'escindeix en dos espais diferents però complementaris, que estan l'un en funció de l'altre. No es pot parlar de privacitat sense parlar de publicitat, i recíprocament. Encara que l'èmfasi d'aquesta tesi sigui sobre el primer d'aquests termes, no es pot oblidar que formen dos elements d'un conjunt indestriables, de forma que l'un no es pot concebre sense l'altre. En aquestes condicions, és normal que tot allò que s'esdevingui en l'esfera pública afecti a la privada, i a l'inrevés. Si, com hem vist en l'obra de Sennett, es produeix la mort del públic, tindrà lloc la inflació del privat. Al contrari, l'augment de la rellevància de l'esfera pública pot redundar en la minva de la importància de l'esfera privada.

Tot això fa que sigui convenient d'estudiar conjuntament els efectes de la interacció mútua entre el públic i el privat. Públic i privat constitueixen els dos pols d'una única i mateixa noció, les dues cares de la medalla d'un mateix fenomen. La ciència social és molt rica en aquest tipus de conceptualitzacions que consisteixen en un *continuum* al dos extrems del qual se situen dos pols. Els conceptes i fenòmens que ocupen l'espai dels dos pols són, naturalment, tipus ideals.

La perspectiva metodològica que tracta d'interpretar la vida social i la seva evolució emprant conceptes d'aquestes característiques, s'anomena l'enfocament de les tipologies polars o dicotòmiques, i té una tradició molt llarga i fructífera en la història del pensament sociològic. En la propera secció mostraré que les arrels de les tipologies polars s'enfonsen en els inicis del desenvolupament de la filosofia social i de la teoria sociològica.

Les tipologies polars.

Si bé podem dir que la tradició de les tipologies polars s'inicia pròpiament amb Tönnies⁶, té tanmateix uns antecedents importants en la història del pensament social⁷. La idea dels tipus ideals *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, que no foren definits clarament per primera vegada fins a l'obra de Tönnies, és molt anterior en el temps.

Per a trobar el primer vestigi de la dicotomia ens cal remuntar fins a Plató. En *La República*⁸, on descriu la casta ideal dels Guardians, trobem perfilada per

primera vegada la distinció. Mentre que la descripció que fa de la societat del Guardians cauria clarament dins la categoria de la comunitat, en canvi, la seva exposició sobre les ciutats injustes té el regust de l'associació.

En Sant Agustí, la distinció és encara més neta⁹. La "Ciutat de Déu" -formada per tots els cristians que participen en l'ideal diví i que abans de la vinguda de Jesucrist era simbolitzada per Jerusalem- té clares ressonàncies místiques i s'emparenta amb la comunitat. La ciutat terrestre o dels homes, en canvi, amb els seus poders polítics, la seva moral, la seva història i les seves exigències, té més aviat dimensions associatives.

Però cal esperar fins al segle XIV perquè amb Ibn Ḥaldūn¹⁰ la dicotomia cobri dimensions veritablement històriques i sociològiques. Ibn Ḥaldūn, d'origen andalusí, nascut a Tunis el 1332 i mort al Caire el 1406, redactà el 1377 el seu famós *Discurs sobre la història universal*, on prefigurà moltes de les nocions que serien desenvolupades posteriorment per les ciències socials. Amb el seu esperit racionalista contraposa, per exemple, la civilització beduïna o rural (*murān badawī*), on impera l'esperit de clan (*ʿasabiyya*) que uneix les tribus del desert (*Gemeinschaft*), a la civilització sedentària o urbana (*murān ḥadarī*), on la docilitat destrueix el contracte i la resistència (*Gesellschaft*). No cal insistir que veiem ací clarament formulada per primera vegada la dicotomia rural/urbà.

En els precedents més immediats, en els dos primers termes de la distinció tripartita que Hegel fa

als seus *Principis de Filosofia del Dret* entre la família (*die Familie*), la societat civil (*die bürgerliche Gesellschaft*) i l'Estat (*der Staat*), trobem alenar l'oposició entre comunitat i associació¹¹. L'esperit que condensa aquesta distinció amarrarà tota la filosofia alemanya del dret del segle XIX, incloent l'Escola històrica, encapçalada per Savigny i Puchta.

Un dels precursors de la sociologia que expressà per primer cop la dicotomia rural/industrial fou el vescomte de Bonald, un dels exponents més destacats del pensament contrarrevolucionari francès, precisament en un article sobre la família agrícola i industrial en el qual defensa el dret de primogenitura en termes molt semblants als que emprarà Le Play cinquanta anys després¹².

En opinió de Nisbet¹³ els autors que influïren directament en l'obra de Tönnies foren tres. El primer, Fustel de Coulanges, que, en el seu assaig *La cité antique*, esbossa la distinció entre el sagrat i el secular que més tard desenvoluparia sistemàticament el seu deixeble Durkheim¹⁴. En aquest estudi sobre la Roma i la Grècia antigues, Fustel de Coulanges explora el paper del culte i la religió en la formació i en la desintegració de les dues civilitzacions clàssiques i palesa el lligam existent entre el sagrat i la comunitat.

Otto von Gierke fou el segon autor que, probablement, influí sobre el pensament de Tönnies. Aquell jurista alemany, immers dins la tradició germanista, en el seu magne estudi iniciat el 1868, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, contrasta la societat medieval basada en la *Genossenschaft* (cooperació) i la moderna, caracteritzada per la centralització del poder polític i l'individualisme, i basada en la *Herrschaft* (dominació).

Per últim, cal citar Sir Henry Maine, un altre historiador del dret, que en el seu llibre sobre *Ancient Law* (1861) traçà la distinció entre *status* i *contracte*, distinció que aviat ultrapassà l'àmbit del dret estricte i exercí una profunda influència en la ciència social emergent¹⁵. Per a Maine, totes les societats tendeixen a evolucionar des de l'*status* al *contracte*. Per *status*, Maine entén el que actualment la sociologia anomenaria *status* adscrit, i el dret privat, estatut personal, mentre que el *contracte* s'emparenta amb el concepte d'*status* adquirit. Fent servir exemples de diverses societats i civilitzacions, Maine tracta d'il·lustrar aquest vast procés del pas de l'*status* vers el *contracte*, categories que no solament constitueixen estris classificatoris, sinó que incorporen una teoria evolucionista.

Amb Ferdinand Tönnies (1855-1936) la sociologia entra en la seva majoria d'edat. Val a dir que la major part dels retrets de què Tönnies ha estat objecte, com la seva nostàlgia pel passat i la defensa a ultrança de la comunitat enfront de l'associació, són totalment injustificats. L'estil i la prosa de Tönnies, no sempre clars, han contribuït a interpretacions errònies de la seva obra, degudes en bona part al seu desconeixement, tot relegant la seva importància com a un dels pares fundadors de la sociologia. Tönnies és un dels membres de la generació del 1890 que expressà per primera vegada el seu abandó d'una fe cega en el progrés, que descobrí la dimensió no-racional de l'acció social i que reconegué la profunda ambivalència dels fenòmens socials.

L'encert de Tönnies consistí en saber condensar, sintetitzar i donar forma coherent a les diverses

intuïcions sobre la vida social que hem esmentat anteriorment. En tota societat trobem, segons Tönnies, dues formes de sociabilitat basades en principis antitètics. Aquestes dues formes d'agrupació humana són anomenades per Tönnies *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, amb la qual cosa no fa res més que depurar dos termes de llarga tradició en la llengua alemanya. En les seves pròpies paraules:

*"Toda convivencia íntima, privada, excluidora, suele entenderse, según vemos, como Gemeinschaft (comunidad). Gesellschaft (sociedad o asociación) significa vida pública, el mundo mismo"*¹⁶.

Si he triat aquesta citació és perquè, a més d'il·lustrar aquests dos conceptes capitals en la sociologia de Tönnies, palesa la relació existent entre les tipologies polars que comentem i el tema de la tesi. És el mateix Tönnies, doncs, qui situa la *Gemeinschaft* dins l'àmbit del privat, i la *Gesellschaft* dins l'àmbit del públic. Però, ¿quin és el significat precís d'aquestes dues categories en el pensament de Tönnies?

La *Gemeinschaft* o comunitat es basa en els lligams afectius, primordials, emocionals, i recolza en les relacions que Tönnies anomena de *Wesenwille* (voluntat natural o essencial). La *Gemeinschaft* és situada més a prop de la naturalesa; hom hi neix, i és font de tota moralitat. En canvi, la *Gesellschaft* o associació, que es basa en la *Kürwille* (voluntat racional o arbitrària), es caracteritza per les relacions instrumentals, racionals, de càlcul. A la *Gesellschaft* hom hi accedeix per decisió pròpia i és l'origen del progrés. Mentre que en la comunitat els homes són fins en si mateixos, en l'associació

són mitjans per a assolir fins. Tönnies posa com a prototipus de la *Gemeinschaft* la família (comunitat de parentiu), el veïnat (comunitat local) i l'amistat (comunitat espiritual); en canvi, la indústria, el comerç, el diner, el crèdit, el contracte, són precondicions de la *Gesellschaft*. Un banc, una societat anònima, un partit polític, són casos de *Gesellschaft*; una confraria, una congregació religiosa, una tribu, són casos de *Gemeinschaft*. Un Estat és una associació en el sentit tönnesià; una nació és, en canvi, una comunitat.

Ara bé, per a Tönnies la comunitat i l'associació són categories analítiques, tipus ideals que no trobem mai totalment encarnats en la realitat empírica. Però Tönnies, a més a més, a l'igual que Maine, postula que històricament la *Gesellschaft* sorgeix de la *Gemeinschaft* i que la història europea es pot conceptuar com l'evolució de la comunitat cap a l'associació. Això no vol dir que, amb l'adveniment de l'era moderna, la *Gemeinschaft* arribi a desaparèixer. Existeix una tensió dialèctica constant entre comunitat i associació, i en tota societat humana trobem en diverses dosis agrupaments humans basats en les dues formes de sociabilitat. Però amb la Revolució Industrial i la implantació de les relacions capitalistes de producció, les comunitats, abans situades en un lloc estratègic de la vida social, van perdent el seu predomini i importància i van quedant relegades a segon terme.

El pas de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft* ha estat una de les fonts de malentesos en l'obra de Tönnies, atès que alguns autors han reïficat aquests conceptes en confondre el seu *status* teòric. Jo crec que la "lleï de Tönnies" no presenta problemes, a condició

que quedi ben clar que els conceptes de *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* no són més que tipus ideals. Més endavant hauré de tornar a insistir sobre aquest punt perquè la meva pròpia tipologia, talment com la de Tönnies, no es presti a confusions.

L'obra de Tönnies ha tingut una influència molt notable -sovint subterrània- sobre el pensament sociològic posterior. Weber, contemporani de Tönnies, incorpora a la seva obra la tipologia de Tönnies. Els seus conceptes de comunaltzació (*Vergemeinschaftung*) i de socialització (*Vergesellschaftung*) s'inspiren directament en la distinció de Tönnies. La tipologia de Weber sobre les tres formes d'autoritat (*Herrschaft*) o la seva classificació quadripartita de l'acció social (*Handeln*), encara que incloguin més de dos tipus, es poden considerar desenvolupaments perfeccionats de la distinció original tönnesiana. Una altra dicotomia de Weber, basada en la distinció entre relacions socials i econòmiques obertes i tancades, encara que no coincideix amb la tipologia comunitat/associació, entra plenament dins de la tradició de les tipologies polars a què m'estic referint.

Durkheim, contemporani també de Tönnies, fa una distinció en la seva primera obra sobre *La divisió del treball social*¹⁷, publicada originalment el 1893, que té paral·lelismes remarcables amb la de Tönnies. El que interessa a Durkheim no són les formes bàsiques de voluntat (o d'interacció social, com diríem avui dia), sinó els principis subjacents a la cohesió de les societats, que ell anomena formes de solidaritat. Durkheim distingeix dues formes de solidaritat, que corresponen a dues menes diferents de societat. La solidaritat me-

cànica es basa en la semblança dels diversos membres integrants de la societat, que tenen les mateixes emocions, comparteixen els mateixos valors i fan les mateixes funcions. Les societats a què aquest tipus de principi integrador dóna suport són les societats segmentàries -que avui anomenaríem primitives- on els individus i els grups, en ésser molt homogenis, són fàcilment substituïbles i prescindibles, com ara els segments d'un anèlid. En canvi, les societats basades en la solidaritat orgànica -les societats modernes- són aquelles on, en estar internament diferenciades, la cohesió s'estableix per interdependència. Són les societats caracteritzades per la divisió del treball, en les quals cada individu o cada grup hi acompleixen una funció diferent, com els diversos òrgans d'un organisme, i per tant no hi són tan fàcilment dispensables. A més, en les societats que recolzen en el principi de la solidaritat mecànica, la intensitat amb què la consciència col·lectiva s'imposa sobre les consciències individuals i l'extensió que hi ocupa, són molt més grans que en les societats basades en la solidaritat orgànica. Per últim, de la mateixa manera que per a Tönnies la *Gesellschaft* naixia de la *Gemeinschaft*, per a Durkheim, la solidaritat mecànica és anterior tant des del punt de vista lògic com històric, a la solidaritat orgànica.

Cooley, independentment de la tradició filosòfica i sociològica europea, arribà també a fer una distinció que té molta similitud amb la de Tönnies. Cooley diferencia dos tipus d'agrupacions humanes: els grups primaris i secundaris. Com diu aquest pensador: "*Per grups primaris entenc els caracteritzats per l'associació i la cooperació íntima i cara a cara. Són primaris*

en diversos sentits, però principalment perquè són fonamentals en la formació de la naturalesa social i els ideals de l'individu. El resultat de l'associació íntima, psicològicament, és una certa fusió de les individualitats en una totalitat comuna, de manera que el propi jo, almenys en molts aspectes, és la vida i el propòsit comú del grup. Tal vegada la forma més senzilla de descriure aquesta totalitat és dient que el grup és un 'nosaltres'; implica la mena de simpatia i identificació mútua de la qual el 'nosaltres' és l'expressió natural. Hom viu en el sentiment del tot i troba el principal objecte de la seva voluntat en aquest sentiment¹⁸. Aquells altres grups en què la interacció no és tan freqüent ni intensa són els grups secundaris. La dicotomia entre grups primaris i secundaris, a diferència de la de Tönnies a Europa, va fer gran fortuna en la tradició empírica nordamericana, ja que va estimular estudis de tota mena en camps tan diversos com la sociologia militar, del treball o de les organitzacions, només per citar-ne alguns exemples.

Però una de les figures centrals de la sociologia sobre la qual Tönnies i la seva tipologia tingueren una influència cabdal, fou Parsons. Aquest, al final de la dècada dels anys trenta, féu l'esforç gegantí de sintetitzar tota la tradició sociològica europea i donar-la a conèixer als Estats Units¹⁹. Autors aparentment tan diferents com Marshall, Pareto, Durkheim i Weber, forniren a Parsons el descobriment d'una sèrie de preocupacions semblants que donaren peu al seu afany teòric integrador. Malgrat que Parsons, en l'estructura de l'acció social, no negligí Tönnies, puix que li dedicà una breu nota²⁰, no desenvolupà plenament el po-

tencial de la seva dicotomia fins al 1951, en *Vers una teoria de l'acció social* (juntament amb Shils) i *El sistema social*²¹. En la primera obra citada, Parsons i Shils elaboraren cinc tipologies anomenades *pattern variables*, els conceptes polars de cada una de les quals constitueixen punts de referència en l'orientació dels individus. Enfrontats amb els problemes quotidians que planteja l'acció social, els individus tenen davant seu "dilemes d'orientació" que han d'apar resoldre. Segons Parsons i Shils, aquest dilema es concreta en les opcions que les persones han de triar al llarg de cinc dimensions distintes. Aquestes dimensions o variables de pauta social són les següents:

Gemeinschaft

- Afectivitat
- Orientació col.lectiva
- Particularisme
- Adscripció
- Difusivitat

Gesellschaft

- Neutralitat afectiva
- Auto-orientació
- Universalisme
- Adquisició
- Especificitat

Com pot veure el lector, he situat cada una de les parelles d'alternatives sota els epígrafs de *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* per tal que quedi patent la influència de Tönnies en la formulació de les cinc tipologies, influència que els autors no neguen i que Parsons ha reconegut explícitament en un treball recent²². Com afirma Parsons en aquest assaig, calia superar i refinar les categories de Tönnies, ja que era evident que alguns fenòmens eren de difícil classificació emprant només la seva tipologia dicotòmica. Les *pattern variables* no sola-

ment resulten útils per a entendre la dinàmica de l'orientació dels actors, sinó també per a l'anàlisi de sistemes culturals, atès que permeten de caracteritzar-los segons els punts dels *continua* en què se situen els seus valors dominants.

Una altra línia de pensament diferent, que potua en la tradició de les tipologies polars i que té precursors tan il·lustres com Ibn Haldūn i Bonald, és la del *continuum* rural-urbà. El *locus classicus* de la formulació d'aquesta dicotomia pel que fa a la caracterització del pol urbà, és el cèlebre assaig de Wirth *L'urbanisme com a forma de vida*²³, un dels exponents més importants de l'Escola de Xicago, sobre el qual Tönnies havia exercit precisament un influx remarcable²⁴. Deu anys més tard, Redfield, un antropòleg que havia estudiat una comunitat mexicana, desenvolupa el pol oposat del *continuum* en el seu article sobre *la societat folk*²⁵. Si bé posteriorment Redfield afegiria un nou element intermedi a la seva tipologia -la societat camperola (*peasant*), des d'aquest moment queden clarament establerts els dos pols del *continuum*. El *continuum* rural-urbà ha estat utilitzat en molts estudis de sociologia rural i urbana i ha rebut nombroses formulacions, encara que també ha estat objecte de crítiques fortes²⁶.

Una de les altres ramificacions que deriven de l'obra seminal de Tönnies són les anomenades teories de la modernització. Sorgides especialment en l'època en què, arran de la descolonització, es començà a plantejar agudament el problema del subdesenvolupament, les teories de la modernització estan interessades en els processos pels quals les societats passen de l'estadi tradicional a l'estadi modern. També aquí ens trobem amb

un *continuum*, si bé, a diferència del que acabem de veure, que tenia una dimensió espacial, aquest té més aviat una dimensió temporal. En aquest cas, els dos pols són la tradició i la modernitat, termes que, com comprovarem més endavant, posseeixen una elevada càrrega d'ambigüitat. D'una banda, distingeixen els teòrics de la modernització les societats basades en la tradició, o sia, les societats primitives i preindustrials europees, a més de les societats de les grans civilitzacions (islàmica, hindú o xinesa). D'altra banda, la societat moderna, el tipus ideal de la qual és un reflex dels trets més importants de les societats nordamericana i europea occidental. No és gens d'estranyar, doncs, que hi hagi autors que considerin els termes de modernització i occidentalització com a sinònims. En efecte, els teòrics de la modernització pateixen d'un greu etnocentrisme, al qual cal afegir, a voltes, un oblit de la dimensió històrica.

Els autors que s'adscriuen a aquesta perspectiva malden en primer lloc per dreçar una catàleg dels principals trets de la societat tradicional i de la societat moderna²⁷ i, un cop assolida aquesta fita, tracten d'establir una teoria que expliqui el pas de la primera a la segona. Els principals autors que s'han ocupat de les teories de la modernització són, de fet, funcionalistes, i llurs teories es poden dividir en dos grans grups. Els teòrics de la diferenciació, com ara Parsons, Smelser i Eisenstadt, són funcionalistes neoevolucionistes i veuen el procés de modernització com l'especialització institucional progressiva en qualitat de resposta adaptativa davant els canvis produïts en el medi exterior. Aquest procés de diferenciació requereix,

a la seva vegada, un altre procés equilibrador de coordinació i integració de les noves estructures diferenciades. Els anomenats teòrics de la comunicació estan més interessats en els canvis soferts per la personalitat que per les estructures socials. Una de les condicions indispensables de la modernització és l'adquisició, per part dels individus, d'un tret de la personalitat que Lerner anomena empatia o mobilitat psíquica, pel qual aquests són capaços d'imaginar-se en situacions i acomplint rols que abans els eren estranys. Deutsch, d'altra banda, insisteix en el procés de mobilització social que epitomitza els diversos tipus de canvi produïts en concomitància amb la modernització. Tant per a Lerner com per a Deutsch, els mitjans de comunicació de massa representen un paper important en el desencadenament o en la maduració d'aquests processos, donades unes certes condicions econòmiques, demogràfiques i polítiques²⁸.

En les pàgines precedents he tractat de fer un breu repàs de la llarga tradició de les tipologies polars en la ciència social, el zènit de la qual se situa, al meu entendre, en l'obra de Tönnies. Potser semblarà que aquest *excursus* hagi constituït una digressió flagrant del tema que ens ocupa. No ho crec pas així. En primer lloc, aquesta revisió ha servit per a posar de manifest la íntima correspondència existent entre les categories polars de privat i públic i altres tipologies com ara *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, o solidaritat mecànica i solidaritat orgànica. Per altra part, l'estudi de la perspectiva en què s'emmarca la distinció entre privat i públic ens pot servir per a avaluar quins

són els seus fruits i rendiments, però també per a ésser conscients de les seves limitacions. En la propera secció penso tractar les dificultats teòriques que suposa l'adopció d'aquest enfocament i els termes en els quals tinc la intenció de procurar obviar-les.

Canvi, evolució i polaritat social.

Acabem de veure que les teories de la polaritat social enfonsen les seves arrels en els arxans del pensament social, i que han fet aportacions notables a la teoria sociològica²⁹. Amb tot, quan hom pretén de relacionar els esquemes de polaritat social amb teories del canvi social, es presenten sovint dificultats greus. Aquests problemes són de moltes menes i valdria la pena de deturar-s'hi uns moments. Aprofitaré l'avinentsa d'haver deixat fa poc les teories de la modernització per tal de tornar-hi uns breus instants i examinar les crítiques que han rebut.

Per a començar, val a dir que el concepte de societat tradicional és un calaix de sastre on caben tota mena de societats, sigui quin sigui el seu grau de civilització, de desenvolupament tecnològic i econòmic, amb el benentès que no hagin accedit a l'estadi de la Revolució Industrial. El mateix passa amb el terme modernitat, ja que, en el cas de les societats amb una llarga tradició industrial, com les europees, no és legítim de posar en el mateix sac la societat burgesa liberal del vuitcents i la neocapitalista corporativista actual. A més, cal mencionar l'agreujament que en l'actualitat el temps corre molt ràpidament, amb què els es-

crits dels sociòlegs americans dels anys seixanta sobre la societat "moderna" (de l'abundància) resten avui dia obsolets davant els problemes de l'atur i de la penúria energètica que pateix la també anomenada societat "moderna". Les dificultats no són solament d'ordre temporal, ans també espacial. Tant la societat espanyola com l'americana són "modernes", però tothom que tingui un mínim de senderi estarà d'acord que els problemes que s'hi susciten són d'ordre molt diferent.

En parlar no ja de la tradició i modernitat, sinó de modernització, és a dir, quan abordem el problema no des del punt de vista descriptiu sinó processual i explicatiu, els inconvenients esdevenen més greus. El terme de modernització vol cobrir processos diferents que se superposen, com són els d'industrialització, alfabetització, desenvolupament econòmic, secularització, centralització i participació polítiques, destrribalització, burocratització, i un llarg etcètera. Això fa que sigui confusionari i que creï més contrarietats que les que intenta de resoldre.

Però, en la meva opinió, els obstacles més difícils de salvar es drecen davant de nosaltres quan en-cetem les dificultats que impliquen les *teories* de la modernització. Un dels paranys que, en moltes ocasions, són incapaces d'evitar les teories de la modernització, és que no fan més que esdevenir una nova edició de l'evolucionisme unilineal, amb pocs dels seus avantatges i tots els seus inconvenients. Ací no és el lloc apropiat per a reproduir les polèmiques originades arran de l'intent de ressuscitar el vell evolucionisme del segle XIX sota el nom de neoevolucionisme³⁰. El vell Spencer estaria molt satisfet en veure l'interès renovat que al-

guns sociòlegs dediquen avui a les seves teories. Però, al meu judici, el neoevolucionisme no presenta cap avantatge sobre l'evolucionisme unilineal i resta sobre la mateixa fal·làcia de l'analogia biològica. Les societats no són organismes i pretendre classificar-les com a tals és menystenir una de les peculiaritats més exclusives de la raça humana. Si l'home és home és per la seva capacitat de fer història o de modificar-ne el seu curs. I si bé en la història intervé sovint l'atzar, aquest hi intervé molts cops sota la forma de la voluntat humana i no pas de mutacions aleatòries. Ha estat Nisbet qui ha mostrat més clarament que un dels principals defectes de l'evolucionisme era -a més del seu etnocentrisme, del seu retrospectivisme i de la seva barreja de les dimensions temporal i espacial- el fet de basar-se en la metàfora del creixement orgànic. Les societats no tenen principis estructurals interns que generin el canvi social, sinó que aquest procedeix generalment de trencaments i solucions de continuïtat produïts per factors exògens³¹. Ara bé: un dels perills que sotgen les teories de la modernització és el de convertir-se en simples variants de l'evolucionisme, amb l'agreujament que els diversos estadis que normalment distingeixen les teories evolucionistes s'hagin reduït a dos, la tradició i la modernitat. A més, com Gusfield ha mostrat molt bé, creure que la tradició i la modernitat són dos pols mútuament excloents i en conflicte, és una fal·làcia com una casa. La tradició i la modernitat poden conviure molt bé en harmonia i fins i tot els factors i els processos de modernització poden reforçar les tradicions en comptes d'afeblir-les³².

Després d'haver fet aquest atac aferrissat de les teories de la modernització i, per extensió, dels

esquemes de polaritat social en què recolzen, qualsevol diria que he estat escometent la meva pròpia tipologia de públic/privat. El que volia deixar ben clar, en aquest capítol, era el seu *status* teòric, perquè després no hi hagi malentesos. Quan en els capítols successius parli de públic i privat, i afirmi que, en els últims anys d'història occidental, hem estat assistint a un procés de privatització, no voldria que ningú entengués que estic postulant una teoria evolucionista del canvi social. En aquesta tesi pretenc solament de crear dos tipus ideals -els conceptes correlatius de publicitat i privacitat-, i aleshores, de contrastar aquestes categories amb diversos aspectes de la realitat empírica. El fet que arribi a la conclusió que en algunes àrees de la vida social -situades en l'espai i en el temps- hom pot observar un moviment cap a la privatització, no significa que subscrigui a cap teoria evolucionista. D'altra banda, el fet que dediqui dos capítols a bastir una teoria sobre la gènesi de la privatització en el món occidental, no vol dir que oblidí la dimensió històrica i que pretengui extrapolar aquest procés a d'altres societats no occidentals, ni que cregui que aquesta tendència sigui irreversible i consubstancial a la societat industrial. Per a mi, el síndrom de la privacitat és producte de la confluència d'una sèrie de circumstàncies, algunes d'elles factors d'ordre cultural, que fan difícil la seva exportació.

Quan diré que constato una tendència cap a la privatització en el món occidental -més tard ja precisaré en quins aspectes-, no faré més que palesar que algunes dimensions de la realitat empírica s'aproximen al tipus ideal de la privacitat que hauré elaborat. De cap

manera voldria que el lector interpretés que els meus tipus ideals de privacitat i publicitat incorporen una teoria evolucionista del canvi social, com és el cas d'algunes de les tipologies polars.

Aquestes precisions eren absolutament necessàries abans d'encetar la tasca del proper capítol: la construcció de la tipologia que, més endavant, serà aplicada a l'estudi de certs aspectes de la realitat històrica i social: la religió i la família.

NOTES AL CAPÍTOL 2.

1. Habermas (1978), 9-10.
2. Freund (1968), 67.
3. Max WEBER, *Die "Objectivität" im sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, citat per Freund (1968), 68.
4. Lockwood (1964), 312.
5. Portantiero (1977), 89.
6. Tönnies (1979).
7. Hom pot trobar referències a aquests antecedents en el "Prefaci" a la versió anglesa (Sorokin, 1974) de *Gemeinschaft und Gesellschaft*. Altres referències al tractament de Tönnies són també a Nisbet (1973 a), 71-73. Aquesta secció es basa parcialment en Flaquer & Giner (1979).
8. Plató (1966).
9. Sant Agustí (1977).
10. Khaldûn (1968). Ací fem el sistema de transcripció de l'àrab fixat per la *Gran Enciclopèdia Catalana*, s.v. "àrab".
11. Hegel (1970).
12. Bonald (1864).
13. Nisbet (1973 a), 72-73.
14. Fustel de Coulanges (1870).
15. Maine (1861).
16. Tönnies (1979), 27. Els subratllats són meus.
17. Durkheim (1967).
18. Cooley (1909), 173.
19. Parsons (1968 a). Sobre aquest *tour de force* de Parsons, com el qualifica S. Giner, vegeu Giner (1974), 102-113.
20. Parsons (1968 b).
21. Parsons & Shils (1951) i Parsons (1976).
22. Parsons (1973).
23. Wirth (1938).
24. Vegeu el seu assaig sobre la sociologia de Tönnies publicat més de deu anys abans en la mateixa revista: Wirth (1926/27).
25. Redfield (1947).

26. Vegeu, per exemple, Frankenberg (1969), els aspectes i el pla de l'obra del qual estan basats en aquesta idea. Pel que fa als autors crítics, o si més no cauts, respecte del *continuum* rural-urbà, vegeu Stewart (1959) i Pahl (1966).
27. Com a exemple d'un inventari de les característiques de la tradició i la modernitat, vegeu Black (1979).
28. Hom pot trobar un bon resum de les teories de la modernització a Solé (1976). El llibre de C. Solé té el mèrit, a més de la seva concisió, d'establir quines són les aportacions del marxisme i de l'antropologia a aquest camp teòric.
29. Per a un breu comentari sobre les relacions entre polaritat social i el naixement de la sociologia, vegeu Giner (1979 a), 152-4.
30. Hom pot trobar alguns dels elements de la controvèrsia en forma abreujada a Lenski (1976) i Bierstedt (1976), sobretot en relació amb Nisbet (1976) i Nisbet (1979 b). Per a una defensa més extensa de la posició evolucionista, consulteu Lenski & Lenski (1974).
31. Nisbet (1976) i Nisbet (1979 b).
32. Gusfield (1967) i Gusfield (1975).

EL CONCEPTE DE PRIVACITAT

Una de les mancances que més sovint es desprèn dels estudis sobre privacitat, és l'ambigüitat amb què són tractats els termes públic i privat. Els publicistes, historiadors i sociòlegs empren públic i privat amb sentits a vegades ben diferents sense que ells mateixos se n'adonin. L'amfibologia de moltes frases és patent degut al diferent contingut semàntic dels termes en qüestió. Tant els mots públic i privat, objecte del nostre estudi, com d'altres mots relacionats amb ells, com ara intimitat, reserva, etc., són termes clarament polisèmics. Per exemple, públic pot significar tant notori o manifest com oficial, mentre que el terme intimitat tant pot ésser pràcticament sinònim de privacitat com es pot referir a una relació molt pregona entre dues o més persones, sentit que, precisament, és contrari de l'anterior.

Així, a diferència d'altres autors que comencen el seu discurs sobreentenenent el sentit de públic i privat, he cregut adient de dedicar un capítol sencer a definicions i aclariments conceptuals. Aquest pas no és, en absolut, ocios, puix que una clara conceptualització de les nocions que ens interessin ens permetrà després la construcció d'un model en termes del qual poguem expressar les nostres proposicions teòriques relatives a les lleis tendencials sobre l'extensió de la privacitat en el món modern.

Per a procedir a aquests aclariments terminològics, el present capítol començarà amb una breu incur-

sió en l'etimologia de públic i privat, esperant que pugui contribuir a la comprensió dels seus sentits actuals. Tot seguit, passarem revista a les definicions de diccionari dels dos termes de la tipologia. En acabat, engegarem ja l'anàlisi de les definicions de privacitat que han proposat juristes i sociòlegs. L'estudi i la crítica d'aquestes ens ajudarà a construir la nostra pròpia definició, objecte cabdal del capítol. Tot seguit, farem algunes precisions sobre alguns aspectes de la definició de privacitat que hauré donat, per tal de atorgar-li una major operativització en la formulació de proposicions teòriques. Per últim, tractarem de distingir la privacitat d'altres fenòmens afins que es donen en el món d'avui, com la reserva, la intimitat, el secret, la confidencialitat, etc.

1. L'etimologia de públic i privat.

Hannah Arendt ens forneix la primera pista pel que fa a la significació de les esferes pública i privada en el món antic:

"En opinión de los antiguos la faceta de la privación que contiene la palabra 'privado', fue de suma importancia; significaba, literalmente, el estado de quien es o está privado de algo, incluso de las supremas capacidades del hombre. Quien llevaba una vida exclusivamente privada; quien, como el esclavo, no tenía acceso a la esfera pública; o quien, como el bárbaro, optaba por no crear esa esfera, no era plenamente humano. Hoy ya no pensamos, ante todo, en su significado de 'privación', cuando utilizamos esta palabra, lo cual en par-

te se debe al enorme enriquecimiento de la esfera privada, a través del moderno individualismo"¹.

Hannah Arendt prossegueix més endavant:

"No se trata, únicamente, de que discrepemos de los griegos, para quienes una vida transcurrida en la intimidad de 'lo propio' (idion), fuera del mundo corriente, era 'idiota' por definición; o de los romanos, que concebían lo privado como un retiro temporal de los asuntos de la res publica. En realidad, hoy en día llamamos 'privado' a una esfera de la intimidad, cuyos principios se remontan a los últimos tiempos del Imperio Romano, en modo alguno a la antigüedad griega, y cuya extraordinaria multiplicidad y variedad fue desconocida en períodos anteriores a la edad moderna"².

Així, mentre que en el món grec la idea de públic i privat tenia encara un sentit ben allunyat del nostre, a la Roma tardana comença a adoptar un significat molt més proper de l'actual. Per als antics, el privat era el regne de la necessitat, de la indigència, al contrari del públic, regne de la llibertat. Aquest sentit de necessitat encara es conserva en les llengües modernes tant en una de les accepcions de "privar" com en el sentit del mot "privació".

Charles Madge ens ajuda a precisar encara més aquesta idea:

"Per etimologia una persona privada és algú qui ha estat privat dels privilegis i prestigi amb què la societat retribueix aquells qui acompleixen la funció que el grup els assigna"³.

En els diccionaris llatins trobem consignades les següents veus relatives a privat:

PRIVARE, *verb.* Lliurar, alliberar, eximir, apartar (de quelcom).

PRIVATUS, *adj.* Privat, particular. / *subs.* Particular, simple ciutadà.

PRIVATIM, *adv.* A casa.

PRIVATIO, *subs.* Privació, supressió, manca d'una cosa.

Com podem veure, els termes i els significats s'apropen força als del català modern. Més tard, "privat" agafà també el sentit de "favorit", "confident", accepció que, segons Joan Coromines trobem ja emprada des de Berceo⁴. Aquest sentit donaria origen a "privat" com "el qui té el primer lloc en gràcia i confiança prop d'un príncep o alt personatge". La condició de privat en aquest aspecte és la "privadesa"⁵ (en castellà *privanza*).

Pel que fa a "públic" trobem els següents mots en els diccionaris de llatí:

PUBLICUS, *adj.* Del poble, de l'Estat.

PUBLICUM, *subs.* Propietat de l'Estat, domini públic, erari.

PUBLICARE, *verb.* Adjudicar a l'Estat, fer públic, exposar, confiscar.

PUBLICATIO, *subs.* Confiscació, subhasta.

PUBLICANUS, *subs.* Pública, recaptador d'impostos.

Cal remarcar el sentit que en l'antiga Roma tenien els mots *publicare* i *publicatio*, que avui dia han

passat a significar "portar a coneixement de tothom"⁶. També cal fer l'observació que, en contra d'una opinió molt extesa, i segons el docte criteri de Joan Coromines, "públic" no apareix etimològicament emparentat amb populus⁷.

2. Les definicions de diccionari.

El mot "privar" té dos sentits completament diferents. El primer, del que ja n'hem descobert precedents en el llatí, és el de "desposseir", "prohibir", etc., que trobem també en el derivat "privació". Aquest sentit no ens interessa directament i per això el deixem de banda. El segon sentit és el que dóna origen a "privat", antònim de "públic", que, segons Pompeu Fabra, vol dir:

*"Pertanyent o relatiu a un simple particular; que no depèn del seu ofici públic; que es fa a la vista de pocs, no públic"*⁸.

Amb la definició de "públic" ens trobem també amb diverses accepcions: *"Relatiu a la nació, a la comunitat (oposat a privat). De què pot fer ús tothom; que pot veure o saber tothom, notori". I com a substantiu: "La gent en general, tothom indistintament. Especialment els qui assisteixen a un espectacle"*⁹.

Si ens hi fixem bé, veurem que tant en "públic" com en "privat" hi podem copsar dues parelles de sentits ben diferents, que componen també dues parelles de contraris. Quan "privat" vol dir "particular", s'oposa a

"oficial" o "comú", mentre que quan vol dir "secret" o "reservat" s'oposa a "públic" en el sentit de "manifest" o "notori". És principalment aquesta segona parella d'antònims que ens interessa, encara que indubtablement des d'un punt de vista etimològic està relacionada amb la primera. De "públic" en aquest segon sentit deriven una sèrie de mots que ens concerneixen directament en la nostra investigació: em refereixo a "publicar", "publicació" i "publicitat". Aquest darrer terme, a part les connotacions comercials que té, en el sentit de "divulgació feta mitjançant anuncis als diaris, cartells, etc."¹⁰, vol dir també qualitat de "públic". Com que la nostra llengua no posseeix un correlat de "publicitat" en el sentit de "qualitat de privat", hem decidit d'introduir l'anglicisme "privacitat" (*privacy*), barbarisme que ja està prenent carta de naturalesa en castellà, d'altra banda. (El mot "privadesa", recollit al diccionari Fabra, com ja hem esmentat abans, es refereix a la "condició de privat o favorit d'un rei, d'un príncep, etc.").

3. Definicions de privacitat.

Després d'aquestes disquisicions lingüístiques i després d'haver justificat la introducció de "privacitat" al català, caldrà fer un breu repàs a les definicions que els diversos autors han donat d'aquest terme. Per tal de posar un xic d'ordre en el garbuix de definicions que se n'han donat, lesensem dividir en els següents apartats: definicions jurídiques, definicions objectives, definicions subjectives, i, per últim, aquelles que consideren la privacitat com una relació.

3.1. Les definicions jurídiques.

Ja hem dit més amunt que una bona part de la bibliografia consultada sobre la privacitat prové del camp jurídic, sobretot anglosaxó. Al Estats Units i a Anglaterra hi ha una forta tradició de defensa de les llibertats individuals, una de les quals és el dret a la privacitat. En els últims vint anys, per raó de la proliferació d'estrís de tota mena que permeten de conèixer aspectes de la vida de la gent que abans quedaven fora de l'abast del públic, de la centralització creixent de l'Estat i de la burocratització, de la formació de bancs de dades cada vegada més extensos mercès als avenços de la informàtica, dels mètodes cada vegada més sofisticats de la policia en la seva lluita contra la delinqüència, ha sorgit un moviment de defensa del dret a la privacitat¹¹. És per això normal que els juristes hagin construït un cos de doctrina legal sobre la privacitat i que s'hagin vist obligats a definir-la en termes precisos.

La definició jurídica més suscita i més clara és la del jutge americà Cooley, que molts homes de lleis anglosaxons vénen repetint des del 1888 ençà. Cooley, en la segona edició de *Torts*, definia la privacitat en els termes següents: "El dret d'ésser deixat en pau" ("*The right to be let alone*")¹².

Anys més tard, en un judici celebrat a Califòrnia (Kerby contra Hal Roach Studios, 1942), aquesta definició de Cooley era ampliada i precisada com "el dret a viure la pròpia vida en recés (*seclusion*), sense estar sotmès a una publicitat injustificada o indesitjada. En suma, és el dret a ésser deixat en pau"¹³.

Altres autors, també juristes, defineixen igualment la privacitat com a dret. Alan F. Westin, en el seu important estudi sobre *Privacitat i llibertat*, afirma que:

*"La privacitat és la pretensió (claim) dels individus, grups o institucions a determinar per compte propi quan, com i fins a quin punt hom pot comunicar a altri informació relativa a ells"*¹⁴.

3.2. Les definicions objectives.

Aquest grup de definicions, ja de caire sociològic, es caracteritzen per considerar la privacitat des d'un punt de vista conductista, sense fer referència a la intenció dels actors que participen en la situació. L'únic que hom té en compte és la possibilitat d'observació d'unes determinades condicions que són les que determinen la situació de privacitat.

Per exemple, Barbara Laslett, referint-se a la privacitat dels membres de la família respecte dels estranys, ens diu:

*"La privacitat, en aquest aspecte, doncs, es refereix als mecanismes estructurals que prohibeixen o permeten l'observabilitat de l'execució dels rols familiars"*¹⁵.

D'altra banda, Joan Annett i Randall Collins, en un capítol dedicat a "Una breu història de la deferència i del capteniment (demeanor)" al qual hem tingut ocasió de referir-nos abans, encara que no mencionen

explícitament el terme privacitat, parlen del grau de vigilància (*surveillance*) que trobem en diverses societats¹⁶.

Aquest tipus de definicions posseeixen dos greus inconvenients. En primer lloc, no prenen en consideració la intenció o la finalitat de l'actor, de cabdal importància en el camp de la privacitat. En segon lloc, ens permeten d'establir algunes condicions que poden fer possible la privacitat en una societat determinada, però no expliquen la seva aparició com a valor. Dit d'una altra manera, aquests "mecanismes estructurals" són condicions necessàries, però no suficients, per a l'emergència de la privacitat en una societat donada.

3.3. Les definicions subjectives.

Les definicions que jo anomeno subjectives, tracten de pal·liar aquest inconvenient de les definicions anteriors. Són, per exemple, les definicions d'Alan P. Bates, de Paul Halmos o del mateix Alan F. Westin, ja citat. Aquesta colla d'autors defineixen la privacitat com un sentiment o una opció voluntària. Vegem algunes d'aquestes definicions:

"Provisionalment, el terme pot ésser definit com el sentiment d'una persona que els altres haurien d'ésser exclosos de quelcom que el concerneix a ell, i també el reconeixement que els altres tenen el mateix dret"¹⁷.

Paul Halmos, del qual ja tindrem ocasió de tornar a parlar en fer la distinció entre privacitat i solitud, ens diu:

"La privacitat és l'absència de contacte i observació socials quan aquests no són desitjats"¹⁸.

Per últim, Alan F. Westin, al qual ja ens hem referit en un apartat anterior, afegeix a la citació que ja hem fet:

"Considerada en termes de la relació de l'individu amb la participació social, la privacitat és el retir voluntari i temporal d'una persona de la societat general a través de mitjans físics o psicològics, ja sia en un estat de solitud o d'intimitat de grup reduït o, en el cas de grups més grans, en un estat d'anonimat o reserva"¹⁹.

Aquesta distinció quadripartita de les diferents modalitats de participació social, segons Alan F. Westin, és força interessant; tant com per a insistir-hi més endavant.

Com podem veure, totes aquestes definicions tenen el denominador comú que prenen en consideració l'estat subjectiu de l'individu a què es refereix l'esfera de privacitat. Quan elaborem la nostra pròpia definició, ens veurem obligats a incorporar-hi alguns d'aquests elements subjectius.

3.4. La privacitat com a relació

El grup de definicions que més s'acosten a la nostra concepció de la privacitat són aquelles que la consideren com una relació, encara que buida o negativa. Una definició que vulgui ésser realment sociològica ha de conceptualitzar la privacitat des de l'angle de la possibilitat -o impossibilitat- d'interacció amb altri; altrament seria, al meu entendre, una definició psicològica en no tenir en consideració a tots aquells que envolten l'individu l'esfera privada del qual ens interessa. Els dos autors que ho han vist més clar, les definicions dels quals passarem a considerar, són sociòlegs, i no serà cap casualitat que jo emprí força elements de les seves definicions per a formular la meua. Comencem per una citació d'Steven Lukes que resumeix molt bé el seu pensament:

"En general, la idea de lo privado hace referencia a una esfera donde los demás no tienen derecho a inmiscuirse. Supone una relación negativa entre la esfera individual y la 'pública', más amplia, que incluye al Estado; una relación de no injerencia, o no intrusión, en cierta gama de sus pensamientos y/o actos. Esta condición puede alcanzarse mediante el refugio en la intimidad, o merced a la abstención 'del público'"²⁰.

Edward Shils és encara més precís en la seva formulació:

"La privacitat és una 'relació buida' ('zero-relationship') entre dues persones o dos grups o bé entre un grup i una persona. És una 'relació buida' en el sentit que està constituïda per l'absència d'interacció o comunicació o percepció en contextos

en què aquesta interacció, comunicació o percepció és practicable, per exemple, en una situació ecològica comuna, com la que deriva d'una contigüitat espacial o de la pertinença a una sola col·lectivitat global com una família, un grup de treball i, en última instància, la societat entera. (...) ... sempre és la privacitat d'aquestes persones, singulars o plurals, respecte d'altres persones. (...) La situació [de privacitat] ha d'ésser una en què sigui pràcticament possible l'abrogació de la privacitat mitjançant la intrusió des de fora o mitjançant la renúncia des de dins" ²¹.

Així, per exemple, no té sentit parlar de la privacitat d'un català respecte d'un xinès, residents als seus respectius països. Una altra cosa seria que estiguin convisquent en un mateix veïnat, una mateixa comunitat, un mateix edifici, etc. En una situació d'allunyament espacial no es pot parlar de privacitat sinó de separació.

"Només podem parlar de privacitat quan existeix una alternativa factible, o sia, quan hi ha accions o paraules que poden ésser guardades o divulgades, quan un espai pot ésser respectat o violat, quan una situació pot ésser negligida o observada. Així, la privacitat pressuposa l'existència anterior d'un sistema d'interacció entre persones en un espai comú ..." ²²

L'objecte de la relació de privacitat és la possessió i el flux d'informació. Aquesta informació només surt del poder del/s seu/s posseïdor/s (al/s qual/s es refereix) amb el seu/llur consentiment o per pròpia iniciativa.

Per tant, la privacitat, en un dels seus aspectes, pot definir-se com l'existència d'una barrera la

interposició de la qual impedeix el pas del flux d'informació d'aquelles persones que la posseeixen a les que no la posseeixen.

Quan la informació és comunicada voluntàriament a altri, parlem de compartició de la privacitat. Només parlem d'intromissió en la privacitat quan la informació és adquirida per mitjans enganyosos o fraudulents, sense el concurs de la iniciativa o el consentiment d'aquells les accions o les paraules dels quals han generat la informació.

La informació de què estem parlant es refereix a qualsevol esdeveniment ocorregut en l'esfera privada. La informació no és més que un dels recursos de què disposa l'individu. Quan parlem de privacitat, ens referim a situacions en què l'individu, o un grup d'individus, exerceix un control sobre recursos que li pertanyen. "La vida privada" consisteix en les activitats quotidianes d'aquell que no ocupa un càrrec públic ni aspira a ocupar-lo²³.

L'elaboració conceptual de Shils sobre la privacitat és, al meu entendre, la més ambiciosa i la més àmplia de totes les que hem esmentat fins ara. És una definició pròpiament sociològica, puix que incorpora la idea de relació. També té en compte l'estat subjectiu de l'actor (discrecionalitat en la comunicació de la informació). Per últim, inscriu la informació dins el context més ampli del control dels recursos personals, o sia que lliga el problema de la privacitat amb la qüestió del poder i la influència. D'altra banda, també relaciona la privacitat amb el tema de les xarxes i els fluxos de co-

municació, perspectiva teòrica que té moltes possibilitats en sociologia²⁴.

Amb tot, la seva definició d'esfera privada no és gens satisfactòria, ja que la defineix amb respecte a l'esfera pública, la qual cosa és certament tautològica. En efecte, el que entra dins l'esfera privada i l'esfera pública és culturalment determinat i, per tant, depèn de cada societat i època històrica. Crec que hauríem d'assajar de cercar una definició de la privacitat que fos universalment vàlida i que tant pogués aplicar-se a les societats primitives com a les tradicionals i industrialitzades. Per això ens cal una definició formal, no substantiva o enumerativa del contingut de les esferes pública i privada, que pot variar en el temps i en l'espai.

D'altra banda, Shils oblida un fet molt important. El que realment caracteritza l'esfera privada respecte de l'esfera pública és que la primera està pràcticament exempta de control social per part de la societat. O, com ja hem esmentat, en tot cas, la naturalesa del control social que s'efectua sobre una esfera i l'altra és completament diferent. Si l'esfera privada està lliure de control social és perquè, en les societats en què impera la privacitat, els individus s'abstenen d'interferir o d'immiscir-se dins d'ella per tal com el respecte a la vida privada s'institueix com a norma en aqueixes societats. Les esferes pública i privada estan clarament delimitades en les societats modernes, i els individus, socialitzats dins d'aquestes societats, renuncien voluntàriament a penetrar en la vida privada dels altres individus, esperant obtenir igual tracte.

Això no significa únicament que l'individu o grup titular de l'esfera privada pugui o no revelar-ne el contingut als altres, sinó que aquests ja no hi estan interessats. I en cas que, per atzar, o per la raó que sigui, esbrinin quelcom pertanyent a l'esfera privada d'altri, no en fan cas, no en fan ús, i s'ho reserven per a la seva intimitat.

En definitiva, el que passa és que els individus d'una societat privatitzada refusen de fer l'avaluació moral d'una persona en termes del contingut de la seva vida privada, potser perquè en aquest tipus de societats preval un pluralisme de normes morals que impedeix aquest judici. Per exemple, si una persona és competent en el seu camp professional no importa la vida que porti fora de la feina. La seva vida privada no influeix o no té conseqüències notables en la seva vida pública. Un homosexual, que segons les normes de la majoria de societats tradicionals podria tenir problemes, cada vegada en té menys en una societat on impera la privacitat, ja que aquesta faceta de la seva personalitat va deixant de tenir incidència en l'execució de les seves tasques professionals o públiques. El que passa en les societats industrialitzades és que la personalitat està escindida, fragmentada i, per tant, no és possible de fer una avaluació moral de la personalitat total d'un individu determinat.

Naturalment, aquesta visió de la separació estricta entre les esferes pública i privada és fins un cert punt idealitzada. Alguns autors²⁵ estant assenyalant precisament els inicis d'una tendència contrària. Per exemple, és molt important que el president dels Estats Units o el candidat a un càrrec públic tingui un

expedient net pel que fa a la seva vida privada com també s'està produint una confusió de les esferes pública i privada dels alts executius de certes empreses importants. Però crec que, a grans trets, la meva anàlisi és correcta, almenys per a la gran majoria de la població.

En tot cas, caldrà tractar la meva definició de privacitat com un tipus ideal que naturalment no pot correspondre exactament a la realitat. La seva funció serà precisament la de servir de base per a un model que sigui idoni per a la construcció de tipologies amb l'objecte de comparar diverses societats i escatir les seves tendències evolutives a llarg termini.

4. A la recerca d'una definició formal.

La revisió de les diferents definicions que els diversos autors han proposat no ha estat una operació inútil, perquè ens permetrà d'utilitzar aquells elements de cada definició que siguin més adients per als nostres propòsits. No es tracta de fer una definició de caire eclèctic, sinó d'integrar tots aquells termes que possibilitin de copsar el fenomen d'una manera cabal.

En primer lloc, comencem tractant d'aprofundir els termes de la relació. Les relacions s'estableixen entre persones o grups que en constitueixen els seus subjectes. Així, anomenarem subjectes de la relació privada aquells individus o grups que hi participen. Però ja hem vist que aquesta participació és de caràcter asimètric. D'una banda, hi ha un subjecte de la relació que intenta de preservar la seva zona de privacitat i que, per

tant, ocupa un lloc central de protagonista, de subjecte: d'ara endavant ens referirem a aquest subjecte amb el nom de subjecte positiu o ego. L'altre subjecte, d'altra banda, que està situat enfront de l'ego i que pot immiscir-se en la seva vida privada, rebrà el nom d'ego o subjecte negatiu, en el benentès que pot ésser singular o plural, o fins i tot la societat sencera. Evidentment la titularitat d'una relació privada per part de l'ego és totalment relativa i depèn de la perspectiva adoptada per l'investigador. Naturalment, en la complexa vida social tothom és alhora ego positiu i negatiu, i una persona que sigui ego positiu en un moment donat, pot ésser ego negatiu un xic més tard.

Un cop fetes aquestes precisions terminològiques, ja és hora de passar a proposar la nostra definició:

La privacitat és una relació buida entre dos individus o grups caracteritzada pels trets següents:

- 1. Els subjectes de la relació han d'estar en una situació de proximitat ecològica o espacial tal que sigui possible la interacció entre ells.*
- 2. El subjecte positiu de la relació o ego ha de tenir la possibilitat discrecional de comunicar o retenir la informació objecte de la relació.*
- 3. El subjecte o subjectes negatius s'han d'abstenir d'esbrinar aquesta informació o, en cas d'obtenir-la per atzar, d'emprar-la per a fer un judici o avaluació moral de l'ego en termes de la totalitat de la seva personalitat.*

Quan la relació revesteix aquestes característiques, rep el nom de relació privada. Una relació pública serà una relació que no compleixi els requisits que acabem d'esmentar.

Així, una relació pública serà una relació plena, no buida, ja que el ego està exposat de tal manera que no pot controlar les informacions relatives a la seva persona, objectes de la relació. A més, cal que el subjecte o subjectes negatius no renunciïn a la intrusió ni a l'avaluació moral de l'ego.

Un aspecte interessant, digne d'estudi en les relacions privades o públiques, és el que jo anomeno el seu grau de prescripció/proscripció. El grau de prescripció/proscripció de la privacitat/publicitat és la intensitat amb què les normes prevalents en una societat donada determinen o imposen que una relació sigui privada o pública. Com que les definicions de privacitat i de publicitat que he donat són en certa manera recíproques i simètriques, ens trobem que l'expressió prescripció de la privacitat és sinònima de proscripció de la publicitat, així com la prescripció de la publicitat vol dir el mateix que la proscripció de la privacitat.

Posem un exemple que aclarirà aquesta formulació abstracta. En la majoria de les societats occidentals existeix la norma que l'exposició del propi cos davant dels estranys sigui un acte privat. Així, doncs, podem dir que en aquest cas existeix una prescripció de la privacitat (o proscripció de la publicitat, que és el mateix) pel que fa a la nuesa, forma que genera el sentiment del pudor, d'origen totalment cultural, d'altra

banda. Però si la prescripció de la privacitat pel que fa a l'exposició del propi cos és força alta en la societat occidental, encara podem trobar un altre cas en què la prescripció és molt més elevada. En totes les societats, fins i tot les més primitives, l'acte sexual es realitza en privat i el grau de prescripció en aquest sentit hi sol ésser força alt²⁶.

També podem citar casos en què, contràriament, la prescripció és a favor de la publicitat. Per exemple, en la majoria de petites comunitats on impera una moral sexual molt rígida, la norma prescriu que els promesos festegin a la vista dels pares, o en llocs públics on són fàcilment controlats pels veïns o pel mateix *peer group*. La infracció d'aquesta norma -o sia, el fet de festejar en solitari o en llocs apartats- comporta una presumpció de violació de la moral sexual en vigor.

També cal definir l'àmbit de l'ego en una relació pública o privada. Segons el nostre model conceptual, queden inclosos dins l'àmbit de l'ego en una relació pública o privada tots aquells subjectes negatius que potencialment poden entrar en contacte amb ell per raó de la seva proximitat espacial o ecològica.

És necessari així mateix distingir l'àmbit, que acabem de definir, de l'objecte de la relació. Quan parlem de l'objecte de la relació ens referim a la informació (actes, paraules, etc.) que en constitueix el seu contingut.

Finalment, l'esfera privada d'un individu està constituïda pel conjunt dels objectes de les diverses relacions privades que manté amb els altres individus d'u-

na societat determinada. Com que el nostre model és formal, el contingut de l'esfera varia segons les societats i, per tant, almenys en el context d'aquest capítol, no ens interessa enumerar els elements que en solen formar part.

5. Distinció entre privacitat i altres conceptes afins.

Com dèiem al principi d'aquest capítol, la privacitat normalment es confon amb altres nocions més o menys emparentades amb ella. Com que l'objecte d'aquest capítol és la clarificació conceptual, cal fer, doncs, una distinció ben clara entre la privacitat i aquests altres conceptes afins. Començarem amb les formulacions proposades per alguns autors per després suggerir les nostres. Els termes que ens interessin són sobretot secret, confidencialitat, intimitat, reserva, exclusió i solitud.

Louis Wirth, parlant de l'estil de vida urbà, fa la següent afirmació:

"El contacte físic freqüent, aparellat amb una gran distància social, accentua la reserva mútua dels individus deslligats els uns dels altres i, en cas que no sigui compensat per altres oportunitats de resposta, dona origen a la solitud"²⁷.

En aquesta citació veiem que hom parla de reserva i solitud sense que en quedi gaire clara la noció. Tractarem d'aclarir-la tot seguit. Constatem, per començar, que Alan F. Westin és molt explícit al respec-

te. Segons ell, la privacitat abasta quatre diferents relacions psicològiques i físiques entre un individu i els qui l'envolten. Aquestes relacions donen lloc, en correspondència, a quatre estats diferents:

1. La solitud és l'estat més complet de privacitat que poden assolir els individus, encara que en aquest estat la seva pau d'esperit pot seguir essent torbada per estímuls físics desagradables... o per la creença en la presència de Déu o d'alguna força sobrenatural.

2. La intimitat expressa l'*status* de l'individu com integrant d'un petit grup, l'exemple més corrent del qual és la família.

3. En un estat d'anonimat, l'individu es pot capturar, arribat el cas, amb una sorprenent manca de coartació, traïnt sovint fins i tot els secrets més íntims a un estrany total. És el cas de la confessió catòlica.

4. Hom pot considerar que l'estat de reserva és la necessitat de l'individu de servir informació per tal de crear una "distància mental" que protegeixi la seva personalitat de les pressions externes²⁸.

Crec que la distinció d'aquests quatre aspectes de la privacitat és molt encertada i que les definicions són prou rigoroses, però ens cal seguir endavant per veure què diuen altres autors.

Shils, per exemple, a diferència de Simmel, que parla del secret d'una forma molt vaga i general, en dona una definició molt precisa:

"El secret és la privacitat feta obligatòria. Amb sancions molt més greus contra la revelació de la informació, més demandes empàtiques per a la seva conservació per part de les persones autoritzades a rebre'l, el secret és una mena de prolongació de la privacitat. És una mena de privacitat amb barreres més altes i més infranquejables. Tanmateix, el secret és l'enemic de la privacitat. Amb l'objecte de salvaguardar els secrets, cal invadir la privacitat"²⁹.

En el passatge d'una altra publicació, Shils precisa el seu pensament pel que fa al secret:

"En el secret, la revelació o l'adquisició més enllà de la barrera està prohibida, i la prohibició està refermada per sancions en cas d'infacció. En la privacitat, la revelació està a la discreció del posseïdor, i les sancions previstes per les lleis estan adreçades en contra de la adquisició coercitiva [de la informació] per part de les persones situades més enllà de la barrera"³⁰.

No creiem necessari de fer comentaris a les precisions de Shils sobre la distinció entre secret i privacitat. Només voldria afegir que mentre que la relació de privacitat es diàdica, la de secret es triàdica, puix que en el secret sempre tenim dues o més persones que es confabulen o comparteixen una informació en contra dels que l'ignoren, establint una relació de confidencialitat. Una cosa semblant passa amb la relació d'intimitat tal com jo l'entenc. Els diccionaris donen dues accepcions d'intimitat que no solament són diferents, sinó contràries. Vegem, per exemple, què diu Casares:

"INTIMIDAD. Amistad íntima, confianza grande en el trato. Parte reservada o más particular de los pensamientos, afectos o asuntos interiores de una persona, familia o colectividad"³¹.

Mentre que la segona accepció és gairebé sinònima de privacitat, la primera té un sentit molt diferent. Es tracta també d'una relació triàdica com la de secret, però amb la particularitat que no existeix la prohibició a no revelar el secret a terceres persones i amb un alt grau de "compartició de la privacitat", segons l'expressió de Shils, entre els subjectes centrals de la relació. A més, la relació d'intimitat entre dos subjectes no és una relació buida (absència de relació), sinó precisament plena de contingut. Els dos amics íntims obliden la seva individualitat, es fonen en un sol i s'ho expliquen tot, fent caure les barreres que podrien haver entre ells.

Per acabar, només ens falta analitzar els conceptes de solitud, reserva i reclusió.

La millor definició que s'ha donat de solitud és, al meu entendre, la de Paul Halmos. Mentre que la "privacitat és absència d'observació i contacte socials quan aquests no són desitjats, la solitud és la manca de contacte social desitjada"³². Crec que aquesta definició de solitud millora la d'Alan F. Westin en contraposar-la a la de privacitat. La situació estructural és la mateixa en ambdós casos, però la diferència rau precisament en l'estat d'ànim del subjecte. En un mateix context ecològic, hom es pot sentir sol o bé amb l'esfera privada invadida.

Per a acabar, donarem la nostra pròpia definició de reserva, que no és més que un cas especial de privacitat. Creiem que és una definició que copsa millor el concepte que no pas la que forneix Alan F. Westin, molt més confusa.

La reserva es dóna quan dins d'una relació de privacitat, el subjecte (l'ego) sol facilitar o deixa traspuar poca informació sobre la seva persona, encara que pugui fer-ho. Així veiem que la reserva és el cas contrari de la intimitat, malgrat que en aquest últim cas intervenen terceres persones.

Per a concloure aquesta rastellera de definicions, només ens resta de fer una breu al·lusió a la reclusió, la qual es refereix als aspectes físics, espacials, de la reserva i, per tant, en constitueix un cas específic.

5.1. El sentiment privat.

Un cop aclarits una sèrie de conceptes relacionats amb la privacitat, seria bo d'emprendre la tasca de definició d'un darrer concepte que ens serà d'utilitat en capítols posteriors. Em refereixo al sentiment privat.

Quina relació hi ha entre la relació privada i el sentiment privat? Doncs bé, podríem dir que el sentiment privat constitueix la base de la relació privada. Dèiem unes pàgines abans que perquè s'entauli una relació privada cal, entre altres coses, que l'ego pugui, discrecionalment, deixar traspuar les informacions que

posseeix, discrecionalitat que en la vida moderna normalment no s'exerceix, i aleshores ens trobem que la relació de privacitat esdevé de reserva. D'altra banda, cal també que, per part dels subjectes negatius, existeixi una mena de respecte de la privacitat de l'ego i que, consegüentment, s'abstinguin de tota intrusió dins d'ella.

El sentiment privat fa referència a aquests dos aspectes de la relació privada. Atès que tothom, en un moment donat, és subjecte positiu, i, en un altre, negatiu, aquestes dues dimensions de la privacitat es reforcen mútuament. El sentiment privat consisteix, per tant, en la creença en l'existència d'una barrera ideal entorn dels individus, creença que es manifesta, per un costat, en una actitud de reserva, per la qual deixem besllumar una porció molt petita de la nostra interioritat als altres, és a dir, que ens presentem força opacs davant el nostre proïsme. Per l'altre, adoptem una actitud de respecte davant la privacitat d'altre i ens estem de penetrar en la seva intimitat o, en el cas de posseir informació sobre ella, d'avaluar-la en termes morals.

Com pot veure el lector, aquesta definició de sentiment privat s'aproxima força a la definició de privacitat de Bates, la qual hem adduït a l'apartat 3.3. d'aquest mateix capítol.

Recapitulant, en finalitzar-lo, observem que hem fet una sèrie de clarificacions conceptuals sobre els conceptes de privacitat, publicitat i altres termes afins que moltes vegades es confonen amb ells. Aquest exercici era necessari per a prosseguir, ja que, des

d'aquesta perspectiva, podrem formular les proposicions teòriques que anem a defensar d'una forma i en uns termes molt més precisos. Un cop desbrossat el camí de la jungla conceptual, ha arribat el moment de plantejar el problema en termes socio-històrics i d'assajar d'esbrinar els orígens de la privacitat en el món occidental.

NOTES AL CAPÍTOL 3.

1. Hannah ARENDT, *La condició humana*, citat per Lukes (1978), 77.
2. *Ibídem*, 78.
3. Madge (1950), 191.
4. Coromines (1954), 888.
5. Fabra (1979), 1.383.
6. *Ibídem*, 1.400.
7. Coromines (1954), 902.
8. Fabra (1979), 1.383.
9. *Ibídem*, 1.400.
10. *Ibídem*, 1.400.
11. Sobre la literatura més recent en aquest aspecte, vegeu la nota 6 de la Introducció.
12. COOLEY, *Torts*, 1888, citat per Madgwick & Smythe (1974), 2.
13. *Ibídem*, 2.
14. Westin (1967), 7.
15. Laslett (1973), 481.
16. Annett & Collins (1975), 166-167.
17. Bates (1964), 429.
18. Halmos (1952), 102.
19. Westin (1967), 7.
20. Lukes (1977), 84-85.
21. Shils (1970), 73.
22. *Ibídem*, 74.
23. *Ibídem*, 74-75.
24. Sobre xarxes i fluxos de comunicació, vegeu la bibliografia següent: Barnes (1954); Boissevain (1968); Boissevain & Mitchell (eds.) (1973); Bott (1972); i Mitchell (ed.) (1969).
25. Per exemple, Sennett (1978).
26. Ford & Beach (1969), 83 i ss. Aquests autors forneixen interessants detalls sobre el lloc i les circumstàncies del coit en diverses societats primitives. A vegades té lloc a dins la llar, i a vegades a l'exterior, però sempre amb la intenció de buscar la situació de privacitat més adient. Les excepcions són molt poques i rares.

27. Wirth (1938), 16. Els subratllats són meus.
28. Madgwick & Smythe (1974), 6-7. Vegeu la nota 3 del capítol 1.
29. Shils (1956), 201.
30. Shils (1970), 75.
31. Casares (1951), 610.
32. Halmos (1952), 102.

L' ESTRUCTURA
SOCIAL DE LA PRIVACITAT
I: ELS FACTORS ESTRUCTURALS

Tots els sociòlegs estan d'acord que la privacitat és un fenomen típicament modern que només trobem en les societats industrialitzades. Encara que aquesta afirmació s'hauria de matisar ja que els estudis antropològics i etològics mostren l'existència d'una tensió entre societat i privacitat, així com entre reclusió d'una banda i curiositat i xafarderia de l'altra¹, tots els estudiosos convenen almenys que les condicions estructurals de la societat moderna permeten unes cotes més altes de privacitat que no pas altres societats conegudes.

Malauradament, però, pocs sociòlegs o historiadors han elaborat una teoria global que permetés d'explicar aquest fet, que analitzés els processos a través dels quals s'havia produït aquesta situació. Quines diferències presenta la societat moderna respecte d'altres societats que puguin donar compte d'aquest fenomen? Quines són les condicions que possibiliten el naixement de la privacitat, que fan que les relacions privades predominin sobre les públiques? Quins factors determinen l'origen d'aquest tret diferencial de la societat industrial moderna? En aquest capítol intentarem donar resposta a algunes d'aquestes qüestions.

Per tal d'arribar a proposar una teoria de la gènesi de la privacitat en la societat moderna, començarem passant revista a les aportacions dels escassos autors que han escomès una empresa semblant. Com dèiem abans, molts d'ells no han elaborat una teoria global,

però, en canvi, fan observacions interessants que podrem integrar en la nostra explicació. Després de fer la crítica de les seves concepcions, passarem a exposar la nostra teoria alternativa, l'abast i els termes de la qual ja precisarem més avall.

1. Les explicacions idealistes: Arendt i Lukes.

Alguns autors pretenen trobar precedents de la idea de privacitat en el món antic i medieval. Segons Hannah Arendt, a l'antiga Roma es produí una "*completa evolución de la vida hogareña y familiar hacia una esfera interior y privada*"². Steven Lukes assenyala el fet que ja Sant Agustí, en les seves *Confessions*, fa un acte d'introspecció i emprèn la recerca del seu món interior. Sant Agustí inaugura una tradició de misticisme cristià que suposa un conreu de la vida interior de l'individu, mitjançant el qual accedeix a una comunió amb Déu i a un coneixement secret d'Ell³.

A partir d'aquí, Lukes va resseguir la noció de privacitat en la història occidental i descobreix connexions molt fortes entre aquella i el liberalisme, del qual la privacitat en constitueix la idea central. Per a suportar aquesta tesi, cita les obres de Burckhardt, que fa remuntar la idea de la vida privada al Renaixement, i de Berlin, que també es retrotrau al Renaixement o a la Reforma (segons ell caldria datar aquesta influència en Erasme i potser en Occam) i estableix una correlació entre privacitat i llibertat negativa. Lukes prossegueix passant revista als pares del liberalisme modern, des de John Stuart Mill fins a Benjamin Constant, tots els quals

defensen, d'una manera o d'una altra, l'autonomia de la vida privada enfront de les possibles intrusions de l'Estat⁴.

La recerca de Lukes, malgrat l'interès que pot tenir per a la història del pensament polític i social, no constitueix en absolut una teoria de l'origen de la privacitat en el món modern, sinó que, més aviat, denota el reflex en el pla de les idees d'una sèrie de factors que són els que han donat lloc realment a aquestes concepcions. Sense necessitat de subscriure'ns al materialisme històric, el que ens interessa en un treball d'índole sociològica, és esbrinar els factors causals subjacents que donen origen a les idees, les quals no fan més que emmirallar aquesta base infraestructural.

2. Una explicació en termes d'orientació de valors.

Abans de passar a exposar directament la teoria de Paul Halmos, potser convindria fer una breu referència al marc de la seva obra dins el qual s'inscriu. Halmos és un psicòleg social que creu que les neurosis individuals són en realitat d'origen col·lectiu, per raó de les condicions prevalents en la societat moderna. És amb l'ànim d'alleujar els mals de la societat actual que Halmos emprèn la seva investigació, destinada a elaborar una terapèutica social que pugui remeiar aquest estat de coses. Segons Halmos, el mal del nostre temps és la solitud i l'aïllament, la causa dels quals és el que ell anomena la "ideologia de la privacitat i la reserva", que alhora en constitueix la seva racionalització. Si podem escatir les causes que provoquen aquesta ideologia de la

privacitat i de la reserva, estarem en condicions de reduir l'aïllament social.

Com diu el propi Halmos: "Així, la ideologia de la privacitat i de la reserva és un producte compost d'orientacions de valor parcialment simultànies i parcialment subsegüents que guien l'home en el seu comportament social"⁵.

És el mateix Halmos qui resumeix les causes de la ideologia de la privacitat i de la reserva:

"A) Retir cristià ascètic conjuminat amb una preocupació salvacionista amb el jo.

B) Autarquia i autosuficiència individualista secular agreujats per la competència.

C) Selectivitat i reserva com a protecció de l'status en base al privilegi, riquesa, renda, etc., hereditaris.

D) Selectivitat i reserva com a protecció de l'status i el prestigi en base al desdeny intel.lectual.

E) Insularitat intrafamiliar i egoisme familiar nepotista com a forma de defensa en un món hostil i com a mètode d'autotranscendència en una comunitat des-socialitzada"⁶.

Com confessa Halmos, aquesta explicació de l'origen de la privacitat és en termes de valor, encara que hi hagi al·lusions explícites al paper de la competència i de la riquesa. El principal defecte de la construcció d'Halmos, en la meua opinió, rau en què menysté els fac-

tors estructurals que donen origen, o almenys condicio-
nen, els valors dels quals ens parla. Es tracta per tant
d'una explicació parcial, encara que indubtablement fa
aportacions interessants en el camp de la psicologia so-
cial.

3. Una explicació personalista: Schwartz.

Un altre psicòleg social, Barry Schwartz, se-
guidor d'Ervin Goffman, tracta d'explicar l'existència
de la privacitat basant-se en les seves funcions. Segons
Schwartz, la privacitat aconsegueix almenys tres funcions
en la societat. Dues de les funcions tenen un efecte es-
tabilitzador sobre les dimensions horitzontal i vertical
de l'ordre social, mentre que la tercera, malgrat que en
principi podria tenir conseqüències desestabilitzadores,
també fa en definitiva un paper de manteniment de l'or-
dre normatiu establert⁷. Passem a considerar aquestes
tres funcions:

3.1. Les funcions horitzontals de la privacitat: la pre- servació del grup.

*"El retirar vers la privacitat sovint és un mit-
jà de fer possible la vida amb una persona intolerable
(o esporàdicament intolerable). Si la distracció i l'a-
lleujament {que permet} la privacitat no fossin possibles
en aquest cas, la relació es trencaria si es volgués evi-
tar el conflicte"*⁸.

Tots els sistemes socials estables han de con-
fegir normes sobre qui pot o no pot observar o revelar

informació a qui. Si aquestes regles no existeixen, és normal que una retirada vers la privacitat vagi acompanyada d'una certa mesura d'espionatge, ja que, en absència de normes, les persones estan inclinades naturalment a immiscir-se en els assumptes dels altres:

"Durkheim, a l'igual que Homans, no és totalment correcte en la seva insistència que les trobades periòdiques del grup constitueixen les seves principals fonts d'unitat. Després d'un cert punt, la presència dels altres esdevé irritant i la partida, que és un acord de separació mútua, no deixa d'ésser un agent de solidaritat menys fort que el ritual de l'encontre... Si la privacitat pressuposa l'existència de relacions socials establertes, el seu ús pot considerar-se com un índex de solidaritat"⁹.

Solidari =
solidari
(Ortografia)

3.2. Les funcions verticals de la privacitat: el manteniment de les divisions d'status.

És ben sabut que la privacitat reflecteix i contribueix a mantenir les divisions d'status d'un grup. La privacitat és un luxe i un objecte d'intercanvi que es pot comprar i vendre. La capacitat per invadir la privacitat també és un signe de status. Per exemple, l'elevat rang social del metge potser no deriva solament de la seva qualificació tècnica, sinó també de la seva autoritat per ignorar les barreres de la privacitat. Tanmateix, aquesta prerrogativa no és exclusiva de les persones d'status enlairat, sinó que pot estendre's justament a la no-persona, a l'esclau o al criat. Certs actes, la realització dels quals seria indecent en presència d'estrany del

mateix nivell social, perden aquesta qualitat enfront de persones d'*status* inferior:

"Les persones de rang elevat o inferior que tenen accés a les cambres privades dels seus clients estan sotmeses a obligacions molt precises referents a la manera en què poden obtenir un coneixement secret i, encara més important, la forma en què l'han de tractar un cop obtingut. Les garanties explícites o implícites de confidencialitat neutralitzen la transferència de poder que altrament suposaria l'atorgament d'informació privada. Tant la possessió d'un rang extrem com l'assegurança de confidencialitat legitimen així la 'necessitat de saber' i les intrusions que aquesta fa possible"¹⁰.

3.3. Les funcions de la privacitat com a possibilitat de desviació.

La privacitat, encara que podria obrir la porta a certes formes de desviació que fessin trontollar els seus efectes estabilitzadors, també admet la transgressió invisible i, en conseqüència, serveix per mantenir intactes aquelles regles que serien subvertides per la desobediència pública en cas d'absència de privacitat.

Els membres d'un grup en general i les persones que mantenen relacions emocionals mútues necessiten un grau tant més alt de privacitat com més profunda és la relació. "Si el nen, per exemple, s'assabentés sobtadament de les conductes no-públiques del seu pare, i si aquest s'adonés de totes les perversions en què el seu fill privadament incorre, la relació pare-fill, caracteritzada

per l'admiració mútua, esdevindria impossible"¹¹. El mateix passa en les parelles de casats, la bona relació entre els membres de les quals passa per la seva possibilitat d'ocultar-se les seves accions "indecents".

La privacitat permet el consum secret, encara que, com observa Schwartz, mentre que algunes activitats apareixen a la llum del dia, d'altres experimenten un procés d'amagament. Per exemple, si bé avui dia ningú s'escandalitza quan veu algú amb el *Playboy* sota el braç, pot trobar estrany que porti la Bíblia, la qual ha passat al regne del privat.

Cal remarcar, però, que l'absència de visibilitat no garanteix la privacitat. La persona que creu estar constanment en presència d'un pare, mare o Déu interioritzat, porta una mena de vida privada molt diferent d'aquell que té una consciència menys exigent. L'ego pot evadir-se de l'ordre públic per caure sota la subordinació del superego.

Per últim, a pesar que Schwartz no explora una possibilitat com aquesta, la desviació que permet la privacitat pot ésser com una font de variabilitat normativa i, per tant, de llibertat. Aquest aspecte el tractarem més endavant, al final de la tesi.

La crítica que podem fer de la teoria de Schwartz és la que hom pot fer de qualsevol formulació funcionalista. Com distingeix molt bé R. P. Dore, una cosa és explicar la causa d'un fenomen i una altra és explicar les causes de la seva persistència¹². Mentre que les explicacions funcionalistes poden funcionar bé en el segon cas, no serveixen gens en el primer. Com que el nostre interès rau en

l'explicació sociohistòrica de l'eclosió de la privacitat en la societat moderna, les teories de tipus funcionalista ens ajuden de ben poc. En tot cas, poden coadjuvar a la comprensió del manteniment de les relacions privades un cop han aparegut en una societat determinada. Però no ens diuen res sobre els determinants estructurals que possibiliten el sorgiment del fenomen de la privacitat tal com el coneixem avui.

Després de fer un breu repàs de les escasses teories existents sobre l'emergència o la perpetuació -pel que fa a la construcció de Schwartz- de la privacitat en el món modern, i després d'haver-les criticat mostrant les seves insuficiències, és arribada l'hora de proposar la meva teoria. Abans d'entrar en matèria, demanaria al lector que em permetés de fer unes breus consideracions sobre l'abast i les característiques de la meva explicació. Quan en el capítol anterior vaig parlar de les definicions objectives de la privacitat, ja vaig expressar les meves reserves quant als seus defectes. Assenyalava en aquella ocasió que, baldament els mecanismes estructurals puguin permetre un cert grau d'observabilitat o d'invisibilitat, aquests no garanteixen l'existència d'una àrea de privacitat en una societat determinada. En el confegiment de la meva teoria també tindrè en compte aquest punt de vista. És evident que hi ha una sèrie de factors estructurals que fan possible l'emergència de la privacitat. Ara bé, aquests constitueixen condicions necessàries, però no suficients. Per a que brolli el fenomen privat, cal la presència d'un conjunt de condicions, però aquestes no determinen el seu floriment sinó que més aviat el condicionen o el limiten. Dins d'una sèrie de limitacions estructurals (*structural constraints*)

pot existir una gamma de possibilitats molt àmplia. Els següents paràgrafs de Lewis A. Coser il·lustren el que vull dir. Parafraçant un text de Nisbet en el qual s'ataca la posició evolucionista de Parsons, Coser declara:

"No cal dir que cap teòric de la sociologia s'ha acostat mai a fornir la contrapartida de la selecció natural en els fèndmens socials, però sembla molt probable que aquesta contrapartida pogués brollar algun dia d'una amantent atenció analítica a les lluites i baralles entre les diverses formacions socials, siguin classes, races, comunitats o altres entitats. Les estructures i la seva diferenciació en proporcionen el marc i forneixen les oportunitats, però només els processos interactius específics en determinen el resultat"¹³.

I més tard agrega:

"Per concloure, deixeu-me reiterar que considero que l'estudi de les estructures socials està situat al bell mig de l'empresa sociològica. El que he assajat en aquest article no era denigrar aqueix estudi, sinó destacar la seva insuficiència quan no va acompanyat per una preocupació concomitant pels processos socials que sorgeixen contra el rerafons de condicionaments estructurals determinats"¹⁴.

Coser assenyala molt encertadament que l'estudi de les estructures no basta si no va acompanyat per l'anàlisi dels processos d'interacció i conflicte que constitueixen la trama de la vida social. Jo afegiria encara que si hom vol tenir una visió global d'un fenomen social, cal també tenir en compte els valors, els quals, bé que

condicionats d'una banda per les estructures, i que moltes vegades són resultat de les lluites i processos socials, tenen una autonomia pròpia que de cap manera no pot ser menystinguda. Si volem, doncs, assolir una explicació completa de l'emergència de la privacitat, haurem de prestar atenció a un conjunt d'estructures que impulsen la seva aparició a la vegada que li imposen límits; però també haurem d'estudiar una sèrie de valors i processos específics que tenen una independència força relativa de les estructures que els suporten. Així, doncs, la nostra teoria sobre la gènesi de la privacitat en la societat moderna -de la qual cal precisar que farà referència sobretot a les societats occidentals-, constarà de dues parts. En la primera, tractarem d'analitzar aquelles condicions estructurals que han permès la seva aparició; mentre que en la segona part (que reservarem per al capítol següent) assajarem de resseguir aquells processos històrics específics del món occidental que han donat naixement al fenomen de la privacitat com a valor altament cotitzat en la nostra societat. El primer bloc de factors explicatius -que anomenem l'estructura social de la privacitat i que dóna nom al títol del present capítol-, a la seva vegada estarà dividit en dues parts: una dedicada a factors de tipus ecològic i una altra referida a la divisió social del treball. En el segon apartat de la teoria, també distingirem dos epígrafs: la introversió i l'extraversió d'interessos, que estudiarem en el proper capítol.

4. La nostra teoria: els factors ecològics.

Crec que per començar a explicar la gènesi de la privacitat occidental, haurem de considerar els factors

més obvis. Perquè hi hagi la possibilitat de l'existència de la privacitat, cal que les condicions ecològiques siguin tals que l'escala de les societats sigui d'una certa grandària, que la seva densitat hagi assolit un cert grau, que les comunicacions siguin ràpides i freqüents, i, en fi, que la gent no es conegui personalment donades unes certes condicions d'anonimat. Encara que recordarem que per a Shils la no possibilitat d'interacció no constituïa la base d'una relació de privacitat, hem de convenir amb Westin que l'anonimat constitueix precisament una de les formes de privacitat, o si més no, un requisit indispensable per a la seva emergència¹⁵.

Dividirem aquest apartat en varis epígrafs. En primer lloc, tractarem la reducció de la visibilitat deguda a la poblositat de les grans ciutats per a passar a l'estudi de la mobilitat horitzontal en la societat industrialitzada. Tot seguit, continuarem amb l'examen de les pautes residencials de l'espai urbà per concloure amb unes breus notes sobre la dissolució de les comunitats locals.

4.1. Poblositat i anonimat.

Émile Durkheim, després d'haver fet, en el seu famós estudi *De la division du travail social*, la distinció entre les societats segmentàries i organitzades, basades respectivament en la solidaritat mecànica i l'orgànica, i després d'haver assenyalat la preponderància progressiva de la segona sobre la primera, emprèn l'examen de les causes del progrés de la divisió del treball. Arran de descartar com a possible causa, sostinguda pels economistes, la necessitat d'augmentar la nos-

tra benaurança, arriba a la conclusió que la causa només pot ésser l'increment del volum de les societats, acompanyat per un augment de la seva densitat material i moral. No n'hi ha prou amb la simple augmentació del nombre d'individus d'una societat, sinó que cal que esdevinguin concentrats en una àrea determinada. Com més creixi la densitat material d'una societat, més elevarà també el que Durkheim anomena la densitat moral, és a dir, la intensitat de la comunicació i del tracte entre els individus. La següent citació resumeix força bé el pensament de Durkheim:

*"La divisió del treball varia en raó directa del volum i la densitat de les societats, i si progressa d'una manera contínua en el curs del desenvolupament social, es perquè les societats esdevenen regularment més denses i en general més voluminoses"*¹⁶.

Durkheim no és únic a considerar el creixement de la població com un dels requisits de la diferenciació social. Els economistes interessats en problemes d'industrialització assenyalen la impossibilitat d'un *take-off* sense el concurs de certs factors demogràfics. Lenski, un sociòleg neoevolucionista, creu que l'increment de la població és potser la primera i la tendència més evident d'evolució de la humanitat, bé que actualment sembla que estem assolint un sostre¹⁷.

Robert Redfield, en el seu famós article sobre *la societat folk*, en enumerar els trets característics d'aquest tipus social, afirma:

*"La societat folk és una societat petita. No hi ha més persones de les que es puguin arribar a conèixer-se bé i romanen entre elles en associació de llarga durada"*¹⁸.

Al contrari, les ciutats de les societats industrials que coneixem nosaltres són d'un volum i d'una densitat tals que determinen per força l'anonimat de la majoria de les relacions socials que mantenim. Podem arribar a conèixer de vista la gent de l'immoble on vivim i potser del barri, però quan sortim d'aquest ambient familiar canviem de clau i comencem a actuar en base a ressorts de tipus impersonal. Carlos Barral ha expressat molt bé aquesta sensació:

*"El sentimiento de ser y parecer anónimos, la conciencia de ser nadie, precisamente, subyace a casi todas las formas de experiencia propiamente urbana, está en el fondo en lo más elemental de la mayoría de las sensaciones que nos relacionan con el paisaje ilimitado de asfalto, de piedra y de cemento dentro del que nos sabemos encerrados, que pensamos estar habitando constantemente y en el que creemos que transcurre nuestra vida cotidiana"*¹⁹.

Amando de Miguel reitera aquesta idea de la relació entre la privacitat i la vida urbana, en contrast amb el món rural, però posa més l'accent en la solitud que en l'anonimat:

*"Los personajes del mundo rural están en verdad como 'acartonados', carecen hasta cierto punto de 'vida privada'. La privatización de la vida fue el descubrimiento de los primeros habitantes de los burgos. Es curioso que la intimidad haya terminado siendo una virtud urbana, aunque puede verse también como una radical y mera soledad"*²⁰.

Els pares de la sociologia urbana han observat sovint aquest estat d'anonimat que és condició de

la privacitat. Simmel, en el seu celebrat assaig sobre la gran ciutat i la vida de l'esperit, assenyala l'actitud de fastigueig i d'indiferència que apareix en les metròpolis com a conseqüència de la intensificació de l'estimulació nerviosa que resulta del canvi sobtat i ininterromput d'estímuls interns i externs. Aquesta estimulació constant condueix a l'esmussament de la discriminació que, unida a la racionalització i al càlcul, producte de l'economia monetària, sorgida típicament a les ciutats, donen origen a un tipus urbà característic. Aquest tipus, en el qual preval l'intel·lecte i la raó, i que presenta una individualitat molt més gran de la que trobem a pobles i viles, per raó de la seva autopreservació enfront de la gran ciutat, ha d'adoptar un comportament negatiu de naturalesa social:

"Aquesta actitud mental d'uns metropolitans envers els altres la designarem, des d'un punt de vista formal, reserva. Si les innombrables reaccions internes fossin respostes als continus contactes externs amb nombroses persones com al poble, on un coneix gairebé tot-hom que troba i on hom té una relació positiva envers quasi tot el món, hom esdevindria atomitzat completament des del punt de vista intern i arribaria a un estat psíquic inimaginable. En part aquest fet psicològic i en part el dret a la desconfiança que els homes tenen enfront dels elements fugissers de la vida metropolitana, necessiten la nostra reserva. (...) I és aquesta reserva la que als ulls de la gent de poble ens fa aparèixer com a freds i cor-durs"²¹.

Louis Wirth, un dels representants més conspicus de l'Escola de Xicago, en un article que resumeix molt bé la filosofia d'aquesta escola de pensament, trac-

ta d'especificar-hi les característiques de la vida urbana com a mode de vida. Una metròpolis, segons Wirth, pot definir-se, des d'un punt de vista sociològic, com una població relativament gran, densa i permanent, formada per individus socialment heterogenis²². Doncs bé, tant la grandària i la densitat com l'heterogeneïtat d'una població són factors que faciliten el sorgiment de la privacitat. El volum i l'extensió d'una ciutat, per exemple, creen una potencialitat de diferenciació, la impossibilitat del coneixement personal dels seus membres, fan que les relacions humanes se segmentin, que els contactes secundaris predominin sobre els primaris, que les comunicacions es realitzin a través de mitjans indirectes, la qual cosa facilita l'aparició de la delegació i la representació així com el naixement i la proliferació de les corporacions basades en relacions utilitàries.

Com ja havien assenyalat Durkheim i Darwin, l'augment de la densitat tendeix a produir diferenciació i especialització. Així mateix, com ja havia observat Simmel en el seu assaig citat anteriorment, els nostres contactes físics són pròxims, però els nostres contactes socials són distants²³. La ciutat tendeix a assemblar-se a un mosaic de mons socials, la qual cosa produeix una perspectiva relativista, una tolerància de les diferències, requisits de la racionalitat i de la secularització.

La gran ciutat, però, suposa un contacte físic proper, el qual, aparellat amb una gran distància social, accentua la reserva dels individus que, si no és compensada per altres oportunitats de resposta, dona origen a la solitud i pot produir la fricció i la irritació a causa del congestionament urbà²⁴.

Com podem veure, doncs, els clàssics de la Sociologia urbana han estat conscients d'aquesta potencialitat de vida privada que es dona en la metròpolis, on, d'altra banda, trobem la manifestació de tendències ambivalents envers la llibertat i la individualitat, però també l'aïllament i la solitud.

4.2. L'estrany com a desconegut i com a foraster.

Si la ciutat és la font d'anonimat, si en la gran urbs, com veurem en el capítol següent, sorgeix el cosmopolitisme, també és només en ella on trobem un tipus social totalment nou i relativament inconnegut en la comunitat local: l'estrany. Ha estat Sennett qui ha ressaltat la importància de l'estrany per al naixement d'una vida pública²⁵. Però anem per passos.

Sennett comença definint la ciutat precisament com a un mitjà on és probable que els estranys entrin en relació. Però Sennett distingeix dues menes diferents d'estrany. Una de les formes és aquella en què l'estrany es diferencia en una comunitat per una sèrie de característiques externes com el color de la pell, la llengua, els costums, la religió, etc., que el diferencien de la majoria d'habitants del lloc. Si aquest estrany crida l'atenció és perquè posseeix un estigma, en el sentit de Goffman²⁶. Sennett anomena foraster aquest tipus d'estrany. És el cas típic d'un estranger en un país culturalment homogeni, o el d'un individu amb uns trets ètnics o racials determinats que, per exemple, en una ciutat com Nova York, s'equivoca de barri o de ghetto. Aquest tipus d'estrany no presenta problemes perquè cada societat o subgrup cultural té les seves normes ba-

sades en el prejudici que indiquen com cal tractar-lo. No cal dir que el tracte que rep és generalment discriminatori.

Existeix, però, segons Sennett, un segon tipus d'estrany. L'estrany com a desconegut sorgeix quan les normes sobre la identitat social no són clares com a resultat de la gestació de noves classes o grups socials. El que passa en aquest cas és que els individus ens resulten desconeguts perquè no presenten signes externs que ens permetin de situar-los socialment i, per tant, no sabem quines regles de tracte cal aplicar-los. Aquesta figura de l'estrany com a desconegut apareix quan *"una nueva clase social, todavía amorfa, se halla en estado de gestación (...) y la ciudad se organiza alrededor de este grupo social. Tal fue el caso en París y en Londres en el siglo XVIII. La nueva clase era la burguesía mercantil"*²⁷.

La presència d'estranyats d'aquesta mena en una ciutat planteja, en conseqüència, el problema de quin tracte cal donar a aquests desconeguts, ja que no existeixen normes tradicionals d'interacció que determinin com cal establir-hi relacions. Cal, doncs, elaborar de bell nou aquestes convencions. A més:

"En un medio de extraños las gentes que presencian nuestras acciones, declaraciones y profesiones, habitualmente desconocen nuestra historia y no tienen experiencia sobre acciones, declaraciones y profesiones similares en nuestro pasado; por lo tanto, se vuelve difícil para este público juzgar, merced a un modelo externo de experiencia con una persona en particular, si se nos puede o no creer en una situación determinada. El

*conocimiento sobre el cual se puede basar la creencia está confinado al marco de la situación inmediata. El despertar de la creencia depende, por lo tanto, de la manera en que uno se comporte según las conversaciones, gestos, movimientos y vestimentas dentro de la situación misma (...). La ciudad es un establecimiento en que tales problemas de actuación tienen una mayor probabilidad de surgir como una cuestión de rutina"*²⁸.

Sennett ve a dir que el comportament teatral i convencional té més probabilitat de sorgir en una ciutat d'estrany que arreu, perquè en aquest marc cal ésser convincent, cal persuadir de la veracitat (o, millor, de la plausibilitat) de les nostres intencions a persones que ens desconeixen. És així com es forma una vida pública i, paral·lelament, encara que Sennett no ho digui, com neix la possibilitat d'una vida privada. Car no es pot concebre una vida privada sense una vida pública, ni al contrari. La ciutat, que com hem vist en l'apartat anterior ens forneix l'estat de l'anonimat, una de les precondicions de la privacitat, també des d'un angle diferent possibilita que brolli una vida pública, sense la qual l'escisió de la vida social en dues esferes no tindria sentit.

L'anàlisi de Sennett és interessant; però, en la meua opinió, és incompleta. Sennett considera que la presència d'estrany en un marc urbà sense identitats clarament definibles, és ja causa determinant de la naixença d'una esfera pública i, afegeixo jo, doncs, privada. Crec que són precises altres condicions, d'índole cultural, perquè es doni una vida pública. La situació que Sennett descriu és inèdita, però no ens diu per què. Al creixement de les grans ciutats a causa de

l'afluència d'estrany que constitueixen la nova classe de la burgesia mercantil, cal agregar un tercer factor. En un moment donat, les relacions entre aquests estrany es començaren a establir en pla impersonal. Altrament dit, els desconeguts començaren d'entaular tractes directament.

La figura de l'estrany com a desconegut no era nova en el món rural i pre-industrial. En els mercats, sobretot agrícoles, en les ciutats medievals, l'estrany no foraster no és inconnegut. Però en aquestes societats les relacions tendeixen a establir-se no de manera directa, sinó a través d'uns intermediaris, en els quals els interessats a concloure un tracte hi tenen confiança. És el cas dels matrimoniers que intervenien en l'arranjament de matrimonis i en la redacció de capítols matrimonials a Catalunya; dels rectors de poble que facilitaven informacions i, en general, de tots els mitjancers que posaven en contacte les persones o tercerejaven en les disputes de tot ordre. En les societats de l'Europa meridional i, encara més, en els països en vies de desenvolupament, és proverbial la importància que tenen els amics, i els amics dels amics, en l'obtenció de favors i en la resolució d'afers burocràtics. Ja se sap que, en molts països, sense "endoll" i sense amistats no es va enlloc.

Aquesta digressió ve a tomb perquè, sota el meu punt de vista, una de les característiques de la vida pública urbana és la seva impersonalitat. En la metròpoli els estrany entren en contacte directament, sense necessitat d'intermediaris que els presentin ni que siguin presents en llurs transaccions. La impersonalitat en la interacció social, que Sennett menysté preci-

sament com un dels factors conformadors de les relacions privades, n'és, al meu entendre, un dels seus elements més característics²⁹.

4.3. Urbanitat, ruralitat i privacitat.

En aquest apartat voldria tractar una sèrie de factors tots ells més o menys relacionats amb la urbanització i les seves conseqüències, que constitueixen els suports ecològics de la privacitat.

En primer lloc, els processos de mobilitat social horitzontal. La millora dels mitjans de comunicació i de transport, aparellada amb l'atracció dels pols industrials i la centralització administrativa, va determinar, a partir del segle XVIII, la formació de ciutats d'unes dimensions sense parangó amb les d'èpoques anteriors. Els progressos assolits en la sanitat féu disminuir la mortalitat i, sobretot, la mortalitat infantil, amb què aviat es formaren concentracions humanes de vastes proporcions. Si bé en el món occidental s'observa en l'actualitat una estabilització en la grandària de les ciutats, deguda en gran part al descens de la natalitat i al cessament dels grans transvasos de població del camp a la ciutat que suposaren les migracions massives de l'era industrial, això no vol dir que s'hagin deturat els processos continus de mobilitat territorial. Els desplaçaments sobre el territori ara tendeixen a tenir un caràcter més personal, selectiu, i semblen obeir a interessos professionals, a diferència de les migracions que acompanyaren l'èxode rural i que afectaren a pobles i regions sencers.

La mobilitat geogràfica és important en l'estructuració de la privacitat perquè erosiona l'estabilitat de la comunitat local, sigui aquesta el poble o el barri, tot fent que les persones que integren un veïnat dins d'una ciutat tinguin menys probabilitats de conèixer-se.

De tota manera, cal veure els processos continuats de mobilitat geogràfica intraurbana i interurbana en conjunció amb un altre fenomen que també toca la privacitat. Em refereixo a la segregació funcional de l'espai urbà. El fet que cada àrea de la ciutat s'especialitzi en una funció determinada: espectacles, treball, residència, etc., fa que augmenti la manca de visibilitat dels individus i reforci el seu anonimat. La proliferació de les ciutats-dormitori, de les zones residencials, dels *suburbia* anglosaxons amb el *commuting* que comporten (anar a treballar al centre de la gran urbs) significa que l'individu no "viu" al seu barri sinó que n'és un simple "estadant". Si al fet que els habitants dels barris residencials només hi reposen hi afegim que, donat el progrés de la motorització, molts d'ells passen els caps de setmana fora de la ciutat o a llurs residències secundàries, tindrem que el nombre d'hores que passen en llurs estatges és mínim.

La segregació dels barris de les ciutats per zones funcionals, afavoridora de la privacitat, no ens ha d'impedir de constatar altres tendències que contraresten la que acabo d'esmentar. En ciutats poliètniques és coneguda de tothom una altra mena de segregació que s'estableix en funció de la raça i de l'ètnia: és la segregació del ghetto. Però sense anar tan lluny és possible que la segregació no tingui cap base ètnica sinó

de classe (gairebé sempre ambdós factors se superposen o es combinen): és el cas de la marginació dels habitants dels anomenats cinturons industrials. En altres contextos, la revifalla de la vida de barri pot conduir als mateixos resultats. Aquests factors i tendències socials tenen un pes ambivalent pel que fa a la privacitat. És evident que els barris tradicionals o que els moviments de tornada a la *Gemeinschaft* en barris no tan tradicionals van en detriment de la privacitat dins de cada zona urbana; però també és veritat que un parell de parades de metro poden restituir l'anonimat d'aquells qui volen fugir de l'opressió comunitària.

Així, cal matisar quan hom parla de dissolució de la comunitat. D'una banda, és cert que hom assisteix a un procés de desintegració de les comunitats locals en les zones rurals a causa dels progressos de la urbanització i a causa de les migracions, però, d'altra banda, tenim un procés invers o, almenys, paral·lel, de reconstitució de comunitats dins de les zones urbanes. Ara bé, aquestes dues tendències són compensades per factors que les neutralitzen i que, a la llarga, juguen a favor de la privacitat. Com ja he dit, en les ciutats, el transport públic o privat permet el desplaçament ràpid dins d'elles, amb què la comunitat de barri adquireix un sentit molt diferent de la comunitat rural tradicional. Però també aquest tipus de comunitat està en vies de desaparició, donada la progressió de la motorització privada. Amb l'automòbil, els desplaçaments fora dels pobles són ràpids i, encara més important, difícils de controlar, la qual cosa hi augmenta el grau de la privacitat teòricament permissible.

En aquesta secció hem intentat d'aïllar, a nivell analític, fenòmens relacionats amb l'ecologia de la privacitat: el mitjà urbà. És fàcil de copsar que aquesta distinció és purament expositiva, puix que els processos d'urbanització no es donen sols, sinó que, normalment -però no sempre-, acompanyen d'altres forces de la vida social. En la propera secció consideraré, per tant, una segona dimensió que facilita també les relacions de privacitat: la industrialització i les seves conseqüències.

5. La divisió del treball.

En l'apartat anterior hem vist ja algunes característiques de les ciutats, producte de l'especialització de funcions. Quan parlàvem de la separació entre el lloc de treball i de residència, o de la diferenciació dels barris segons llurs funcions, fèiem al·lusió a una de les conseqüències de la divisió del treball típiques de l'era industrial. A un progrés de la divisió del treball, com Durkheim va mostrar molt bé, correspon un augment de la diferenciació social i un avenç en la individuació. Això significa, però, no solament que cada cop els individus són més diversos entre ells pel fet d'exercir funcions diferents, sinó també que cada individu, en la seva vida quotidiana, té més possibilitats d'interactuar amb un nombre major d'individus, la relació amb els quals s'estableix no tant en funció de llur personalitat, sinó de la tasca que exerceixen, o sigui, de llur rol. A més, si establím una relació instrumental amb un individu, o sia, si el que ens interessa d'ell

és el rol que acompleteix i el servei que ens pot oferir, aquesta relació se sol entaular de forma impersonal. Però no solament existeix una diferenciació interna de la societat -altrament dit, hi ha una multiplicitat de rols-, sinó que nosaltres tendim també a exercir nombrosos rols. És el que hom ha anomenat la fragmentació de la personalitat.

Per tal d'aclarir aquestes nocions tractem de reconstruir la rutina diària d'un individu mitjà en una societat industrial i urbana. Quan el treballador surt de casa seva de bon matí, va a comprar el diari al quiosc de la cantonada, on la relació que estableix amb el venedor és purament instrumental. L'únic que el treballador pretén del venedor és que aquest li doni el diari a canvi del seu preu. L'encontre diari amb el venedor pot fer que hi hagi un intercanvi amable sobre el temps o qualsevol altre fotesa, però en tot cas el treballador només coneix la faceta de la personalitat del venedor com a venedor (en el rol de venedor) i no està interessat en d'altres aspectes de la seva personalitat, tals com la seva vida privada. Quan agafa el metro o l'autobús es repeteix la mateixa operació, amb l'agreujament que en aquest cas no és segur que l'individu amb qui interactua per a comprar el bitllet sigui sempre el mateix. En aquest cas, la relació de rol a rol és encara més palesa.

Quan arriba a l'empresa on treballa, la situació és diferent. Encara que l'empresa sigui una gran organització burocràtica i la diferenciació de rols, important, el treballador estableix relacions de grup primari amb els seus companys de feina. Però segons l'escala de l'organització no és infreqüent que algunes de les re-

lacions de la seva rutina diària siguin impersonals, amb desconeguts. Si el treballador ha d'atendre el públic, aquesta proporció s'accentuarà, però, en canvi, si treballa en una petita empresa o en un petit equip, és natural que hi predominin les relacions de grup primari. En tots els casos esmentats, però, el nostre honorat treballador pot conservar -i de fet conserva- una parcel·la de la seva personalitat que és totalment desconeguda per als seus companys. Alguns companys poden ésser simples col·legues de treball, d'altres poden ésser coneguts, d'altres poden integrar el seu grup primari de treball, i, per últim, uns pocs poden ésser amics seus i conèixer altres facetes de la seva personalitat. Però, fins i tot en aquest últim cas, és difícil que coneguin la totalitat de la seva personalitat o la seva vida de família. Altrament dit, és improbable que els companys de treball coneguin la seva vida privada. La relació que s'estableix, doncs, en el context laboral, és una relació privada, en el sentit que hem donat a aquesta expressió.

Quan el treballador torna a casa seva, pot llavors establir amb els membres de la seva família d'orientació o procreació una relació que és plenament personal i no-privada. Però encara cal fer una precisió. És veritat que, en família, en l'estructuració de la seva relació, els subjectes que hi participen prenen en consideració la totalitat de la seva experiència, més que no pas l'*status* que ocupen³⁰; però és probable que els membres d'una família ignorin mútuament molts aspectes de llur personalitat. Els adults és molt possible que desconeguin mútuament les facetes de llur personalitat en el treball i, així mateix, els pares poden ignorar quin

és el comportament del seus fills a l'escola o amb els companys de la seva colla. La divisió del treball, l'especialització de funcions, la diferenciació de les institucions, contribueixen, com acabem de veure, a l'erecció de barreres que limiten la visibilitat entre les persones. Mentre que en una societat primitiva la transparència és força gran i tothom coneix més o menys la vida i miracles dels altres -no solament la totalitat de la personalitat present, sinó el passat de cadascú, i probablement el curs del seu futur-, en la societat moderna, la majoria de les persones amb què hom entra en relació només coneixen una petita parcel·la de la personalitat de cadascú així fragmentada.

Si tractéssim de fer la descripció de la rutina diària de l'home primitiu o bé de l'home que habita en una societat rural o urbana preindustrial, veuríem que com a norma general no existeix la separació entre la llar i el lloc on es desenvolupa el treball, característica de la societat moderna. Cada família és una unitat autosuficient i el treball es desenvolupa en el seu si o en el seu habitatge. I en els casos en què existeix una distància entre el lloc de residència i el lloc on es desenvolupa l'activitat econòmica (per exemple, en un poble caçador), les relacions de treball són tals que és molt probable que els individus que hi participen siguin els mateixos que formen part més o menys de la unitat familiar àmplia. Així, les relacions socials en la societat primitiva són el que M. Gluckman ha anomenat múltiples, i els rols, el que T. Parsons ha anomenat difusos.

Max Gluckman, tractant d'explicar l'alt grau de ritualització de la societat primitiva, proposa la

hipòtesi que aquest és funció de la segregació de rols que hom hi observa, que a la vegada deriva del fet que cada individu representa rols molt diferents amb el mateix conjunt d'individus. L'única manera de separar la multiplicitat de rols indiferenciats i superposats que cada individu representa, són certs actes d'etiqueta o cerimonial que distingeixen el rol que aconpleix en cada moment. En la societat industrial, en canvi, "considerada en contrast amb la societat tribal, els diversos rols de la majoria d'individus són segregats entre si pel fet que són representats en diversos escenaris (...) I aquestes diverses activitats associen els individus amb companys relativament diferents"³¹.

"El comportament d'un nen a l'escola o d'un treballador a la fàbrica, no afecta directament i immediata les relacions familiars, encara que, al cap i a la fi, ho pot fer: hi ha segregació de rols i segregació de judicis morals"³².

"El ritual, i fins i tot el cerimonial, tendeix a caure en desús en la situació urbana moderna, on la base material de la vida i la fragmentació de rols i activitats, per elles mateixes segreguen els rols socials (...) En la societat moderna no solament són segregats els rols, sinó també el conflicte entre els rols"³³.

"La societat moderna té conflictes de tipus semblant als de la societat tribal, però estan dispersats per les diferents gammes de relacions socials: les disputes sobre problemes polítics i econòmics, com sobre la distribució de salaris i beneficis, no irrumpeixen en les relacions familiars. La fragmentació de les relacions

socials allla les gammes de conflictes socials entre si, així com segrega els rols. En una societat de petita escala, un problema pot constituir a la vegada una crisi de dimensions domèstiques, econòmiques i polítiques"³⁴.

El contrast entre les condicions prevalents a les societats tribals i industrialitzades, pot ésser útil perquè il·lumina molts factors que fan possible el sorgiment de la privacitat en les segones i que, en canvi, posen traves en les primeres. En les societats tribals les relacions són múltiples, segons l'expressió de Gluckman, o sigui que tendeixen a servir diversos fins i propòsits i els rols se situen vers el pol de la difusitat en la *pattern variable* de Parsons, és a dir, que el conjunt d'activitats prescrites és molt ampli en cada relació i, per tant, difícil de destriar. En la societat moderna, d'altra banda, els rols són específics, o, sia, que estan centrats en un aspecte molt concret i donen origen a relacions especialitzades. El fet que en les nostres societats els rols típics siguin específics i la majoria de les relacions, especialitzades, fa que el nivell d'observabilitat entre les persones sigui molt més baix que en d'altres societats.

Ha estat R. K. Merton qui ha desenvolupat la noció d'observabilitat en diversos escrits que penso explorar uns breus moments per les implicacions que tenen per a la privacitat³⁵. En paraules del propi Merton:

"(Per observabilitat, una concepció que he manllevat de Simmel i tractat de desenvolupar, entenc la mesura en què les normes socials i les interpretacions dels rols poden fàcilment ésser conegudes per altres individus del sistema social)"³⁶.

L'article de Merton d'on he extret aquesta citació, escrit originalment el 1957, és instructiu en diversos aspectes sobre la qüestió de la privacitat, i per això val la pena de detenir-s'hi uns instants. En aquest article, Merton fa una aportació important a la teoria de rols amb el seu concepte nou de camp de rols (*role-set*), però a la vegada fa un repàs d'altres nocions ja consolidades que poden ésser d'utilitat per a una teoria de la privacitat.

Cal diferenciar el concepte de camp de rols del de feix de rols (*multiple roles*), o conjunt de rols que un individu ostenta simultàniament en un particular moment de la seva vida. El terme "feix de rols" (*multiple roles*) no es refereix al complex de rols associats amb un sol *status* social, sinó amb els diferents *status* socials (sovint en diferents esferes institucionals) que els individus ocupen. Els problemes d'estructuració de la privacitat que hem explorat amb el nostre exemple de la ronda diària del treballador i el contrast entre la societat tribal i la moderna estan relacionats amb els feixos de rols que tenen els individus. Ara bé, el concepte de camp de rols dóna origen a problemes diferents. Què és per a Merton un camp de rols?

"Cada *status* social implica no únicament un sol rol associat, sinó un conjunt de rols. (...) per un camp de rols entenc, doncs, aquell complement de les relacions rolars en què participen les persones pel fet d'ocupar un *status* social particular"³⁷.

Altrament dit, i posant exemples ja clàssics, quan parlem de camp de rols no ens referim, per tant, als diversos rols que un individu pot exercir en tant

que titular dels diferents *status* de pare, militant d'un partit polític, sindicalista, membre d'un club de futbol i professor universitari, sinó, seguint amb aquest darrer *status* i rol associat mencionats, a tot aquell conjunt de rols que hi entren en relació per la situació estructural dels seus *status* associats com els altres professors col·legues, el director del departament, el degà de la Facultat, els diversos membres del personal no docent, els alumnes i els diversos titulars dels òrgans de l'opinió pública i/o dels grups de pressió interessats en l'ensenyament universitari. Del conjunt de tots aquests *status*, Merton en diu camp d'*status* (*status-set*).

En l'article que comentem, Merton s'interessa pels conflictes que poden sorgir entre els membres d'un camp de rols i pels mecanismes que poden contrarestar la seva inestabilitat essencial. Car pot succeir -i de fet succeeix- que els diferents membres d'un camp de rols tinguin diferents expectatives pel que fa a la manera en què cal accomplir un determinat rol. Quines són les fórmules i procediments d'articulació d'aquestes expectatives conflictives dels diversos titulars d'*status* en un camp de rols? Merton en distingeix sis: la importància relativa dels diversos *status*, les diferències de poder entre els membres del camp de rols, el suport social mutu entre els titulars d'*status*, el retallament del camp de rols, l'aïllament de les activitats rolars de l'observabilitat per part dels membres del camp de rols i l'observabilitat de les demandes conflictives per part dels membres d'un camp de rols. Aquests dos últims són mecanismes socials d'articulació del camp de rols que ens interessien particularment quant a la privacitat.

El penúltim mecanisme permet un comportament rolar que es contradiu amb les expectatives d'un o d'alguns membres del camp de rols, mentre que l'últim mencionat es refereix més aviat a la possibilitat que un o alguns dels membres del camp de rols ignorin feliçment que llurs demandes sobre els titulars d'un *status* són incompatibles, amb el resultat que cadascú insisteixi en la seva demanda.

Les implicacions que l'observabilitat de l'activitat rolar té per a la privacitat són òbvies. Aquells membres del camp de rols que són més directament observables, són també més fàcilment controlables pels altres membres del camp de rols, els quals els poden assetjar amb pressions contradictòries i, per tant, la privacitat de què gaudeixen és més minsa. Al contrari, aquells que treballen sols o amb la presència de pocs espectadors, tenen un marge més gran de privacitat. És veritat, com diu Merton, que "es requereix un cert grau d'observabilitat de la interpretació rolar per part dels membres del camp de rols, si és que hom vol satisfer el requeriment social indispensable d'un mínim de responsabilitat"³⁸, però també, d'altra banda, "si tots els fets de les conductes i creences de cadascú fossin lliurement accessibles a qualsevol, les estructures socials no podrien funcionar"³⁹, afirmació que ens remet a la rondalla d'en Jeroni Baltrons del principi del primer capítol. Merton segueix dient:

"El que sovint hom qualifica de 'la necessitat de privacitat' -o sia, l'alllament de les accions i creences de la vigilància dels altres- constitueix la contrapartida individual del requeriment funcional de l'estructura social que existeixi un cert grau d'exemp-

ció de l'observabilitat plena [de la conducta]. La 'privacitat' no és únicament una predilecció personal, bé que també ho pugui ésser. És un requeriment dels sistemes socials que han de fornir una mesura, com diuen a França, de quant-à-soi, una porció del jo que és mantinguda a part i immune de l'observació dels altres"⁴⁰.

El que Merton no diu és que aquest requeriment dels sistemes socials és històricament i culturalment condicionat, i que, per tant, la mesura d'observabilitat pot ésser molt gran o molt petita, segons els sistemes socials. La més aviat escassa privacitat en les societats primitives s'aconsegueix mitjançant rituals molt estrictes -regles d'evitació-, mentre que l'estructura de la societat moderna permet teòricament un grau molt més gran de privacitat.

La noció seminal de Merton de camp de rols i els seus mecanismes d'articulació, ha generat una multiplicitat d'estudis empírics. A nosaltres ens interesen sobretot els relatius a l'observabilitat de la conducta dels membres d'un camp de rols per les implicacions que té per a la privacitat. En mencionarem solament dos. Ja hem fet referència al de Barbara Laslett (1973) , que aprofundirem més endavant. Voldria dedicar uns paràgrafs al de Rose Laub Coser (1961) sobre les conseqüències de la limitació o aïllament de l'observabilitat per a la conformitat social.

Encara que el principal interès de Coser és la limitació de l'observabilitat en les organitzacions burocràtiques, els resultats a què arriba tenen implicacions socials més amplies. Aplicant la distinció de Merton entre conformitat actitudinal, conductual i doctrinal, Coser estudia quatre possibilitats, construïdes

precisament a base de creuar dos dels mecanismes d'articulació del camp de rols de Merton: l'autoritat i l'observabilitat. Segons si el titular d'un *status* està en una situació d'observabilitat directa per part dels seus superiors, de restricció de l'observabilitat per part també dels seus superiors, d'observabilitat directa per part dels seus subordinats o de restricció de l'observabilitat per part dels seus subordinats, tendirà a mostrar un tipus o un altre de conformitat conductual o actitudinal (la conformitat doctrinal o ritual queda descartada perquè només té sentit de manifestar-la en actes públics). Segons les professions, segons el càrrec, segons la posició que hom ocupa en l'escala jeràrquica, el tipus d'observabilitat a què estarà sotmès serà diferent. Com afirma Coser:

"El que podem ocultar i revelar legítimament a aquells amb els quals treballem i compartim tasques i la pertinença a un mateix equip de treball, ens ensenya molt sobre la dial·lectica social més general de la privacitat i l'accés"⁴¹.

Però una vegada més cal reiterar que, en la societat moderna, a cada *status* li correspon un camp de rols i que el problema es planteja aquí dins d'un camp de rols i no entre els membres dels diferents camps de rols a què una persona pot pertànyer, amb què la seva "invisibilitat" augmenta incommensurablement.

Fins ara val a dir que, en l'examen de les nocions de feix de rols i camp de rols, hem considerat només l'aspecte sincrònic de l'activitat rolar i llurs contribucions als condicionaments estructurals de la privacitat en el món modern. Però, per a acabar, po-

driem ampliar aquesta qüestió tenint en compte també la dimensió diacrònica d'aquestes nocions. Com observa el propi Merton:

*"Els conceptes de camp de rols i de camp d'estatus són estructurals i es refereixen a les parts d'una estructura social en un temps determinat. Considerats com a canviant en el decurs del temps, la successió d'estatus que esdevé amb una freqüència suficient com per a ésser regulada socialment, és designada amb el nom de seqüència d'estatus (status-sequence), com en el cas, per exemple, dels status que ocupa successivament un estudiant de medicina, intern, resident i metge establert. En el mateix sentit podem observar seqüències de camps d'estatus i camps de rols"*⁴².

Doncs bé, aquestes seqüències de camps de rols i d'estatus, que moltes vegades impliquen desplaçaments espacials i canvis d'ambient, són també condicionants estructurals de la privacitat. En la mesura en què les seqüències de rols d'una societat suposen una reducció de la visibilitat temporal dels individus, augmentarà el grau de privacitat teòricament permisible en aquesta societat. Recordem que quan Goffman parlava de la segregació d'auditoris, deia que tothom procurava excloure del públic aquelles persones davant de les quals en el passat havia representat interpretacions incongrüents amb la que té lloc en aquell moment. I afegia: "Les persones que han passat per un fort procés de mobilitat ascendent o descendent ho saben fer molt bé, tenint cura en marxar del seu lloc d'origen"⁴³.

Així, no solament la segregació s'escenaris, com vèiem abans, sinó també la segregació d'auditoris,

proporciona una nova base a l'assentament de la privacitat en la nostra societat.

En tot aquest capítol he parlat de possibilitat estructural de la privacitat, qualificant-la a vegades de teòricament possible. En efecte, l'estructuració de la societat industrial moderna permet, en principi, el sorgiment del sentiment i de la relació privades, però no el determina mecànicament. Per a esbrinar la segona dimensió que complementa aquesta possibilitat estructural, caldrà endinsar-se en una sèrie de trets culturals, alguns d'ells sens dubte així mateix estructuralment condicionats, propis de la societat occidental. Aquesta serà la tasca que deixarem per al capítol següent.

NOTES AL CAPÍTOL 4.

1. Per exemple, Westin (1967) passa revista a tots els estudis etològics que s'han fet sobre la privacitat en el món animal i les investigacions antropològiques sobre les "regles d'evitació" i la "distància social".
2. Arendt (1974), citat per Lukes (1975), 78.
3. Lukes (1975), 78-79.
4. Ibídem, 80-83.
5. Halmos (1952), 122.
6. Ibídem, 122.
7. Schwartz (1968), 744.
8. Ibídem, 741.
9. Ibídem, 742.
10. Ibídem, 743.
11. Ibídem, 744.
12. Dore (1978), 66.
13. Coser (1976), 216-217.
14. Ibídem, 218. Els subratllats dels textos corresponents a aquesta nota i a l'anterior, són meus.
15. Shils (1970), 74; Westin (1967), 7.
16. Durkheim (1967), 244.
17. Lenski (1976), 136.
18. Redfield (1980), 295.
19. Barral (1980), 15.
20. Miguel (1974), 105.
21. Simmel (1973), 87-88.
22. Wirth (1938), 8.
23. És interessant de confrontar aquesta afirmació de Wirth amb la idea que ja expressaren dos pensadors del segle XIX. Com diu Bonald (1864), 239: "L'agricultura, que dispersa els homes en el camp, els uneix sense aproximar-los; i el comerç, que els amuntega en les ciutats, els aproxima sense unir-los". Tönnies (1979), 67, formula també un pensament semblant: "En la comunidad [los individuos] permanecen unidos, a pesar de todos los factores que tienden a separar-los, mientras que en la Gesellschaft permanecen esencialmente separados, a pesar de todos los factores tendentes a su unificación".

24. Wirth (1938), 16.

25. Sennett (1978), 54 i 63-65.

26. Goffman (1979).

27. Sennet (1978), 65.

28. Ibídem, 54.

29. Ja que acabo de parlar de la impersonalitat de les relacions privades, i que més endavant em referiré al grau de personalitat o d'impersonalitat de les relacions, potser convindria aclarir des d'ara el sentit que dono a aquests termes. D'acord amb Corbin (1978 b), 11: "Bàsicament una relació personal és una relació estructurada principalment per l'experiència personal que dos individus tenen l'un de l'altre més que no pas, per exemple, per les posicions o status socials que els dos individus ocupen". I, més endavant (p. 13), Corbin afegeix: "Les relacions personals són més 'obertes' que les impersonals en el sentit que l'experiència que els individus tenen dels altres augmenta i canvia a mesura que transcorre el temps, però l'experiència segueix estructurant, afaiçonant i limitant el que succeeix entre dues persones. En altres paraules, l'experiència passada i les expectatives futures que els individus particulars tenen l'un de l'altre, poden constrènyer la seva conducta d'una manera tan forta com les nocions que hom té sobre l'status".

30. Vegeu la nota anterior.

31. Gluckman (1962), 35.

32. Ibídem, 36.

33. Ibídem, 38.

34. Ibídem 43.

35. Sobretot a Merton (1970 a) i Merton (1970 b), 337 i ss.

36. Merton (1970 a), 249-250.

37. Ibídem, 245. Com el lector haurà pogut apreciar, en aquesta citació em permeto la llibertat d'introduir el neologisme rolar (per analogia amb els adjectius derivats de pol i sol) per a fer referència a les relacions que deriven de l'ocupació d'un status i del rol que hi està associat (*role-relationships*).

38. Ibídem, 251.

39. Ibídem, 250.

40. Ibídem, 250.

41. Coser (1961), 39.

42. Merton (1973), 210.

43. Goffman (1978), 138.

L' ESTRUCTURA
SOCIAL DE LA PRIVACITAT
II: ELS FACTORS CULTURALS

Fins ara, en aquest intent d'esbossar una teoria que expliqués la gènesi de la privacitat, he estat passant revista a dos blocs de factors, relacionats amb la urbanització i la divisió del treball, la progressió de les quals ha estat ininterrompuda sota la dinàmica del capitalisme i de la societat industrial en general. No sabem encara si assistirem al retorn d'un urbanisme basat en una concepció de la ciutat com a un agregat de dimensions més "humanes" -tendència que es dibuixa en alguns països d'Occident en contraposició amb l'expansió caòtica de les ciutats del Tercer Món a causa del creixement demogràfic i de l'èxode rural-, però en tot cas la base de l'anonimat i la privacitat queda ben establerta. Pel que fa a la divisió del treball, val a dir que tot fa pensar en el seu avenç sense treva -sobretot en el sector de serveis- si més no sota les condicions imperants del model de societat en què vivim.

Els factors l'estudi dels quals inicio en aquest capítol són de tractament més difícil. Mentre que en el cas dels factors ecològics de la industrialització dèiem que aquests eren pressupòsits de la relació privada de la qual constituïen el suport sense que per això determinessin automàticament la seva aparició, amb la introversió i l'extraversió d'interessos -objecte del present capítol- estem aproximant-nos al mateix nucli de la privacitat. Així, l'estatut epistemològic que aquests factors ocupen en la meua teoria és diferent que el de les condicions anteriors. És diferent també en el sentit que

els factors del capítol precedent, en ésser d'ordre estructural i acompanyar llur progressió i afermament el mateix desenvolupament de la societat capitalista occidental, a partir d'un cert estadi del procés d'urbanització i d'industrialització, la base infraestructural de la relació privada quedava garantida i això ens dispensava de fer referència a llur història. Els factors que començaré a examinar dins d'una estona, en canvi, són d'índole més cultural i ideològica, encara que inevitablement siguin condicionats per les condicions estructurals prevalents. Em sembla que, en aquest cas, és molt més imperatiu de fer obligada referència al moment històric en què les idees o els conceptes sorgiren, i a les vicissituds per les quals passaren en el temps. Altrament jo mateix podria ésser acusat del retret d'a-historicitat que imputo a certs autors en el capítol 2. Això no vol dir, cosa que també vaig deixar ben clara a la part de la tesi dedicada a la metodologia, que aquest capítol esdevingui una crònica de la naixença i desenvolupament del sentiment privat. Una teoria exigeix sempre un cert distanciament de la realitat, sigui històrica o social, per la via de l'abstracció, perquè altrament no seria teoria, sinó narració o descripció. La vella polèmica encetada per Windelband sobre les ciències nomotètiques i ideogràfiques és avui totalment superada i ningú no creu en la possibilitat i la legitimitat d'una "ciència" ideogràfica.

Fetes aquestes precisions preliminars, el lector permetrà que faci un breu resum de l'argument del present capítol. El naixement de la privacitat acompanya el procés de tancament de la llar sobre si mateixa, que jo anomeno d'introversió d'interessos. Als inicis de la

Revolució Industrial els individus de les classes dominants començaren a valorar positivament la família i la domesticitat, i s'hi reclogueren probablement com a defensa contra l'ordre caòtic que imposava el capitalisme. Aquest isolament de la família de la resta de la societat obeïa també al desenvolupament de certs valors -l'origen dels quals corre paral·lel al de l'individualisme occidental- com l'amor romàntic i el descobriment del nen. Tot aquest síndrome configura el que hom ha anomenat la família nuclear, la definició de la qual sols en termes de grandària i composició és manifestament insuficient. Així, podem dir que el sentiment de privacitat, almenys en un cert sentit, és generat pel sentit de domesticitat que acompanya la implantació i la consolidació de la família nuclear com a ideal en el món occidental.

D'altra banda, paral·lelament al procés de la nuclearització que acabo de descriure, es perfila un procés invers, que contribueix igualment a l'emergència de la privacitat en reforçar el sentit de domesticitat. Com a conseqüència del procés d'urbanització i del de l'erosió de la comunitat local, examinats en el capítol anterior, sorgeix el valor del cosmopolitisme en oposició al localisme de societats anteriors. El cosmopolita no és solament aquell individu que es mou còmodament entre estranys, sinó també aquell els interessos del qual ultrapassen els límits de la comunitat local i s'inscriuen en un marc molt més ample: el nacional i, fins i tot, l'internacional. La xafarderia, d'aquesta manera, no desapareix, sinó que amplia el seu àmbit en detriment dels interessos més propers i immediats. Així, per força haurem de fer referència al desenvolupament dels mitjans de co-

municació de massa, responsables en gran part d'aquest procés, que han vingut a suplir en la societat moderna algunes de les funcions de la xafarderia en la tradicional. Aquest procés l'anomenarem, per pura convenció, d'extraversió d'interessos fora de la comunitat.

La confluència d'ambdós processos -la introversió i l'extraversió d'interessos- explica, al meu entendre, l'aparició de la relació privada en la societat moderna. Però potser ja és hora que comenci a fer distincions i a emprar l'aparell conceptual que vaig desenvolupar en el capítol 3. Segons els termes de la definició que oferia, "la privacitat és una relació buida entre dos *individus o grups...*". Fins ara no he distingit si quan parlàvem de privacitat ens referíem a subjectes individuals o col·lectius, però ja que encetem el tema de la família nuclear, arribat és el moment de fer-ho. En referir-nos a la privacitat, hom pot estar pensant en el subjecte individual com ego o subjecte positiu de la relació o, al contrari, és possible de concebre la llar com a subjecte col·lectiu positiu de la relació privada. Aquests dos tipus de relació són, en la meua opinió, complementaris i se superposen. Com més desenvolupat estigui el sentit de la privacitat a nivell personal *vis-à-vis* de la majoria d'individus externs a la llar, més fort serà aquest mateix sentit de privacitat de la llar com a grup enfront de les altres llars i individus.

Si la privacitat com a relació individual rep la seva saba de dos valors prominents de la civilització occidental com són l'individualisme i la llibertat negativa, la relació privada familiar es fonamenta en la família nuclear com a ideal, una altra de les pedres

angulars del món occidental. És evident que els factors que estudiàrem en el capítol anterior expliquen més aviat la relació privada individual -o, millor dir, constitueixen el suport en el qual aquesta recolza. Els factors explicatius d'introversió i extraversió d'interessos, en canvi, estan relacionats en més gran mesura amb la privacitat com a relació col·lectiva l'ego positiu de la qual és el grup familiar. Nogensmenys, aquell que cregui que aquests dos aspectes de la privacitat constitueixen dues realitats diferents des del punt de vista conceptual i fenomenològic, va ben errat. La veritat és que un no s'explica sense l'altre i que el sentiment privat en el pla individual beu precisament la deu que brolla del síndrome de la família nuclear. En efecte, com veurem més endavant, un dels components centrals de l'individualisme és l'amor romàntic, el sentit exclusiu de parella, en contraposició amb l'*esprit de corps* clànic característic de les societats basades en la força dels lligams de parentiu.

La introversió d'interessos dins la llar.

Una de les condicions perquè neixin els valors que donin lloc a la relació privada és el tancament de la llar i la concentració dels interessos bàsics de llurs membres dins ella. En la Introducció a un estudi recent sobre la família a l'*Ancien Régime*, un autor ha pogut afirmar:

"Com pot, doncs, un historiador atent als conflictes polítics del seu temps desinteressar-se de la 'vida privada' dels nostres avantpassats?"

Amb molta més raó si tenim en compte que la distinció entre el privat i el públic, fonamental en les nostres societats liberals, és poc pertinent per a l'anàlisi de les societats monàrquiques. La institució familiar tenia en aquestes societats caràcter d'institució pública i les relacions de parentiu servien de model per a les relacions socials i polítiques"¹.

Aquesta afirmació, referida a les societats monàrquiques absolutistes, es podria predicar perfectament de totes les societats tradicionals. En aqueixes societats, les relacions de parentiu constitueixen la trama de la vida social i, en conseqüència, la seva importància és molt més prominent que en les nostres societats. No és, com alguns creuen, que el grup que constitueix la família nuclear i les relacions que li donen vida no tinguin existència en les societats tradicionals. Els vincles entre marit i muller i entre pares i fills existeixen en totes les societats. El que passa és que en les societats tradicionals a voltes la família nuclear no hi existeix com a unitat residencial i, quan hi existeix, les lleialtats de llinatge predominen sobre les conjugals. Altrament dit, pot ésser perfectament que en una societat de caçadors hom hi constati la presència física de llars familiars, però això no vol dir que la família nuclear constitueixi un ideal que inspire altres valors i normes. En aquest sentit, els estudis de Peter Laslett en els quals demostra de forma conclouent que en els països de l'Europa nordoccidental la forma preponderant d'organització familiar abans de la Revolució Industrial era la llar nuclear, no ens diuen gaire o potser res sobre el context social en què s'inserien aquests grups i quins eren els valors familiars que presidien l'actuació dels seus membres².

En certa manera, la història del progrés de la divisió del treball corre paral·lela al procés de l'afluïxament dels lligams de parentiu. Engels fou el primer en constatar aquesta important llei de l'evolució social:

"Les institucions socials sota les quals els homes d'una època històrica i d'un país determinat viuen estan condicionades pels dos tipus de producció: per l'estadi del desenvolupament del treball, d'una banda, i de la família, de l'altra. Com menys està desenvolupat el treball i com més limitat és el volum de la producció i, en conseqüència, la riquesa de la societat, amb més gran força l'ordre social està dominat pels vincles de consanguinitat. (...) Apareix una nova societat, constituïda en Estat, les unitats inferiors de la qual ja no són grups basats en els vincles de consanguinitat sinó grups territorials, una societat en què el sistema familiar és dominat enterament pel sistema de propietat (...)"³.

Paradoxalment, el teòric que desenvoluparia de forma plena el sentit i les implicacions d'aquesta proposició gairebé setanta-cinc anys més tard, fou un personatge que moltes vegades és considerat com la mateixa encarnació de l'antítesi del marxisme. Cap als anys cinquanta, Parsons, en el seu esforç gegantí de bastir una teoria de l'acció social, i ja començat a interessar per la revifalla de la teoria evolucionista, formulà les seves teories sobre la família⁴. Les teories de Parsons se situen dins la línia de les teories funcionalistes de la modernització. A mesura que evolucionen les societats, sofreixen un procés de diferenciació estructural. En el transcurs d'aquest procés, la institució familiar esdevé cada cop més diferenciada i apleix funcions més especialitzades.

Però encara que la família perdi funcions en detriment de l'Estat -funcions educatives, d'"assistència social", etc.- no resta sense funcions. Les dues funcions bàsiques que té encara encomanades són la socialització dels nens i el suport emocional dels membres adults de la societat. Aquesta pèrdua parcial de funcions i aquesta assumpció de funcions més especialitzades fan que la família esdevingui més independent de la resta de la societat. La llar queda separada del lloc de treball, amb què es produeix un isolament relatiu de la família nuclear.

Els crítics de Parsons han observat que en la societat industrial no és cert que la família industrial estigui aïllada, com ho prova la interacció constant, l'ajut i l'assistència entre els parents propers que els estudis empírics revelen. Crec que la resposta de Parsons és força encertada, ja que no es tracta de negar les relacions d'intercanvi entre parents sinó d'afirmar la força ideal que la família nuclear té en la nostra societat.

En paraules del propi Parsons:

"En general, tanmateix, a mesura que els nostres elements de població s'allunyen cada cop més d'ambients camperols o semblants, aquests elements extensos de parentiu no formen unitats del sistema social fermament estructurades. No són unitats econòmiques o residencials -ni en el sentit d'unitats de consum i encara menys del d'unitats de producció- ni són 'grups corporatius' en el sentit en què ho han estat en tantes societats clans i llinatges. Hi trobem sobretot dos trets significatius en llurs relacions amb la família nuclear. En primer lloc, en el manteniment de les relacions corrents,

encara que sembla haver-hi una clara prioritat dels membres de les famílies d'orientació d'ambdós esposos (...) existeix una pronunciada qualitat optativa del sistema d'expectatives (...) [En segon lloc], els parents extensos, especialment els membres de la família d'orientació, però no solament ells, serveixen com una 'reserva' d'expectatives de solidaritat i bona disposició de posar-les en pràctica que poden mobilitzar-se en cas de necessitat"⁵.

Smelser ha tractat d'aplicar la teoria de Parsons de la diferenciació estructural a l'estudi de l'estructura industrial i de l'economia familiar de la classe obrera en la indústria del cotó al comtat de Lancashire (Anglaterra) entre 1770 i 1850⁶. Per a Smelser, un estat de tensió pot iniciar una sèrie d'adaptacions que provoquen la diferenciació de les unitats socials en noves unitats, el funcionament de les quals és més adaptat a les noves condicions. Smelser il·lustra aquestes transformacions mostrant les conseqüències de les innovacions tecnològiques en la indústria de filats i en el creixement fabril per a la separació de la família i del treball, i del control i vigilància dels nens des del lloc de treball.

La teoria de Parsons-Smelser de la diferenciació estructural té rellevància per a l'estudi de la privacitat perquè il·lumina el procés pel qual s'ha produït la separació entre la llar i el lloc de treball, d'una banda, i perquè mostra igualment com la família nuclear, a la societat industrial, en especialitzar-se en les funcions de socialització i d'estabilització de la personalitat dels adults, s'aïlla de la resta de la societat i, en particular, de la xarxa de parents.

Quines són les causes i les conseqüències d'aquest aïllament? Crec que cal atribuir les causes de l'aïllament de la família nuclear al que normalment es consideren els "mals" del capitalisme i la industrialització. ¿Com és que en un moment determinat de la història els homes començaren a valorar les relacions familiars i a tancar-se dins la llar? El capitalisme, en institucionalitzar el canvi social, amb les seves crisis i transformacions internes constants, fa que els individus, començant pels mateixos burgesos, cerquin en la llar un indret on trobar-se segurs i a recer. Davant l'agressivitat i l'hostilitat del món exterior, l'home necessita un refugi on protegir-se. Si en les relacions dels membres de la família amb el món exterior aquest és viscut com a hostil, és perquè, com hem mostrat en el capítol anterior, en la societat industrial els tractes són impersonals. El que, per una part, pot ésser considerat com una virtut, en la mesura en què l'anonimat i la indiferència permeten l'alliberament de la rigidesa de les estrictes normes comunitàries, per altra part, pot esdevenir un jou i una servitud en fragmentar-se la personalitat de l'individu en innumbrables facetes en les seves relacions amb els altres i no ésser valorat globalment. En el vincle típic del món industrial -la relació instrumental- hi trobem a la vegada el germen de la possibilitat de la privacitat i l'embrió de la seva causació: l'home, en ésser tractat més com a mitjà que com a fi, necessita arrecerar-se en una balma en què sigui avaluat i apreciat en el seu conjunt, no en cada un de la multiplicitat de segments en què esclata la seva personalitat com a conseqüència de la divisió del treball. Aquesta valoració global, a més, té un caràcter moral en

lloc de tècnic, que és l'únic aplicable a la relació instrumental segmentària.

Tot això no vol dir que no existeixi competitivitat en la *Gemeinschaft*, de la mateixa manera que en aquesta les relacions no sempre són harmòniques. Igualment el món exterior a la família nuclear en la societat industrial pot ésser molt "dur" objectivament, molt més dur que la societat tradicional. Però aquesta duresa hi és mitigada per la mateixa limitació d'horitzons i, sobretot, per la inserció de l'individu dins una *Gemeinschaft* extensa, sigui aquesta el clan, el llinatge, la tribu o la comunitat local. En la societat moderna, en canvi, la família nuclear esdevé una institució especialitzada precisament en les relacions *gemeinschaftliche*, davant la reculada de la comunitat local, arran del procés de diferenciació estructural.

Mentre que en la societat tradicional hom pot dir, a grans trets, que existeix una dispersió afectiva, la societat capitalista moderna es caracteritza per una concentració afectiva. En les societats primitives i pre-industrials, els individus parteixen les seves lleialtats emocionals entre instàncies diverses, sobretot parents, situades fora de la família nuclear, amb què els lligams d'afectivitat conjugal en constitueixen només una petita part. En canvi, en la societat moderna, i amb l'excepció dels amics íntims que solen ésser pocs en nombre, el pes de les lleialtats emocionals cau dins de la família nuclear i bàsicament aquestes es concreten en la relació conjugal i paterno-filial. (Més endavant veurem que en la societat industrial sorgeix una nova lleialtat: el nacionalisme; però que aquesta no és d'índole

afectiva sinó emocional, altrament dit, no recolza en una relació d'interacció cara a cara).

Potser ha estat Bott qui ha explicitat millor les causes de la concentració afectiva amb la seva teoria de les xarxes⁷. Bé que la teoria de Bott pretengui explicar les causes del que ella anomena el grau de segregació dels rols conjugals partint de la inserció de la parella en el context ambiental, crec que és pertinent perquè aclareix quines poden ésser les forces que impel·leixen cap a la concentració afectiva en la societat industrial. Bott formula la seva hipòtesi de la manera següent:

*"El grau de segregació de la relació rolar de l'home i la dona varia directament en funció de la connexitat de la xarxa social de la família"*⁸.

Així, com més connexa esdevé la xarxa, o sia, com més es coneixen i tracten entre ells els membres de la xarxa amb independència de llurs relacions a través de l'ego (que en aquest cas és la parella conjugal) més probabilitat hi ha que els rols del marit i la muller siguin "tradicionals". I, al contrari, com més inconnexa sigui la xarxa, altrament dit, com més independents entre si siguin els membres de la xarxa de la parella, els rols dels dos membres d'aquesta més "moderns" seran.

Segons Bott, això succeeix perquè "quan la xarxa de la persona es connexa, llurs membres tendeixen a assolir un consens sobre les normes i a exercir una pressió informal constant entre ells per tal que assenteixin a aquestes normes, que es mantinguin en contacte mutu i que, en cas de necessitat, s'ajudin"⁹.

Si tant el marit com la muller quan es casen tenen xarxes connexes, el matrimoni quedarà superposat sobre aquestes relacions ja existents i ambdós esposos seran reclamats a participar en activitats amb individus situats fora de llur pròpia família elemental de procreació. Com que cadascú obtindrà una certa satisfacció emocional d'aquestes relacions externes, en conseqüència, exigirà menys del cònjuge. La separació rígida de rols conjugals serà possible perquè cada cònjuge podrà obtenir ajut de gent aliens a la parella. Però, en canvi:

"Quan la majoria de les persones que algú coneix no interactuen entre si, això és, quan la seva xarxa és laxa, és més probable que es desenvolupi una major variació de normes en la xarxa, per la qual cosa el control social i l'assistència mútua seran més fragmentats i menys constants. Si tant el marit com la muller es casen amb aquest tipus de xarxes o si les condicions són tals que llurs xarxes esdevenen inconnexes després del matrimoni, caldrà que cerquin l'un en l'altre algunes de les satisfaccions emocionals i ajut en les tasques familiars que les parelles amb xarxes connexes poden obtenir de gent de fora. L'organització conjunta esdevé llavors més necessària per a l'èxit de la família com a empresa"¹⁰.

Aquesta és la família típica de classe mitjana d'un medi urbà on és possible que la gent no es coneguin i on per força els parents i amics viuen esparsos per tota la geografia urbana. A diferència de la família ubicada en un medi tradicional -en un poble, en un barri obrer amb poca mobilitat social- on preval la segregació de rols no solament dins la família de procrea-

ció, sinó en tota la comunitat (els homes solen desplegar la major part de llurs activitats amb homes i les dones amb dones) i on la relació de parella pròpiament dita no existeix, els membres de la parella moderna per força han de concentrar-se en llur relació amb què els rols tendeixen a esdevenir més igualitaris i les relacions emocionals més fortes.

Les conseqüències de l'aïllament relatiu de la família nuclear són òbvies: la concentració afectiva o, com l'he anomenada jo, la introversió d'interessos dins la llar. Ara bé: jo no he dit que la família sigui en la societat industrial aquest refugi que tothom cerca ni que la relació absorbent de parella sigui en molts casos realment satisfactòria. Només he volgut assenyalar que certes forces o tendències de la nostra societat fan que hom tracti de buscar desesperadament en la família nuclear les satisfaccions emocionals que li són negades en d'altres àmbits de la vida social -a vegades en va. Car la mateixa compulsió que impel.leix la gent a enconfurnar-se dins la família pot ésser fatal. L'home pot ésser llavors víctima de la percaça inútil de la relació íntima, dimensió que, com hem vist, Sennett ha explorat en profunditat. Aquest és el drama de la família moderna.

Fins ara he examinat diverses teories que tracten d'explicar com és que en la societat moderna existeix un replegament de la família sobre si mateixa. De fet, la teoria de la diferenciació estructural, la de la família-refugi, la de la segregació de rols en funció de la connexitat de la xarxa, i la de la concentració/dispersió afectiva, ajuden a comprendre com certs factors d'índole estructural contribueixen a aquest tan-

cament. Però potser seria bo, per a acabar de completar el quadre, de mostrar quins són els valors específics integrants del que jo anomeno el síndrome de la família nuclear i estudiar les circumstàncies històriques en què sorgiren. En la meua opinió, els components d'aquest síndrome són bàsicament dos: l'amor romàntic i el naixement del sentiment paternal i maternal. Aquests dos components complementen aquest vast procés de retracció de la comunitat que acabem d'estudiar i que un autor ha anomenat la "domesticitat". En paraules de Shorter:

*"En el curs de la modernització, les famílies decideixen de replegar-se de llur intensa participació en la vida de la comunitat circumdant, bo i pagant el preu apropiat (prou de festes comunitàries i companyia), de la mateixa manera que també calgué pagar preus en les altres dues categories del sentiment [l'amor romàntic i l'amor maternal]. El sentiment de la llar significa el triomf de la privacitat i la intimitat sobre l'immisciment tradicional en les vides dels altres. Reclosos darrera els finestrons tancats per als d'enfora, els membres de la família filen al voltant d'ells mateixos aquesta teranyina de sentiment a què els francesos al·ludeixen amb l'expressió de chacun chez soi i que nosaltres anomenarem la 'domesticitat'"*¹¹.

El primer dels elements del síndrome de la família nuclear és l'amor romàntic¹². Denis de Rougement situa l'origen del mite de l'amor romàntic en la llegenda de Tristany i Iseu¹³. En tot cas, la idea d'amor romàntic es desenvolupa sobretot en les corts europees dels segles XI i XII on es reunien els nobles i trobadors per a cantar l'amor a llurs dames.

Rougement, amb gran encert, identifica l'amor romàntic com un dels valors cabdals d'Occident. El fet que l'amor romàntic constitueix una de les pedres angulars de la mentalitat occidental no vol dir que l'amor-passió no existeixi en d'altres societats. Goode, en un article sobre les repercussions que l'amor té en l'estructura social, distingeix entre pauta amorosa i complex de l'amor romàntic¹⁴. Segons Goode cal abandonar la dicotomia entre "amor romàntic/no amor romàntic" a favor d'un *continuum* en un pol del qual es trobarien aquelles societats en què una forta atracció amorosa seria considerada aberrant o ridícula i en l'altre aquelles societats en què casar-se sense estar enamorat és lleument reprovable o vergonyós. La pauta amorosa se situaria al centre del *continuum* i es donaria en les moltes societats en què l'amor és un preludi permès i esperat al matrimoni i un element corrent del prometatge. En canvi, el complex de l'amor romàntic, situat al pol d'alta institucionalització de l'amor, es troba només en escasses societats¹⁵. Per a Goode, aquest complex (situat en un dels pols del *continuum*), inclou, a més dels elements de la pauta amorosa, una prescripció ideològica en el sentit que l'enamorament constitueix un requisit molt desitjable per al prometatge i el matrimoni. En aquestes cultures, l'amor es troba fortament institucionalitzat.

Entès d'aquesta forma el concepte d'amor romàntic, queda notablement aclarit. Quan es parla de l'amor romàntic a Occident, no es tracta d'afirmar que els occidentals visquin com a herois de novel·la i que per a ells el romanç amorós sigui la norma de vida, sinó que repugna a la seva consciència qualsevol interferència social en l'elecció de parella -per part de pares i altres

parents-, que els aspectes patrimonials passen a segon pla, que els matrimonis arranjats cada dia són més inconcebibles i que, per últim, un matrimoni sense amor és considerat exòtic o, si més no, aberrant. Una altra qüestió totalment diferent és que el factor classe i el factor cultural comptin molt en l'elecció de la parella. Però els pares normalment no posen el veto a cap possible enllaç que es contregui amb una persona que formi part del grup d'*status* apropiat.

Shorter aporta més precisions al concepte d'amor romàntic. En les seves pròpies paraules:

"Definiré l'amor romàntic com la capacitat d'espontaneïtat i empatia en una relació eròtica. L'espontaneïtat és important perquè representa el rebuig de les formes tradicionals, imposades per la comunitat sobre els afers interpersonals. Per a la parella, el romanç és un vehicle d'autoexploració i autodesenvolupament. (...) Que diferent és això del comportament de la parella a l'Antic Règim, quan (...) el costum escrivia el diàleg, i la parella seguia formes que un guió immemorial havia imposat des de temps que es diluïa en el record;

L'empatia, la capacitat de posar-se en el lloc de l'altre, compta perquè representa la dissolució dels rols sexuals. Les expressions com la 'simpatia', la 'comprensió', la 'comunicació', imatges de fondre's l'un en altre (...) pertanyen al domini de l'empatia"¹⁶.

Com fou possible històricament l'adveniment de l'amor romàntic? Braun, en un estudi ja clàssic sobre la industrialització en la regió de Zurich al segle XVIII, indica com amb l'expansió de la indústria de *putting-out*

començaren a contreure's matrimonis que, abans, sense el suport econòmic de la terra, haurien estat impossibles¹⁷. Amb anterioritat a la proliferació de la *cottage industry* calia esperar la mort del pare i l'heretatge d'un tros de terra suficient per tal de poder fundar una llar. Encara que la manufactura casolana fos una ocupació subsidiària per a molts pagesos, constituïa el fonament i condició dels seus matrimonis, ja que llur supervivència hauria estat impossible amb unes terres fraccionàries. A més, aquests matrimonis tenien lloc més aviat, ja que els contraents no necessitaven esperar el dot o l'herència. Com a conseqüència, neix una nova actitud davant el matrimoni. Uns capítols matrimonials ja no constitueixen un tractat que determini el fat d'una comunitat humana i econòmica fins a l'últim detall. Els factors personals cobren més de relleu, i el matrimoni queda envoltat en una aura més íntima. Com observa Braun:

*"La indústria de putting-out forní als nois i a les noies els requisits materials del matrimoni, i aquesta possibilitat eliminà tot dubte o temor que els joves poguessin tenir sobre llur profundització en l'estimació mútua. Amb la desaparició de l'obstacle que suposaven les consideracions materials, era possible rendir-se a l'atractiu de l'altre sexe"*¹⁸.

Shorter estaria d'acord amb l'opinió expressada per Braun, puix que afirma que l'avantguarda de la revolució sexual foren els proletaris del segle XVIII, els primers que es varen veure atrapats en l'economia de mercat. En quin sentit el capitalisme contribueix a la revolució del sentiment als inicis de l'Era Industrial? Si a partir de 1750 es produí un important ascens en la

taxa d'il·legitimitat i de la natalitat de fills concebuts abans del matrimoni, fou perquè a partir d'aquesta data augmentà considerablement la participació dels joves, especialment de les dones, en el mercat lliure de treball. Segons Shorter, "per als joves de l'Europa de finals del segle XVIII, el desig sexual i emocional d'ésser lliures, procedí del mercat capitalista"¹⁹. Aquest desig d'ésser lliures, en el domini de les relacions home-dona, s'expressa com a amor romàntic.

L'amor romàntic és, però, només una sola de les cares de la medalla de la família nuclear. Perquè es doni el sentiment de domesticitat cal encara un nou element que atregui els pares cap a la llar. Però, si com hem vist, l'amor romàntic sorgí entre els joves proletaris que, deslligats de les traves comunitàries, foren capaços d'experimentar sexualment gràcies a l'autonomia que els conferia el mercat de treball, fou en la classe burgesa on es desenvolupà el sentiment diferent, però paral·lel, de l'amor maternal. Seria la confluència dels dos sentiments -l'amor romàntic i l'amor maternal- la que a la fi produiria la família nuclear tal com la coneixem avui.

Qui s'adonà primerament que era possible de fer una història de la infància i que les categories d'edat eren històricament i social condicionades, fou Philippe Ariès. En la seva obra mestra sobre la infància i la vida familiar sota l'Antic Règim²⁰, mostra com la idea del nen és una noció enterament moderna. En la societat medieval la idea de la infància no existia. Cal prendre aquesta afirmació en el sentit que a l'Edat Mitjana no hi havia una diferenciació clara entre nens i adults. Els infants, sense solució de continuïtat, i sense pas-

sar per l'etapa de la infància, participaven plenament en tota mena d'activitats dels adults i s'incorporaven a la vida social a mesura que les seves forces els ho permetien. A partir del segle XVII els nens -almenys els pertanyents a les classes altes- comencen a ésser segregats a base d'ésser vestits de manera diferent dels adults. Igualment, hom crea jocs i passatemps propis de la infància, que així es diferencia de la resta de la societat. En les noves condicions modernes, el nen ha d'ésser separat, posat a part i protegit d'influències nefastes, sobretot insinuacions de tipus sexual. Paral·lelament a aquests nous fenòmens, es crea l'escola com a institució especialitzada per a l'educació de la infància. Amb el desenvolupament de l'escolarització i els avenços del capitalisme, aquest nou tracte que rep el nen, al principi reservat a les classes altes, s'estén progressivament a la resta de la societat.

La família moderna comença a estar centrada en el nen, que així adquireix una importància abans insospitada. Shorter cita el desenvolupament de l'amor maternal com un dels elements més importants en la "formació de la 'domesticitat' -aqueixa xarxa de privacitat i intimitat que encercla la totalitat de la família"²¹. En la relació entre la mare i el nadó intervé l'amor maternal en el sentit d'espontaneïtat i empatia que hem vist aplicat a l'amor romàntic.

La indiferència tradicional envers els nadons, en tots els segments de les classes populars i en tota mena de comunitats, és substituïda per un interès creixent. A partir de la segona meitat del segle XIX comença a declinar a França el nombre de nens abandonats per cada cent infants nascuts, i al mateix temps hom consta-

ta un ascens del nombre de nens legitimats per cada cent infants il·legítims. Hom pot argüir que l'alta proporció d'expòsits existent en la societat pre-industrial i dels inicis de la industrialització era fruit de les dures condicions econòmiques de l'època. En efecte, hom pot observar una correlació entre les pujades dels preus i l'augment de l'edat dels nens abandonats. Però la veritat és que les classes altes tractaven també els nadons amb indiferència. Tanmateix, després de 1800 assistim a un important descens de la pràctica d'enviar els nadons a dides residents al camp, una constant de la història social europea fins aquesta data. Naturalment, no tothom podia permetre's el luxe de donar un infant a dida. Només les classes altes i la burgesia naixent ho podien fer perquè les nodrisses eren cares; però, en tot cas, això revela que en aquestes classes la maternitat era impopular i considerada una càrrega.

Cap a la mateixa època, les mares de la burgesia comencen a prendre un interès personal en el benestar dels seus fills i comencen a alletar els nadons i a tenir-ne cura.

Per què aquests canvis? Alguns han volgut explicar la manca d'amor maternal de les mares tradicionals a causa de l'alta mortalitat infantil de l'època. En opinió de Shorter, no obstant, aquesta explicació és insuficient perquè precisament aquesta indiferència afectiva era en part responsable d'aquesta elevada mortalitat infantil. D'altra banda, però, l'augment de la prosperitat material de què beneficiaren les classes altes en les primeres fases del capitalisme permeté la millora en la cura dels nens per part de les mares, quan aques-

tes es veieren lliures de les traves que imposava el món implacable de l'economia tradicional de subsistència. El capitalisme també actuà en un altre sentit. Amb l'adveniment de les relacions capitalistes de producció i del mercat lliure, començà el lent procés de desintegració de la comunitat que cada cop era més incapaç de retenir les lleialtats dels individus, els quals es recloqueren en la llar com a conseqüència de l'estrebada produïda pels nous valors de l'individualisme i l'autogratificació, inculcats pel capitalisme. Com observa Shorter:

*"Existeix una relació recíproca entre l'anhel de privacitat de la família i la insistència en la vigilància per part de la comunitat. Així com el capitalisme accelerà el primer a base d'apressar l'egoisme, disminuí la segona, igualment a base de tallar la trama dels llaços de la comunitat"*²².

L'explicació de Shorter que he anat espigolant al llarg d'aquest capítol, em sembla notòriament insuficient, sobretot pel que fa a la part referent a l'amor maternal. Shorter no acaba d'explicar-nos gaire bé per què en un moment donat les mares comencen a interessar-se directament en la cura dels fills. L'augment de la prosperitat material conjuminada amb l'adquisició de nous valors no acaba d'ésser totalment convincent, pel fet que les mares de la noblesa de l'Edat Mitjana, exemptes de problemes econòmics, no desenvoluparen aquesta concentració afectiva en els fills. Al meu entendre, l'explicació ha d'incorporar diversos factors.

La dona burgesa que es queda a casa, ja que l'empresa familiar no requereix els seus serveis, en contrast amb la dona camperola, aclaparada de feina i

que no té temps per a dedicar als fills, però que ocupa un lloc important en el procés productiu, desenvolupa un sentiment d'alienació social i econòmica. Aquesta alienació és producte de la minva de la seva participació en el procés econòmic de producció. Com a conseqüència, la dona burgesa, confinada a la llar i isolada de la societat, tracta de compensar aquest sentiment d'aïllament a base de concentrar-se en la maternitat i la cura dels fills. A la seva vegada, tot i la mitificació que la societat burgesa fa de la maternitat, aquesta concentració, en suposar un tancament de la dona a la llar, en lloc de compensar la seva alienació, no fa més que accentuar-la, amb la qual cosa es produeix un cercle viciós. Ara bé: el que passa és que, en la societat burgesa emergent en què la comunitat s'ha començat a dissoldre, la mare es l'única que pot donar afecte als fills, ja que aquests es veuen privats de les diverses lleialtats afectives, abans disperses per tota la comunitat. Ha estat Sennett, entre d'altres, qui ha proposat la teoria de l'empobriment psíquic (*psychic loss*) com a resultat de la nuclearització²³, que Laslett critica en base a les seves recerques sobre l'existència de famílies nuclears -des del punt de vista de llur composició- abans de la Revolució Industrial²⁴. A mi, em sembla que Laslett no té raó, perquè si l'empobriment psíquic es dona, no és solament per la reducció del nombre d'individus que componen la llar -suposant que hagi existit tal reducció-, sinó, sobretot, per la disgregació de la comunitat en la societat burgesa i per la manca de participació social tant del nen com de la mare en aquesta comunitat.

Per a acabar aquesta secció, cal encara tractar un punt més. Fins ara hem estat parlant del naixe-

ment de la privacitat de la llar com a grup *vis-à-vis* de la resta d'individus que componen la societat. Però s'ha produït també paral·lelament un augment de la privacitat individual dins la llar? La resposta que donem a aquesta qüestió és important, puix que, com he afirmat anteriorment, aquests dos aspectes de la privacitat van lligats. És difícil, però, de donar una resposta contundent i caldrà matisar l'argument amb precisions històriques.

La situació de la privacitat dins la llar en la societat de l'Antic Règim és difícil de concebre des de la nostra mentalitat actual. La manca de separació entre la llar i el lloc de treball, el fàcil accés a la casa sense que hi existissin els cancells amb pany actuals, la proliferació de servents i serventes, i això no solament a les cases nobles, l'escassa especialització funcional de les diverses cambres dels habitatges, conformaven un panorama que avui no dubtaríem a qualificar de promiscu. Unes quantes citacions d'historiadors de la societat pre-industrial poden ajudar a expressar el que vull dir. Com afirma Ariès:

*"La vida, en el passat, fins al segle XVII, era viscuda en públic. (...) Quina objecció [a les intrusions en la privacitat] podia haver-hi, si de fet la privacitat a penes existia, quan la gent vivia amuntegada, amos i servents, nens i adults, en cases obertes a totes hores a les indiscrecions dels visitants? La densitat de la societat no deixava lloc per a la família"*²⁵.

Als Estats Units, a l'època colonial, tot i que sembla que la situació era millor que a Europa, segons llegim en una obra sobre la història de la família:

"El principal punt és el següent: virtualment totes les activitats importants de la ronda diària tenien lloc en una sola cambra, en grups de sis, vuit, deu i fins i tot una dotzena de persones"²⁶.

O, en paraules de Shorter:

"Un dels aspectes històrics importants de l'estructura de la llar és l'àmbit que permetia la privacitat sexual i la intimitat emocional. Com a regla general, (...) les oportunitats de privacitat sexual disminueixen a mesura que hom baixava en l'escala social i que hom es desplaçava de l'oest cap a l'est. Una parella rica podia retirar-se més fàcilment del contacte amb els altres que no pas una parella pobre -tot i que abans del segle XVII és difícil de demostrar que les parelles de qualsevol condició social, tant riques com pobres, poguessin aprofitar-se del recer que les estructures de llurs cases els oferien-"²⁷.

En aquestes citacions queda palesada la dificultat de la distinció entre privacitat individual i col·lectiva en la societat de l'Ancien Règime, perquè precisament els dos fenòmens -o millor dit, llur absència- es confonen. Car en aqueixa societat, com diu Ariès a continuació de la citació anterior: "No és que la família no existís com a realitat: fora paradoxal de negar-ho. No existia com a concepte. (...) No és l'individualisme que ha triomfat, sinó la família"²⁸.

El fet que no existissin ni la família ni l'individu com a conceptes, fa que sigui difícil de considerar-los com a subjectes d'una relació privada. El naixement de la família nuclear, però, provocà l'erecció de barreres per tal d'impedir l'entrada als estranys, els

quals foren expulsats cap a l'exterior o bé -en el cas dels servents- confinats a habitacions separades i reglamentat llur ús de l'espai domèstic. D'altra banda, la diferenciació funcional del recinte de la llar en cambres especialitzades afavorí l'augment de la privacitat individual dels membres de la família. La segregació entre pares i fills de l'època victoriana és clara i contrasta amb situacions anteriors. En l'actualitat hom observa, però, un descens del nivell de privacitat individual dins de la llar -nuclear, per descomptat- arran de la Revolució Sexual dels anys seixanta, encara que aquesta tendència hauria d'ésser prou matisada i qualificada. Per exemple, caldria escatir fins a quin punt la intrusió dels mitjans de comunicació de massa dins la llar no augmenta l'isolament dels seus membres. En tot cas, el que sí que resulta ben clar és que la família nuclear com a subjecte de relació privada té un paper cada cop més clar i indiscutit, reforçat per la privatització dels electrodomèstics, mitjans de transport, etc.

L'extraversió d'interessos fora de la comunitat.

El tancament de la llar com un vedat exclusiu de la família nuclear no és més que un dels aspectes que expliquen l'emergència de la privacitat en la societat moderna. Perquè s'estableixi una relació privada, perquè brolli el sentiment privat, no cal solament un replegament de l'individu i de la família sobre si mateixos. Cal també un cert desinterès per allò que s'esdevingui fora de les fronteres immediates de la llar en benefici d'un interès per qüestions que transcendeixin

l'àmbit de la comunitat local. Com i per què es va produir aquesta transferència d'interessos? En el nostre intent explicatiu haurem d'acudir de nou a la vella noció de la disgregació de la comunitat local com a conseqüència dels processos d'urbanització, peròensem introduir-hi elements nous que normalment són ignorats pels estudiosos de la privacitat.

En la meua opinió, la curiositat és una pulsio humana tan innata com ho són la privacitat i el sentiment d'ésser deixat en pau. En el curs de l'evolució històrica es produeixen diverses fórmules d'equilibri entre aquestes dues tendències en què l'una triomfa en perjudici de l'ofegament de l'altra, ofegament que no és mai total. En les societats primitives, la tafaneria, posada al servei del control social, és la constant de la naturalesa humana que porta les de guanyar, sense, per això, fer desaparèixer absolutament el sentiment privat. En la societat moderna passa ben al contrari: venç la privacitat, però la tafaneria és desviada cap a d'altres objectius.

Els conceptes de xafarderia i de tafaneria constitueixen antítesis de la privacitat tal com l'he definida més amunt. Vegem les definicions de diccionari:

"TAFANEJAR.- Exercir algú la seva curiositat en coses que no li importen, en afers d'altri"²⁹

"XAFARDEJAR.- Fer, més o menys malèvolament, objecte de conversa el que hom sap o creu saber, el que hom pensa, el que hom ha sentit dir, de la vida i fets de la gent"³⁰.

Potser en la llengua catalana xafarderia té un sentit més despectiu que tafaneria, a més d'incorporar

un significat de control social de què el segon terme fretura. Emprarem, doncs, xafardeig o xafarderia com a equivalent dels termes que han estat consagrats per les ciències socials d'altres llengües, com ara *gossip* (anglès), *commérage* (francès), i *chismografía* (castellà). Així, podríem definir la xafarderia com aquell mitjà informal de control social consistent en la intrusió (verbal) en les vides privades dels altres per tal que es conformin a les normes socials.

No és aquí el lloc adequat per a reproduir els estudis que s'han fet sobre el paper que representa la xafarderia en les societats tradicionals com a factor de cohesió i conformitat socials. El que sí ens interessa és d'observar com amb l'erosió progressiva de la comunitat local la xafarderia va perdent la seva raó d'ésser. A mesura que la comunitat es va disgregant físicament també -sobretot- es dissolen les seves normes i, per tant, la conformitat de llurs membres a elles perd el seu sentit. En la situació urbana d'anonimat que hem descrit al capítol anterior, en què apareix la figura de l'estrany com a desconegut, no té sentit de criticar-lo perquè no s'adapta a certs motlles socials, per tal com el receptor de les maldiciences no se'n sent afectat.

És llavors quan hom constata l'entrada en escena d'un nou personatge: el cosmopolita. El cosmopolita no és solament, com diu el diccionari de Pompeu Fabra, aquell "que considera tot el món com a pàtria seva; que viu tan aviat en un país com en un altre; que es troba a tot arreu del món"³¹. El cosmopolita, com Merton ha observat en un estudi sobre la influència en una comunitat local, és aquell tipus de persona que està orientat cap a l'exterior de la comunitat, en contrast amb el

local, els interessos del qual rauen dins d'ella. Encara que resideixi a la comunitat, el cosmopolita viu a la Gran Societat. Si el tipus localista és parroquial, el cosmopolita és ecumènic³².

Quines són les conseqüències de l'adopció del cosmopolitisme com a orientació de valor per a la privacitat? El cosmopolita ignora les xafarderies locals i de barri i està motivat per valors que ultrapassen els límits de la comunitat. El cosmopolita no es dedica a tafanejar el que fan els veïns i les veïnes, perquè els seus interessos rauen més enllà de la comunitat local. En summa, el cosmopolita és una persona que ha efectuat una transferència de lleialtats del marc estret de la comunitat local al marc molt més ample de la comunitat nacional. Així, abans de tot, el cosmopolitisme representa un augment del sentiment nacional en detriment de l'arrelament local. El cosmopolita és l'individu "disponible", geogràficament mòbil, que trasllada la seva residència d'acord amb els imperatius de l'economia de mercat.

Per la història del sentiment nacional i dels moviments nacionalistes ens apartaria de la temàtica de la privacitat, però seria instructiu per a comprendre el sorgiment del cosmopolitisme.

La qüestió del nacionalisme és de difícil maneig per part de la sociologia, donada la càrrega de sentiment que hom hi posa. No hi ha cap teoria del nacionalisme que sigui enterament satisfactòria i, com ha demostrat Anthony D. Smith, les teories economicistes de la formació del mercat nacional són insuficients per tal com alguns moviments nacionalistes són anteriors a l'ad-

veniment del capitalisme³³. A grans trets, però, podem dir que l'expansió i difusió de la idea nacionalista hauria estat totalment inconcebible sense el pas previ de la Revolució Industrial. Car la mobilització que implica el nacionalisme suposa, a la seva vegada, l'afluïxament dels lligams que mantenen la cohesió interna de la comunitat local, afluïxament que hauria estat impossible sense el dissolvent del capitalisme.

Alguns dels teòrics de la modernització observen un nexce entre el cosmopolitisme, l'empatia i l'exposició als mitjans de comunicació. Per a Lerner, l'empatia o mobilitat psíquica, aquesta capacitat per a posar-se en la situació de l'altre, és una de les pre-condicions de la modernització³⁴. El desenvolupament de l'empatia és producte de la difusió dels mitjans de comunicació de massa, ja que aquests, en actuar com a multiplicadors de la mobilitat psíquica, expansionen en gran mesura la gamma de situacions en què un hom pugui imaginar-se.

La relació entre cosmopolitisme, mitjans de comunicació de massa, nacionalisme i sentiment privat és important. És realment una llàstima que en l'espai de què aquí dispo no pugui explorar en profunditat totes aquestes interrelacions. Per tal de seguir el fil de l'argument, voldria concentrar-me sobretot en la naixença dels *mass media* i en llur paper en el desenvolupament del sentiment privat.

Els mitjans de comunicació de massa -primer el diari i més tard la ràdio i la televisió- són com finestres obertes al món de fora de la comunitat local, que permeten aquest trasvasament d'interessos de què

parlàvem abans. En un primer moment, les èlites que formaven part del públic de persones privades de què parla Habermas³⁵, formaren, a través de la premsa, llur consciència nacional en esdevenir sabedors que tenien uns interessos comuns. No cal dir que l'existència d'aquests interessos era conseqüència de la revolució burgesa i de la formació d'un mercat nacional. Però, a mesura que noves capes de la població es van incorporant a l'alfabetització -en gran part classes mitjanes baixes i proletaris- esdevé necessària una premsa no tan "seriosa", destinada més a l'entreteniment que a la formació d'uns estrats socials que ja no s'identifiquen plenament amb els interessos econòmics nacionals a què hem fet al·lusió.

A començament dels anys 1830, la *Penny-Press* anglesa assoleix tiratges de 100.000 a 200.000 exemplars. Vers els anys 1880, tant a Londres com a Nova York la premsa sensacionalista (el *Lloyd's Weekly Newspaper* i el *New York World* de Pulitzer) assoleixen tiratges que voregen el milió d'exemplars. No cal insistir que la progressió del tiratge es feia en menyscapse del contingut polític dels diaris³⁶. El *Yellow Journalism*, d'aquesta manera, guanya cada dia més adeptes que, dècades més tard, amb la invenció i difusió de la ràdio i la televisió, n'esdevindran partidaris fervents fins arribar a la tele-addicció actual.

Aquesta petita digressió ve a tomb, car calia completar la meua tesi de la transferència d'interessos a fora de la comunitat. El meu argument és que la privacitat és i ha estat possible perquè la pulsio de la xafarderia, que s'exercia en l'àmbit de la comunitat tradicional, ha estat dirigida vers d'altres indrets i ha

cobrat camps d'acció renovellats. Concretament, la premsa groga, la premsa del cor, les revistes il·lustrades, i, per descomptat, la ràdio i la televisió, que dissequen les vides privades de prínceps, milionaris, polítics i *stars* del cinema, han vingut a suplir el paper que tenia la xafarderia a la societat tradicional, la de satisfer la tafaneria essencial dels humans que, en concentrar la seva mirada sobre la vida i miracles suposadament reals dels personatges públics, apàrten l'atenció i deixen en pau els veïns més immediats. Aquest interès en la "vida privada" de personatges llunyans i inaccessibles no suposa una confusió de les esferes pública i privada, com afirma Sennett³⁷, ans comporta un reforçament de la privacitat tal com l'he definida anteriorment. Car, com ja s'ha dit, per parlar de relació privada, cal una contigüitat espacial i ecològica que manca en el cas de la xafarderia exercida sobre la "vida privada" dels "personatges públics". Al contrari, com més interessats estiguin els ciutadans en afers que van més enllà de la comunitat -perduda o en vies de desaparició-, més probable és que deixin d'immiscir-se en les vides dels veïns més immediats des del punt de vista geogràfic i social. Així, tant el desenvolupament del nacionalisme com la difusió massiva de notícies sobre les persones que ocupen llocs prominents, constitueixen suports que contribueixen a la formació del sentiment privat.

Abans de finalitzar el capítol, permeti'm el lector que recapituli el meu argument exposat en aquest i l'anterior. La privacitat individual és producte de dos factors que fan possible el seu sorgiment: la urbanització, que facilita la relació entre estranys en un mitjà anònim, i la diferenciació estructural, fruit de

la divisió del treball, que provoca la separació entre el lloc de residència i el lloc on es realitza l'activitat econòmica. Però la privacitat individual, així com la col·lectiva del grup familiar, -que es reforcen mútuament- necessiten també d'altres condicions. En primer lloc, la introversió d'interessos *dins la llar*, que, a la seva vegada, és fruit del naixement de l'amor romàntic i del sentiment maternal. En segon lloc, l'extraversió d'interessos *fora de la comunitat*, que es produeix en dissoldre's aquesta per esdevenir una comunitat nacional i transferir els individus la seva tifereria innata vers afers o personatges situats dins del marc nacional -i fins i tot internacional-. És així com un autor ha arribat a parlar del món com d'un global village³⁸.

NOTES AL CAPÍTOL 5.

1. Flandrin (1976), 7.
2. Laslett (1965) i Laslett & Wall (eds.) (1972). És realment una llàstima que la pròpia metodologia de Laslett i del seu grup de Cambridge per a l'Estudi de la Població i l'Estructura Social el deixi orb davant de la importància dels factors no quantitativs de l'univers familiar que ell menysté per tal com els considera "ideològics". És així com un ingent esforç es perd en la pura compilació i anàlisi estadística de dades, els resultats de les quals són dubtoses força vegades.
3. Engels (1973), 449-450.
4. Hom pot trobar aquesta formulació a Parsons & Bales (1956) i també, en forma resumida, a Parsons (1959). Per a la resposta de Parsons a les crítiques que rebé, vegeu Parsons (1971). Les teories de Parsons sobre la família i el parentiu abasten molts aspectes que malauradament no podem tractar aquí, com són la diferenciació de rols sexuals dins de la família, el tabú de l'incest, la correspondència entre família nuclear i societat industrial, etc.
5. Parsons (1971), 120-121.
6. Smelser (1959).
7. Bott (1972).
8. Ibídem, 60. El concepte de xarxa, introduït per Barnes (1954), és un intent de resoldre problemes que restaven obscurs amb la teoria sociològica del grup. Els contactes que l'ego té amb diverses persones que *no* formen un grup i que constitueixen la xarxa d'aquest individu central, poden influenciar clarament la seva conducta. Per a una ampliació del concepte, usos i aplicacions del concepte de xarxa, remeto el lector a la nota 24 del capítol 3.
9. Bott (1972), 60.
10. Ibídem, 60.
11. Shorter (1977), 26.
12. Per a les implicacions de l'amor romàntic i la privacitat de cara a la comprensió de la crisi de la família actual, remeto el lector a Flaquer (1980).
13. Rougement (1962).
14. Goode (1959).
15. Ibídem, 42, cita quatre cultures en què apareix aquest complex: la societat urbana moderna dels Estats Units, Europa nordoccidental, la Polinèsia, i la noblesa europea dels segles XI i XII.

16. Shorter (1977), 24.
17. Braun (1966), especialment les pàgines 56-59.
18. Ibídem, 60.
19. Shorter (1977), 254.
20. Ariès (1973).
21. Shorter (1977), 170.
22. Ibídem, 261.
23. Sennett (1970).
24. Laslett (1972), 71.
25. Ariès (1973), 392-393.
26. Demos (1972), 563.
27. Shorter (1977), 47.
28. Ariès (1973), 393.
29. Fabra (1979), 1.601.
30. Ibídem, 1.748.
31. Ibídem, 494.
32. Merton (1970 b), 392-393.
33. Smith (1976).
34. Lerner (1958), 49-51.
35. Habermas (1978). Vegeu el meu tractament d'Habermas al capítol primer.
36. Ibídem, 176-177.
37. Sennett (1978).
38. McLuhan & Fiore (1967), 63.

VERS UNA

SOCIETAT PRIVATITZADA

Com hem dit al primer capítol, Simmel formula la següent llei tendencial en la història humana: el que és públic es fa cada cop més públic i el que és privat, cada cop més privat¹. Aquesta proposició, ¿és un bonic joc de paraules o potser conté una llei sociològica que val la pena d'escatir? Podem afirmar la realitat d'un procés de privatització en la història humana recent, almenys en el món occidental després de la Revolució Industrial, i, si podem fer-ho, en quin sentit? Dedicarem aquest capítol a comentar el problema de la privatització en la societat industrial.

Podríem començar reflexionant sobre l'abast de les paraules de Simmel. Aquest autor diu, referint-se a l'avenç de la privatització, que els afers dels individus esdevenen cada dia més secrets, altrament dit, que el que pel seu sentit interior té una existència autònoma, els afers centrípets de l'individu, adquireixen en les seves manifestacions socials un caràcter cada vegada més privat, més apte per a romandre secret. (Ara no ens interessa la seva altra part de la tesi sobre la publicitat dels afers públics).

El que Simmel sembla voler afirmar és que l'individualisme accentua la reserva i que, a mesura que avança el procés d'individualització, disminueix la manca de comunicació entre els individus. Simmel no ens informa, però, si aquest tancament enriqueix o empobreix la vida interior dels individus. Simmel ens vol dir que,

com més autònoms són els individus, més tendència tenen a encastellar-se en la seva torre d'ivori i a aïllar-se dels altres. Així, havent començat a meditar sobre una frase en aparença banal, hem arribat a una sèrie de qüestions que constitueixen un dels centres de la reflexió sociològica com són l'alienació i l'individualisme. Al llarg d'aquest capítol i el següent, procuraré d'encetar aquesta temàtica i tractaré de demostrar la pertinència de l'estudi de la privacitat per a la comprensió del món actual.

Encara que Simmel no ho digui, no solament l'individualisme constitueix una de les pre-condicions de la privacitat, sinó que un dels trets característics que defineix l'individualisme és el sentiment privat. En efecte, Lukes considera que juntament amb les nocions de dignitat, d'autonomia i d'autoperfeccionament, la privacitat és una de les idees bàsiques que integren la noció d'individualisme².

Tanmateix, a nosaltres no ens interessa tant la idea d'individualisme com a configurador de la privacitat, com el *procés* d'individualització que corre paral·lel o, més ben dit, és subjacent al procés de privatització. Els estudiosos han ofert diverses versions d'aquest procés d'individualització. Només retindrem, a títol il·lustratiu, les del propi Simmel i de Durkheim.

Simmel aborda el procés de formació de la individualitat a partir de la seva teoria dels cercles socials³. En les societats preindustrials, l'home vivia en un nombre reduït de petits cercles socials. Aquests cercles no només eren pocs i de dimensions reduïdes, sinó que es distribuïen de forma concèntrica al voltant

de l'individu. Així, l'home es veia immers en una successió de cercles concèntrics que, en superposar-se, arribaven a esclafar la seva individualitat. Com més petit i estret sigui el cercle, més personalitat tindrà i, per tant, la llibertat individual de què fruïran les persones que l'integren serà més petita.

En les societats modernes, en primer lloc, es dóna una gran multiplicitat de cercles que reclamen la presència dels individus. D'altra banda, aquests cercles són molt més amplis que en les societats primitives i tradicionals. A mesura que s'amplia el cercle al qual pertanyem, tenim més espai per al desenvolupament de la nostra individualitat, però, en canvi, com a parts d'aquesta totalitat, tenim menys peculiaritats, perquè el grup és menys individual. Així, per emprar la fórmula palmària de Simmel, els elements del cercle diferenciat estan indiferenciats; els de l'indiferenciat estan diferenciats.

Però la constitució de la individualitat ve avalada, sobretot, per la possibilitat de pertinença a diversos cercles. En la societat moderna, com hem observat en capítols anteriors, l'home és membre de varis cercles, cada un dels quals abasta només una part de la seva personalitat, que així és fragmentada en diversos bocins. L'esmicolament de la personalitat constitueix precisament la base de la individualitat, perquè en les nostres societats els cercles a què pertany un mateix individu s'interseccionen en lloc d'estar inclosos l'un dins de l'altre. Llavors cada individu ocupa una posició única que ve donada per la intersecció dels diversos cercles en què participa. Així, doncs, la individualització creix a mesura que augmenta el nombre de cer-

cles de què un hom forma part i llur qualitat excèntrica. A més, la possibilitat de la individualització també es desenvolupa pel fet que una mateixa persona pugui ocupar situacions completament diferents en els cercles en què participa al mateix temps. El sentit individual és notablement accentuat pel fet que una persona ocupi un lloc d'autoritat en un cercle i una posició subordinada en un altre. Un treballador, per exemple, pot ocupar un lloc de direcció en el moviment sindical i compensar així la seva posició de dependència a l'empresa.

La teoria de Simmel explica perquè en la societat moderna els individus són cada vegada més diferents -la unicitat de l'individu ve donada pel lloc singular que ocupa, determinat per la intersecció dels diversos cercles a què pertany-, però, en canvi, ens deixa en l'obscuritat pel que fa a les causes que han engegat el procés d'individualització. La teoria de la consciència col·lectiva de Durkheim ens pot ajudar a explorar aquesta altra dimensió de l'individualisme⁴. Durkheim entén per consciència col·lectiva o comuna "*el conjunt de creences i de sentiments comuns a la mitjana dels membres d'una societat, [que] forma un sistema determinat amb vida pròpia*"⁵. Cal distingir, almenys a nivell analític, la consciència comuna de la consciència individual. La presència de la consciència col·lectiva no és igual en totes les societats. De fet, la seva extensió i intensitat varien d'una societat a una altra. En les societats basades en la solidaritat mecànica, la consciència col·lectiva abasta la major part de la consciència individual, altrament dit, la fracció de les existències individuals governades per la consciència col·lectiva coincideix gairebé amb l'existència to-

tal. Així, una gran part de l'existència és regida per imperatius i interdits socials. A més, la intensitat de la consciència col·lectiva és proporcional a la seva extensió.

Ben a l'inrevés, en les societats que recolzen en el principi de la solidaritat orgànica, es produeix una disminució de l'esfera de l'existència regida per la consciència col·lectiva, un afebliment de les reaccions col·lectives contra la transgressió de les normes i, per tant, un marge més ample per a la interpretació individual dels imperatius socials.

La progressió de la divisió del treball és conseqüència de l'augment de la variabilitat individual, el qual, a la vegada, és producte de la regressió de la consciència col·lectiva. Quines són les causes de la indeterminació progressiva de la consciència col·lectiva? En primer lloc, a mesura que s'estén el mitjà social, la consciència col·lectiva esdevé més abstracta. I, llavors, en ésser la consciència col·lectiva més indeterminada, deixa més marge a la variabilitat individual. En segon lloc, en desaparèixer l'organització social de tipus segmentari, l'individu s'allibera del pes de la tradició, en deslligar-se del seu lloc d'origen. En tercer lloc, com a conseqüència d'aquest mateix factor, la societat moderna no pot controlar les tendències divergents individuals, en la mesura en què no envolupa tan bé l'individu com les societats de tipus segmentari.

Per a Durkheim, doncs, el naixement i el progrés de l'individualisme obeeix a causes purament "mecàniques". El tipus segmentari permet a la societat de cenyir més fortament l'individu, de lligar-lo més al seu

mitjà domèstic i, per tant, a les tradicions, i a fer tornar aquest mitjà concret i definit, en limitar el seu horitzó social, limitació que és en part conseqüència del creixement del volum social.

El problema que planteja el progrés de la individualització, aparellat al de la divisió del treball, és com mantenir un mínim de consciència col·lectiva sense la qual la solidaritat orgànica estaria abocada a la seva desintegració. Aquesta qüestió, que obsessionaria Durkheim cada cop més fins al final de la seva vida, alena en tota la seva obra posterior.

Què ens aporten aquestes dues teories de la individualització a la comprensió de la privatització? Simmel posa l'accent en el fet que la societat moderna diferenciada afavoreix per força l'individualisme en la mesura en què cada individu hi és únic per tal com està situat en la intersecció de diversos cercles. Durkheim, d'altra banda, interessat més en qüestions de control social, emfasitza més la possibilitat de la variabilitat i el marge d'acció més ample dels individus a mesura que aquests es deslliguen de les estructures segmentàries. Aquests dos autors ens proporcionen pistes valuoses, però llurs formulacions són massa vagues i generals perquè ens ajudin a entendre i a definir el procés de privatització. Car el problema està en diferenciar bé conceptes tan amplis com individualització i privatització, i donar-los un sentit clar. Si volem copsar millor el significat de la privatització, caldrà aprofundir més i indagar quin és el sentit pregon del procés.

Però una operació prèvia seria definir abans què entenem per esfera privada. La definició que varem

donar al final de l'apartat 4 del capítol 3, tenia l'avantatge d'ésser una definició formal i de partir del concepte de privacitat com a relació buida, en tònica amb el sentit de les altres definicions, però també pateix de greus inconvenients. L'esfera privada basada en la relació privada tal com l'enteniem al capítol 3, ens proporciona el marc dins del qual es pot desenvolupar la vida privada, però no ens diu res sobre el seu correlat d'esfera pública. Les raons que donàrem en el sentit que el contingut de les esferes pública i privada són variables en funció de circumstàncies socials i històriques, són vigents en el context d'un aparell conceptual formal, però perden en canvi el seu pes en aquest capítol, en què ens proposem d'explorar els avenços de la privatització. Per tal de tractar aquest aspecte, caldrà tenir ben present què volem donar a entendre per privatització i, per tal de fer-ho, primer convindrà detenir-se uns instants en la noció d'esfera privada.

Les esferes pública i privada tenen segells característics diferents segons les èpoques històriques. Mentre que en la Grècia clàssica, per a Hannah Arendt⁶, l'esfera privada era el regne de la necessitat i la pública, el de la llibertat, a l'Europa Occidental del segle XVIII, per a Richard Sennett⁷, l'esfera privada representava la naturalesa per oposició a l'esfera pública on floria la cultura. Per a aquest darrer autor, a partir del segle passat s'ha produït un canvi radical del contingut de l'esfera pública i privada. L'esfera pública ha passat a ésser el domini de l'impersonal (en el segle XVIII els tractes dins la família podien ésser perfectament impersonals) i l'esfera privada ha esdevingut el domini del personal i l'individual.

Però, al meu entendre, Berger i Luckmann, dos sociòlegs del coneixement de la religió, que, a llur torn, extreuen algunes de les seves idees d'Arnold Gehlen, fan aportacions més interessants al contingut de les esferes pública i privada en el món actual⁸. L'esfera pública és bàsicament el món del treball on els individus es veuen obligats a acomplir rols rígidament reglamentats (rols específics *versus* rols difusos en el sentit parsonià), que no constitueixen fonts d'on puguin derivar un sentit i una identitat personals. A l'esfera privada, ben al contrari, que deixa a l'individu una llibertat considerable per a organitzar la seva pròpia vida dins aqueixa esfera d'acord amb les seves preferències, és on aquest troba fonts de sentit i identitat personal. Així, desenvolupant les idees de Luckmann i Berger, la nota característica de l'esfera privada enfront de l'esfera pública, és que, si bé les activitats dins la primera donen sentit a la vida sencera de l'individu, això no succeeix amb les activitats públiques (per a guanyar diners o *status*) o en tot cas donen una satisfacció parcial, incapaç d'omplir plenament la vida de cadascú. Com hom pot observar, l'esfera pública coincideix amb el món de la producció, al qual caldria afegir també l'Estat (més endavant ja farem unes consideracions sobre el lloc en què cal situar la política en el món d'avui), mentre que l'esfera privada és sobretot el món del consum i del lleure. Així, ens trobem doncs amb la situació curiosa que el contingut de les esferes pública i privada en l'Antiguitat i en el món actual s'ha invertit. Mentre que en el món clàssic la vida privada representava el regne de la necessitat, ara aquesta se situa en l'esfera pública (el treball en moltes ocasions

alienant i necessari per a la subsistència). Per altra part, la llibertat que en la Grècia antiga denotava l'esfera pública, és ara patrimoni de l'esfera privada (on hom pot organitzar lliurement la pròpia vida).

Quina utilitat té aquest concepte d'esfera privada per a la noció de privatització? Podem dir que la privatització és el procés pel qual, en la societat moderna, l'esfera privada, d'on els individus deriven llur identitat i el sentit de llur pròpia vida, està engolint molts aspectes que tradicionalment formaven part del domini públic i està cobrant un auge i una importància cada vegada més grans si la comparem amb períodes anteriors. Entre els aspectes absorbits per l'esfera privada podem citar, per exemple, la religió, a mesura que avança el procés de secularització. Més endavant ja dedicarem un apartat a considerar la secularització en tant que privatització. El mateix passa amb dominis tradicionalment públics com la política que actualment estan adoptant una dimensió psicològica i subjectiva, és a dir, privada. Podem citar també noves formes de lleure, en les quals els homes, a la recerca d'un sentit immanent o transcendental, despleguen llur activitat, sense que siguin de fàcil adscripció a camps tradicionalment consagrats o la funció de les quals ha canviat radicalment. Tal és el cas, per exemple, de la psicoanàlisi com a conreu, exploració i percaça de la pròpia identitat més que no pas com a teràpia, o del lliurament personal a causes com l'ecologisme i el feminisme o a moviments i sectes com grups d'encontre i filosofies orientals que assegurin el benestar psíquic i espiritual de llurs adeptes.

Podem parlar igualment de privatització en un segon sentit. En la definició del capítol 3 dèiem que l'esfera privada d'un individu està constituïda pel conjunt dels objectes de les diverses relacions privades que manté amb d'altres individus d'una societat determinada. Aquesta definició, a més d'ésser microanalítica, té l'inconvenient, abans assenyalat, de definir l'esfera privada en termes negatius. Tractarem de pal·liar aquest desavantatge a base de desenvolupar el seu contingut positiu. En el mateix capítol definirem la relació d'intimitat com a una relació plena entre dues o més persones entre les quals existeix un grau molt elevat de proscripció de la privacitat, enfront d'altres persones o grups amb els quals els participants en la relació íntima estableixen una relació de privacitat. Així, esquemàticament, hom pot dir que la relació íntima és triàdica: dos subjectes com a mínim que entren en la relació íntima i les altres persones o grups que fan de subjecte negatiu d'una relació privada. De fet, les coses són molt més complicades perquè el que en una situació és subjecte d'una relació íntima, pot, en una altra, entrar en col·lusió íntima amb un individu que abans feia de subjecte negatiu de la relació privada, per exemple. Però si hem de passar del pla de la microanàlisi al de la macroanàlisi, no ens han de preocupar massa aquests detalls. El que sí ens importa és que a nivell macrosociològic les estructures tendeixen a cristal·litzar-se d'acord amb el pes de les diverses forces que operen en la societat.

Ara bé, si des d'un punt de vista negatiu l'esfera privada constitueix l'espai lliure d'ingerència que permeten les relacions privades, des del punt de vista

positiu és l'espai privilegiat destinat al conreu de les relacions íntimes. Això no vol dir que tota l'esfera privada sigui emplenada per les relacions íntimes. Hi ha individus sols i reservats que mantenen relacions íntimes escasses o nul·les sense que això afecti el contingut de llur esfera privada, que en aquest cas només es pot definir negativament.

Fetes aquestes precisions conceptuals, què volem dir quan afirmem que estem assistint a un procés de privatització? A nivell macroanalític podem definir la privatització com la tendència progressiva a l'augment de la raó entre les relacions privades i les relacions íntimes en una societat. Suposem que extraïem una mostra representativa d'una societat, classe o subgrup i que establím la raó existent entre les relacions privades i les íntimes de tots els individus de la mostra. Si al cap d'un cert temps repetim l'operació i constatem una tendència a l'augment, podem dir que en aquesta societat o grup existeix un procés de privatització. Aquesta definició té l'avantatge sobre l'anterior que es operativa en la recerca empírica.

Com hem arribat a la formulació de la definició i per què hem escollit aquests termes? La nostra societat no solament es caracteritza per un augment de les relacions privades a causa de la fragmentació progressiva de la personalitat, del predomini de les relacions impersonals i instrumentals i de la proliferació de nous rols especialitzats. En la societat moderna observem també, probablement com a conseqüència dels factors que acabem d'esmentar, una disminució de les relacions de tipus personal i d'intimitat. Altrament dit,

en la societat industrial els individus cada vegada tenen més coneguts -a la feina, en els diversos cercles en què es mouen, als diversos llocs que freqüenten en la seva ronda diària- amb els quals mantenen relacions privades, i cada cop menys amics. I entre els amics go- saria d'afirmar que els amics amb els quals ens uneix una amistat focalitzada tendeixen a predominar sobre els amics íntims, la relació amb els quals abasta tota la personalitat. Igualment abonen la meva tesi els aspectes tractats en el capítol anterior de l'amor romàntic, la família nuclear i la importància de la parella en detriment de les relacions amb els altres membres de la parentela propera. És el que he anomenat la concentració afectiva. A més, el fet que en la societat moderna cada vegada hi hagi més solitaris, incapaços d'establir relacions íntimes i de comunicar-se amb els altres, no invalida la meva definició de la privatització, puix que en el cas límit d'una societat sense relacions afectives, el resultat de la raó tendiria vers l'infinít.

Aquestes dues concepcions de la privatització no són contradictòries sinó que es complementen. Mentre que la primera apunta vers a la manca de sentit que pateixen molts individus en la societat moderna com a resultat del desplaçament de les visions del món exclusives, la segona ens assenyala la tendència cap a la concentració afectiva, o, en alguns casos, l'intent desesperat i fallit de concentració afectiva, que constitueix al mateix temps una recerca de sentit.

Així, doncs, el sexe, l'afectivitat i la religió no són activitats tan distants com podrien semblar a primera vista, puix que la significació de totes elles

rau en la temptativa de dotar de sentit la vida. És per això que en l'apartat següent explorarem l'adveniment de la religió subjectiva actual i la seva integració en l'esfera privada per a passar més tard als problemes sexuals, familiars i afectius de la societat actual, com a dimensions del procés de privatització actual.

Religió i secularització.

La tesi d'aquest apartat és que les nocions d'esfera pública i privada poden ésser útils per a la comprensió dels problemes amb què la religió s'enfronta en el món modern, gran part dels quals rau en precisament en la tendència que s'evidencia vers la secularització, que es pot conceptuar convenientment com a un moviment cap a la privatització. Per altra part, la tendència vers a la privatització que es dona en el camp de la religió, ens ajudarà a copsar millor el sentit i l'abast de la privatització en d'altres àrees. Així, en el present epígraf, començarem repassant les diverses concepcions de la secularització per a deturar-nos, tot seguit, en l'intent d'interpretació de la secularització com a privatització, que espero que ens ajudarà a comprendre molts fenòmens del món actual que guarden afinitat amb la religió en tant que agència conferidora de sentit i identitat en la vida social.

La secularització, que la majoria de sociòlegs consideren com un procés concomitant del de modernització (aquí no ens interessa la problemàtica del seu tractament com a variable independent o dependent), presenta tants o més problemes de definició i d'interpre-

tació que aquest segon concepte mencionat. No m'interessa, en aquest context, de fer una crítica dels pressupòsits evolucionistes que aquest tipus de teories impliquen i, per a això, remeto el lector al que ja ha estat dit en el capítol 2. L'únic que voldria fer és tractar d'aportar un xic de llum a la noció de secularització, tan confusa a voltes i amb interpretacions tan encontrades.

El terme de secularització fou emprat originalment amb dos sentits diferents. En els països de tradició protestant, arran de les Guerres de Religió, per tal de significar l'expropiació de territoris o propietats del control de les autoritats eclesiàstiques. Així, hom ha pogut parlar, en estendre's aquesta noció, al segle XIX, de la secularització de cementiris. En els països de tradició catòlica, el terme de secularització segueix tenint un significat específic com a l'autorització d'un religiós perquè pugui viure fora de clausura i retorni al segle.

L'acceptació de l'ús del terme de secularització per part dels científics socials és molt variada i cobreix una gamma molt àmplia de posicions. Entre la fàcil admissió de l'utilització corrent del terme que trobem en Bryan Wilson⁹ i el seu rebuig i intent d'eliminació per part de David Martin¹⁰, hi cap la posició de Peter E. Glasner, que se situaria en un punt mitjà entre aquests dos extrems¹¹.

El procés de secularització ha rebut interpretacions i definicions molt diverses¹². Shiner (1963 i 1973), per exemple, distingeix cinc concepcions diferents del fenomen de la secularització:

1. La secularització com a la decadència de la religió. Els símbols, doctrines i institucions prèviament acceptats perden el seu prestigi i influència. La culminació de la secularització seria una societat sense religió.

2. La secularització com a conformitat amb "aquest món". El grup religiós o la societat informada religiosament desvien llur atenció del sobrenatural i esdevenen cada vegada més interessats en "aquest món". La culminació de la secularització seria una societat totalment absorbida en les tasques pragmàtiques del present i un grup religiós que es confongués amb la resta de la societat.

3. La secularització com a transposició de les institucions, creences i pautes de conducta de l'esfera religiosa a la secular. El coneixement, les pautes de conducta i les institucions que antany eren concebuts recolzant en el poder diví, es transformen en fenòmens de creació i responsabilitat purament humanes. La culminació d'aquest tipus de procés de secularització seria una religió totalment antropologitzada i una societat que s'hauria fet càrrec de les funcions prèviament encomanades a les institucions religioses.

4. La secularització com a dessacralització del món. El món es veu privat gradualment del seu caràcter sagrat a mesura que l'home i la natura esdevenen objecte d'explicació i manipulació causal-racional. La culminació de la secularització seria una societat mundial completament "racional", en la qual el fenomen del sobrenatural, o fins i tot del "misteri", haurien deixat de representar el seu paper.

5. La secularització com a desgatjament de la societat de la religió. La societat se separa de la comprensió religiosa que prèviament l'ha informada per tal de constituir-se com a realitat autònoma i, per tant, de limitar la religió a l'esfera de la vida privada. La culminació d'aquesta mena de secularització seria una religió d'un caràcter purament interior, sense influenciar les institucions ni l'acció concertada, i una societat en què la religió no faria acte de presència fora de l'esfera del grup religiós¹³.

L'últim dels cinc sentits que Shiner atribueix al terme de secularització és el que més s'acosta, com veurem més endavant, a la meua visió del fenomen. Però tractem primer de cercar els antecedents d'aquesta concepció de la secularització.

El primer, que jo sàpiga, que veié el procés de secularització no com el declinar i la fi del fenomen religiós sinó com la seva transferència de l'esfera pública a la privada, fou Marx. A La qüestió jueva diu:

"L'home s'emancipa políticament de la religió arraconant-la del dret públic al dret privat. (...) L'esmicolament infinit de la religió a l'Amèrica del Nord, per exemple, li dóna ja la forma exterior d'un afer estrictament privat. (...) Però no podem fer-nos il·lusions sobre els límits de l'emancipació política. L'escissió (Spaltung) de l'home en home públic i en home privat, el desplaçament de la religió que passa de l'Estat a la societat burgesa, tot això no és pas una etapa, sinó ben bé la culminació de l'emancipació política, que no suprimeix ni tracta de suprimir la religiositat real de l'home"¹⁴.

Avui dia molts sociòlegs de la religió conceben el procés de la secularització en aquest sentit. Roger Mehl, un teòleg i pensador social, defineix la secularització com el "procés històric que tendeix a qüestionar el paper públic de la religió, a substituir l'autoritat religiosa per altres formes d'autoritat i, per últim, a relegar la religió al sector privat de l'existència humana"¹⁵.

Bryan Wilson s'expressa en termes semblants:

"En una sociedad que se caracteriza por la disminución en la diversidad de los asuntos públicos y por la relegación al dominio privado de muchas cuestiones morales, la religión puede haberse convertido también en un asunto en gran medida privado"¹⁶.

Però els sociòlegs que millor han descrit el procés de secularització en termes de privatització han estat Berger i Luckmann. Aquests autors defineixen la secularització com a "la progressiva autonomització dels sectors socials de la dominació dels significats i institucions religioses"¹⁷. Com ja hem dit abans, per a Berger i Luckmann, l'esfera privada és l'espai social en què l'individu tracta de cercar motius d'identitat i sentit personal en oposició a l'esfera pública d'on les persones deriven pocs elements de satisfacció íntima. Altrament dit, amb les comptades excepcions d'aquells que es realitzen en l'esfera professional (pública), la majoria de treballadors de la societat capitalista tracten de buscar llur realització plena com a éssers humans en l'esfera privada. La religió constitueix, entre altres, una d'aqueixes fonts de realització i satisfacció personals.

Per a Berger, "la localización originaria de la secularización se halla (...) en el área económica y específicamente en aquellos sectores del cuerpo económico constituidos por los procesos industriales y capitalistas"¹⁸.

Aquest sector constitueix una "illa alliberada" respecte de la religió, amb què aquesta tendeix a polaritzar-se en els sectors més públics i més privats de l'ordre institucional, és a dir, les institucions de l'Estat i de la família. Hi ha una espècie de *cultural lag* entre la secularització del món econòmic, d'una part, i de l'Estat i la família, de l'altra.

Però la presència de la religió en el marc de l'Estat no passa d'ésser una mera retòrica ideològica, perquè, d'una banda, la doctrina política de la separació entre l'Església i l'Estat li confereix un rol d'àrbitre entre els diversos grups religiosos com en l'època del capitalisme del *laissez faire*, i, de l'altra, es dona un procés de difusió de la secularització de l'esfera econòmica a la política, en esdevenir aquestes dues esferes afins tant en estructura com en esperit, a causa de la importància creixent que la burocràcia hi té en ambdues. Berger segueix dient:

"El efecto predominante de la 'polarización' antes mencionada es realmente curioso. La religión se manifiesta a la vez como retórica pública y como virtud privada. En otras palabras, en tanto que la religión es común, carece de 'realidad' y en tanto que es 'real' carece de 'comunidad'"¹⁹.

Berger vol dir amb aquestes paraules que mentre que en l'esfera pública, a l'Estat, la religió ha

passat a ésser decorativa i, per tant, irreal, en la institució familiar, que és on la religió té encara una presència real, aquesta es dóna a costa de la seva privatització. Car la religió ha passat a ésser avui dia una qüestió d'elecció, de preferència o d'opinió de l'individu o del nucli familiar i, en conseqüència, ha perdut el sentit aglutinador, cohesionador i legitimador de la societat global. En l'esfera privada, en canvi, la religió es manifesta com una forma de legitimació voluntàriament adoptada per una clientela no coaccionada. El paper de la religió en el món modern, en passar aquesta a l'esfera privada, canvia radicalment. La funció de la religió com a constructora de la realitat es veu limitada a la creació d'universos fragmentaris, l'estructura de plausibilitat dels quals no ultrapassa l'àmbit familiar. A més, la fragilitat de la família -característica que és comuna a totes les institucions de l'esfera privada- accentua la feblesa d'aquesta estructura de plausibilitat: hom pot canviar de religió com qui decideix de canviar el sentit del seu vot polític.

Tots aquests elements venen reforçats per un altre tret que comporta la secularització: el pluralisme religiós²⁰. Com diuen Berger i Luckmann:

"Definiríem el pluralisme com una situació en què hi ha competència en l'ordenament institucional dels sentits globals de la vida quotidiana. Històricament, aquesta competència generalment és hereva d'una situació en què hi era més o menys absent. Això és, el pluralisme és la conseqüència del procés històric de desmonopolització"²¹.

La des-monopolització és el procés pel qual l'Estat tendeix a abandonar el seu paper tradicional d'instrumentalització coactiva dels monopolis religiosos i que generalment es manifesta sota la forma de la separació entre l'Església i l'Estat. El procés de des-monopolització que desemboca en el pluralisme, comporta una situació de secularització per definició. Car des del moment en què l'Església perd el suport dels poders públics, encara que no hi hagi institucions rivals, existeix la possibilitat de dir almenys sí o no a la tradició dominant. Així, la des-monopolització engendra una dinàmica que, a través del pluralisme, acaba per redundar en una societat plenament secularitzada.

El pluralisme té una dimensió socioestructural i una dimensió subjectives. Mentre que la primera es refereix a la competència existent entre les institucions que objectivament encarnen els diversos sistemes de significat, la segona al·ludeix a les manifestacions d'aquesta competència en la consciència subjectiva. Amb l'adveniment del pluralisme es crea una situació de mercat religiós que en un principi segueix les regles del capitalisme liberal amb l'Estat en el paper d'Estat-policia. Aquesta situació de mercat pluralista té conseqüències importants tant per a l'estructura interna dels grups religiosos com per a llurs relacions mútues. Però a nosaltres ens interessa particularment la traducció d'aquest estat de coses a nivell subjectiu.

En el pla de la consciència, el pluralisme ocasiona la transformació de les institucions religioses de les institucions primàries a les secundàries²², això és, de l'esfera pública a les institucions voluntàries i com-

petitives de la vida privada. El pluralisme religiós té, en el pla de la consciència individual, dues conseqüències. En primer lloc, el pluralisme comporta la subjectivització religiosa. La subjectivització significa que l'antiga tradició religiosa perd el seu caràcter objectiu en la consciència individual. Amb l'existència d'una diversitat d'opcions religioses, les afirmacions tradicionals de l'Església sobre la naturalesa de la realitat perden la seva qualitat suposada i indiscutida, que els conferia una condició autònoma i "real". A més, la religió tendeix a ésser més temporal, temporalitat que s'acobla amb els interessos de l'individu privatitzat. Així, la religió esdevé més "interpersonal" i més "interior", temes que es corresponen plenament amb la problemàtica de l'esfera privada. Interpersonal pels anhels de comunicació que hom hi experimenta, i interior en la mesura en què l'esfera privada és l'espai caracteritzat per la recerca de la identitat. No és d'estranyar, diuen els autors, que avui dia existeixi un lligam tan fort entre religió i psicologisme i que aquest, juntament amb l'existencialisme, siguin les fonts més populars d'on els teòlegs extreuen tècniques per a fer la traducció de la religió objectiva a la subjectiva²³.

En segon lloc, en la situació pluralista tota religió és una heretgia (del grec *αἵρεσις*, que significa elecció). L'individu es veu confrontat amb nombroses possibilitats religioses entre les quals ha de decidir. Però la mateixa dinàmica de la secularització fa que no només siguin els grups religiosos els que reclamin l'atenció de l'individu, sinó que aquests han de competir amb d'altres institucions de l'esfera privada que també pretenen conferir sentit i identitat a la vida de cadascú.

Ens trobem, en efecte, amb nombroses agències -algunes d'elles noves i d'altres velles, però amb funcions renovellades- que rivalitzen entre si -igual que ho fan els grups religiosos- per tal de captar-se la simpatia de la gent i arribar a suplir-los.

El mateix Berger, en una altra publicació, analitza l'èxit i la volada que el moviment i la visió del món psicoanalític tenen als Estats Units en termes de la privatització de la identitat²⁴. La psicoanàlisi deixa d'ésser una teràpia per a esdevenir una tècnica de recerca de la pròpia identitat, lluitant contra les barres de la repressió i l'inconscient.

El mateix podríem dir de la proliferació de grups "psicologistes" que asseguruen emplenar-nos la vida de sentit i que garanteixen el retrobament amb nosaltres mateixos. Curiosament, les nombroses pràctiques psicologistes que avui estan en voga com els *marathon groups*, els *growth games*, els grups d'encontre, les tècniques de relaxació i de massatge, tenen afinitats electives no solament amb la psicoanàlisi sinó també amb diverses tècniques derivades de la tradició oriental (ioga, meditació transcendental, etc.), l'origen de les quals és clarament religiós.

Igualment detectem una tendència cap a la privatització en el sorgiment de moviments radicals que, tot i presentar un programa més o menys vague de reforma o revolució socials, rebutgen l'acció política organitzada, almenys en les seves formes tradicionals, i es concentren en la transformació individual a través d'un procés de descoberta interior. No em refereixo únicament al resorgiment de l'anarquisme, sinó també a molts al-

tres moviments (que no partits) com el hippisme, l'ecologisme i el feminisme que, bo i tenint una projecció pública, centren bona part de la militància de llurs membres en l'àmbit privat. La vida al camp, normalment en comunes, en el cas dels ecologistes o les reunions de dones en el cas de les feministes, acaparen bona part de les energies dels afiliats, els quals, en algunes ocasions, i sense voler menystenir llur serietat i ànsies de reforma social, tracten de resoldre problemes personals a través de llur engatjament en el moviment. Així, a voltes aquests moviments esdevenen una mena de succedani de la religió perduda, que antany donava un sentit global a l'existència. La mateixa estructuració folgada d'aquestes agrupacions està perfectament en consonància amb l'organització allerada de les institucions de la vida privada, en contrast amb la jerarquització, rigidesa i encarcament de les públiques.

La subjectivització actual no només ateny els moviments de nova planta, sinó que també afecta els agrupaments pròpiament polítics, sobretot els situats als extrems de l'espectre. Els partits de l'extrema dreta i esquerra extraparlamentària, organitzats sobre una base sectària i en cèl.lules reduïdes, comporten una elevada dosi de privatització en el sentit que llurs militants adopten actituds quasi-religioses i que llurs esferes pública i privada tendeixen a confondre's.

La dimensió subjectiva de la política no té tanta importància en els partits representats al Parlament, malgrat que les anàlisis de Sennett sobre la privatització de la vida política als Estats Units siguin dignes d'ésser preses en consideració²⁵. En el nostre país, potser seria possible d'explicar, si més no en part,

el tan bescantat desencís, a partir de la relativa "publicització" dels partits parlamentaris majoritaris, que sota la prohibició de la Dictadura estaven relegats per força a l'esfera privada i, per tant, llur atractiu com a fonts d'identificació i de significat era molt més fort. El mateix podríem dir del descens de la militància activa en els moviments catalanistes des del moment del reconeixement públic de les institucions catalanes.

Però la institució més important de l'esfera privada és la família, presa en el seu sentit ampli de localització de l'afectivitat sexual, marc on els individus cerquen en la nostra societat llur autorealització personal. És per això que dedicarem la propera secció a tractar de la privatització del complex familiar.

Família, sexe i privatització.

Si en el capítol anterior situàvem part dels orígens de la privacitat en el que anomenàvem el síndrome de la família nuclear, en aquest apartat ens dedicarem a estudiar alguns dels problemes amb què s'enfronta la institució familiar avui dia. Igualment tractarem el complex de conductes privades que beuen en les deus de la família i que es refereixen a la regulació de la sexualitat. Val a dir que tractarem d'analitzar aquesta problemàtica en termes del procés de privatització que constitueix el *leitmotiv* d'aquest capítol i que, al meu entendre, és una de les claus que permet de comprendre gran part del malestar actual en aquesta àrea.

Dèiem abans que la família constitueix el nucli central de l'esfera privada, que és l'espai on "l'in-

dividu cerca poder, intel.ligibilitat i, literalment, un nom"²⁶. Aquests tres questos representen el revers de la medalla de les frustracions de l'home públic. Aquest va a l'encalç d'un poder que ha perdut en esdevenir l'engranatge d'una maquinària que li resulta opaca i no entén i on és considerat un nombre sota les condicions imperants de l'anonimat de l'industrialisme. L'esfera privada i, en particular, la família confereixen a l'home un àmbit on pugui afaçonar la seva pròpia realitat, de forma que li sigui intel.ligible, i on sigui algú i tingui una identitat.

La tesi de Berger i Kellner és que si el matrimoni és una institució tan fràgil és perquè en la societat contemporània la família constitueix un submón segregat de la resta de la comunitat. Si acceptem la concepció fenomenològica que "*la plausibilitat i estabilitat del món, en la mesura en què és definit socialment, depèn de la força i continuïtat de les relacions significatives a través de les quals pot mantenir-se permanentment la conversa sobre aquest món*", o altrament dit, que "*la realitat del món és sostinguda mitjançant la conversa amb altres significatius*"²⁷, apreciarem que el cas de la parella moderna, donades les seves característiques, constitueix per als seus membres una prova de foc en la construcció de la realitat social. Car els nuvis s'enfronten amb la tasca difícil del bastiment de llur propi petit món en què viuran. Aquest acte de construcció de la realitat social és tant més ardu en la mesura en què els membres de la parella procedeixen generalment d'ambients distints i que la validació diària d'aquesta realitat, almenys abans de la vinguda dels nens, comporta la interacció entre sols dos

individus. Així, la parella ha de suplir amb esforç creatiu, intensitat de la relació i imbricació emocional, la pobresa numèrica de l'arranjament, la qual cosa accentua l'aspecte dramàtic i la precarietat de la relació. L'arribada dels fills, que segons la saviesa popular salven molts matrimonis, pot afegir densitat objectiva a la realitat creada pels esposos, restant així inestabilitat a la relació inicial. Aquesta versió fenomenològica del procés de construcció de la realitat del matrimoni il·lumina molts aspectes de la crisi de la parella actual²⁸. Més endavant ja tindrem ocasió de parlar del divorci, l'augment constant de les taxes del qual no s'explicaria sense aquesta fragilitat essencial del matrimoni modern.

El pas de l'àmbit familiar i de la moral sexual de l'esfera pública a l'esfera privada contribueix a comprendre bona part dels problemes plantejats per les relacions interpersonals així com l'interès i apassionament que actualment desperten. En particular, la privatització progressiva de les normes relatives a la vida sexual i familiar, que comporta la despenalització de llur transgressió, és un dels fenòmens que en els últims anys ha acaparat més l'atenció de l'opinió pública (i privada, per descomptat).

D'altra banda, la discussió generada sobre els rols sexuals dins del matrimoni no és solament conseqüència de l'ímpetu del moviment feminista actual (al capdavant, el tema de la discriminació de la dona en l'esfera pública, o sia, en l'educació, el treball i la política ja fa molt de temps que està posat sobre la taula), sinó de la percepció de la importància de l'esfera privada com a *locus* d'interacció social, al seu torn con-

dicionada per la possibilitat estructural de la recerca d'alternatives. Segons Barbara Laslett, una historiadora de la família, l'emergència de la família privada en contrast amb la família pública del passat, explica la variabilitat actual en l'execució dels rols familiars. La família com a institució privada típica dels temps moderns, "en la qual la major part de les interaccions dels membres de la família tenen lloc dins la llar i les activitats definides com a apropiades a la llar estan relacionades principalment amb les activitats familiars i domèstiques"²⁹ permet un control més gran sobre la composició de l'auditori del comportament familiar i, per tant, un grau més gran de privacitat. En la mesura en què augmenta la privacitat, és també probable que es produeixi un descens del control social així com del suport social pel que fa a la definició tradicional de la representació dels rols familiars.

Aquesta possibilitat de variació, que presenta paral·lels interessants amb la situació de pluralisme arran del procés de des-monopolització pel que fa a l'àmbit de la religió, permet en principi iniciar la discussió sobre quins serien els rols més adequats de l'home i la dona dins la llar. Naturalment, cada parella ho resol a la seva manera, d'acord amb les seves preferències ètiques, tradició religiosa i moral i opinió política de llurs membres, que fins a un cert punt estan fortament condicionades per llur biografia, socialització i pertinença a diversos cercles o ambients. Tanmateix, aquesta decisió no hauria estat possible sense la possibilitat -i la necessitat- que la família, en expressió de Berger, construeixi la seva pròpia realitat.

Però la privatització té dos aspectes que van íntimament lligats, encara que es puguin distingir analíticament. Com assenyalàvem en capítols anteriors, la privacitat és al principi una possibilitat que esdevé més tard un valor, però aquest valor, que es manifesta en el sentiment i la ideologia privats, pot ésser analitzat a dos nivells. En primer lloc, la privatització pot ésser conceptuada com a l'arrelament i la consolidació d'aquest sentiment privat així com la presa de consciència per part de certs segments de la població que determinats actes, informacions, etc., i llur regulació, haurien de formar part de l'esfera privada, el contingut de la qual tendeix així a ampliar-se. Aquest moviment és el que jo anomenaria la "privatització privada". Aquesta mena de privatització, que té lloc en les consciències subjectives, depèn naturalment d'altres processos socioestructurals pels quals es van creant àrees intersticials en què es pugui expandir l'esfera privada. Els resultats d'aquests processos, val a dir-ho, són funcionals a la dinàmica de la societat industrial capitalista.

Però hi ha un segon nivell en què podem considerar la privatització. La privatització de les consciències només és un primer pas cap a la privatització de la societat. En un segon moment, els grups o estrats partidaris de la inclusió de certes àrees normatives en l'esfera privada, han de lluitar aferrissadament per tal d'aconseguir un reconeixement públic de les seves pretensions, almenys en els casos en què existeix una situació de monopoli protegida per l'Estat sobre la forma apropiada de regulació d'aquests comportaments. Aquest segon procés és el que podríem anomenar el de "privatització pública".

La comparació amb el cas de la religió podria ésser útil. De la mateixa manera que abans de l'inici del procés de secularització existia una situació de monopoli pel qual l'Estat emparava una Església determinada, situació que donà pas a un nou estat de pluralisme religiós, igualment la desmonopolització d'una interpretació oficial per part de l'Estat del comportament sexual i familiar socialment escaient ha donat lloc a l'esmicolament de la normativa social aplicable. En la seva *Divisió del treball social* (1893), Durkheim ja remarcava com s'estava produint un procés de despenalització de moltes conductes relatives a la vida domèstica i a la vida sexual, que ell prenia com a símptoma de la regressió de la consciència col·lectiva³⁰. Aquest procés avui dia segueix el seu avenç. Si a l'època de Durkheim la llei encara castigava la sodomia i l'adulteri, per exemple, actualment la gran majoria dels delictes sexuals només es persegueixen a instància de part, a no ser que atemptin contra un menor o una persona indefensa. Altrament dit, el que hom castiga no és l'atemptat o l'ofensa contra el sentiment col·lectiu, sinó la violació d'un dret individual.

És així com, després d'una llarga lluita, en la majoria de països occidentals s'han suprimit com a tipus penals conductes com l'homosexualitat i activitats com els espectacles obscens, la venda de material pornogràfic, etc. En aquests casos, en algunes ocasions el que s'ha despenalitzat -no tan sols jurídicament, sinó també socialment- és la realització de la conducta, consum de la pornografia o l'assistència a un determinat espectacle en privat o de forma no ostensible, però en canvi s'ha mantingut la sanció penal o social en el

cas en què hom hi incorreixi en públic. En altres casos s'han despenalitzat les conductes o activitats en els dos plans. Parlo de despenalització jurídica i social, perquè l'abrogació d'una llei pot no tenir una repercussió immediata en la consciència social. Per exemple, en el cas del comportament homosexual, aquest pot ésser castigat si té lloc en públic o en privat i, independentment d'aquesta distinció, pot rebre una sanció jurídica o social.

QUADRE 1: LA SANCIÓ DE L'HOMOSEXUALITAT.

<u>TIPUS DE SANCIÓ</u>	<u>EN PÚBLIC</u>	<u>EN PRIVAT</u>
Cap sanció		5
Sanció social	4	3
Sanció penal	2	1

Com il·lustra aquest quadre, és possible de seguir la progressió de la privatització en una societat, almenys pel que fa al sentiment contra l'homosexualitat. El progrés cap a la privatització segueix l'ordre dels números. La societat més privatitzada és la que correspon a la casella del 5, i la menys privatitzada, la que correspon a la casella de l'1.

En les àrees de la contracepció i l'avortament, discernim també una forta tendència cap a la privatització (privada i pública). Cal tenir en compte que, a l'igual dels casos anteriors, l'advocació que es despenalitzin o es tolerin la contracepció o l'avortament

o bé es prevegin a la Seguretat Social uns programes o uns serveis destinats a facilitar el seu ús per part dels assegurats, l'única cosa que implica és que cadascú segons les seves creences morals i religioses en faci l'ús que cregui convenient. En d'altres paraules, l'ordre normatiu monopolista que prohibia aquestes pràctiques ha estat reemplaçat per una pluralitat de possibilitats segons els principis privats dels individus.

Amb el divorci passa el mateix. Tots els analistes estan d'acord que la taxa de separacions anirà en augment a causa d'una sèrie de factors com la duració del matrimoni, l'elevació de les expectatives de benestar i felicitat individual a causa del mite de l'amor romàntic, la mateixa fragilitat de la parella per raó de la precarietat de l'ordre normatiu que crea i pel seu aïllament de la comunitat, la tensió de la vida en comú, que és tant més gran com més elevada la inversió afectiva, etc. Però, com diuen Berger i Kellner molt encertadament, a diferència del que creuen observadors massa superficials de la realitat social, "els individus en la nostra societat no es divorcien perquè el matrimoni hagi perdut importància als seus ulls, sinó perquè ha esdevingut tan important que no arriben a tolerar l'estat matrimonial no gaire satisfactori que han assolit amb l'individu en qüestió. (...) La freqüència del divorci reflecteix simplement la dificultat i el caràcter d'exigència d'aquesta mena d'empresa"³¹. O sigui, l'elevada taxa de divorcis reflecteix les elevades expectatives que la gent diposita en el matrimoni i no fa més que reforçar la mateixa institució matrimonial.

La institucionalització del divorci a gairebé la majoria dels països de l'àrea occidental, conjumina-

da amb l'elevació progressiva de la seva taxa, palesa una tendència cap a la privatització. El dret al divorci és exponent de la desmonopolització de la tradició religiosa dominant a què al·ludíem en l'apartat anterior. Però, un cop aconseguit el reconeixement legal del divorci, el seu increment progressiu als països industrials no fa més que confirmar la importància creixent de la vida privada com a font d'identificació. A mesura que avança el procés de privatització, tant en el sentit de concentració afectiva com en el d'identificació emocional, és natural que els individus pretenguin derivar cada cop més satisfacció de llur existència privada, el nucli de la qual és constituït per la família, i que considerin intolerable un fracàs matrimonial.

Com estem veient en la vida privada no tot són flors i violes. Els fenòmens socials són profundament ambivalents i contenen en germen potencialitats encontrades. En el capítol següent explorarem alguns dels aspectes negatius que comporta el procés de privatització en la societat moderna.

NOTES AL CAPITOL 6.

1. Simmel (1977), 384-385.
2. Lukes (1975), 59-92.
3. Per a la redacció d'aquesta secció m'he basat en els assaigs de Simmel *El cruce de los círculos sociales i La ampliación de grupos y formación de la individualidad*, inclosos ambdós a Simmel (1977), 425-478 i 740-808, així com en el seu tractament per part de Coser (1977), 189-193.
4. Per a la teoria de la consciència col·lectiva de Durkheim, consulte Durkheim (1967), 124-128 i 267-290.
5. *Ibídem*, 46.
6. Arendt (1974), 49-50.
7. Sennett (1978), 115-118.
8. Vegeu Berger (1971) i Berger & Luckmann (1966). Aquests autors es basen parcialment en Arnold GEHLEN, *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg, 1957, i Arnold GEHLEN, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957, obres que no he pogut consultar directament.
9. Wilson (1969).
10. Martin (1965).
11. Glasner (1977).
12. Per a un repàs d'aqueixes diverses interpretacions, vegeu, per exemple, Jiménez Blanco & Estruch (1972), 17-31; Shiner (1963) i Shiner (1973).
13. Aquests cinc punts, que són citacions gairebé literals de Shiner (1973), *passim*, hi apareixen en lletra cursiva.
14. Marx (1968 a), 26-27.
15. Roger MEHL, *De la sécularisation à l'athéisme*, "Foi et Vie", 65 (1966), 70, citat per Shiner (1963), 56.
16. Wilson (1969), 222.
17. Berger & Luckmann (1966), 74. Vegeu també llurs obres citades a la nota 8 d'aquest mateix capítol.
18. Berger (1971), 186.
19. *Ibídem*, 193.
20. Sobre aquesta qüestió, vegeu especialment Berger & Luckmann (1966).

21. Berger & Luckmann (1966), 73.
22. El concepte d'institucions primàries i secundàries és atribuïble a Arnold Gehlen. Les institucions secundàries són institucions alleraadament estructurades comparativament amb les institucions primàries de l'esfera pública (com ara l'economia i l'Estat), però que acompleixen la funció de subministrar ordre a les experiències de l'individu en l'esfera privada. Algunes d'elles són de nova formació, com els *mass media*. Altres són velles institucions que han guanyat noves funcions com la religió i l'educació. Totes les institucions secundàries es caracteritzen per llur referència a la vida privada, llur caràcter voluntari i llur localització en el sector del consum.
23. Berger (1979 c).
24. Berger (1979 b).
25. Sennett (1978). Vegeu abans el meu tractament d'aquest autor al capítol 1.
26. Berger & Kellner (1979), 32. Per al lloc que ocupa la família dins l'esfera privada, seguiré les anàlisis d'aquests autors que corroboren bona part del que ja ha estat dit en el capítol anterior sobre la introversió d'interessos dins la família.
27. *Ibidem*, 30.
28. Per a una visió testimonial i literària de la crisi de la parella actual, consulteu Roig (1980).
29. Laslett (1973), 489.
30. Durkheim (1967). Vegeu sobretot el quadre de les pàgines 127-128 relatiu a les regles que prohibeixen els actes contraris als sentiments col·lectius.
31. Berger & Kellner (1979), 46.

ALIENACIÓ,

ANOMIA I CONTROL SOCIAL

Podem encetar aquest capítol amb les paraules següents de Laswell, que en certa manera marquen la pauta del seu contingut:

"La privacitat no ha estat experimentada en absolut com un avantatge total. Ben al contrari, la privacitat ha estat percebuda sovint més com una privació que com una prerrogativa. Un dels plans més característics de la civilització moderna ha estat dirigit contra la 'impersonalitat' de la indústria moderna i la destrucció de les relacions humanes afectuoses. En una paraula, l'home modern pateix d'alllament psíquic (...). Els homes i les dones han de fer front a la incertesa, i aquesta és un camp adobat generador d'ansietat. A les tensions de la manca d'identificació, cal afegir-hi les tensions de l'elecció. Íntimament lligades [amb aquestes tensions] hi ha la tibantor que genera l'ambició. L'ego s'allunya cada cop més de l'associació humana espontània, a mida que es retira dins el castell del jo primari"¹.

Laswell planteja aquí tres temes que, al seu entendre, constitueixen derivats de la privacitat, com són la manca d'identificació, les tensions de l'elecció i l'ambició irrefrenada, i que segons ell han donat naixement a un sentiment contra la privacitat. Aquests temes resumeixen força bé alguns dels aspectes de la privacitat que voldria tractar en aquest capítol. Si en capítols anteriors m'interrogava sobre les causes del sentiment privat, en aquest voldria inquirir sobre les se-

ves conseqüències. Aquestes conseqüències són de dues menes. D'una banda, la privacitat va lligada amb la llibertat, almenys entesa en el sentit de llibertat negativa, i penso reservar unes breus reflexions sobre aquestes dues qüestions per al capítol següent, que constituirà la cloenda d'aquest treball. Però, d'altra banda, la privacitat és inseparable d'una sèrie d'aspectes entròpics que tots els fenòmens socials comporten en major o menor grau².

Aquest capítol, doncs, estarà dedicat a dos d'aquests aspectes entròpics més o menys relacionats amb l'escissió de la societat en dues esferes i amb el sorgiment del sentiment privat en el món modern. D'antuvi, tractarem la dimensió alienant del fenomen privat i tot seguit passarem a considerar les possibilitats anòmiques que ofereix l'existència d'una esfera privada, estructurada segons principis diferents de la pública. Això, a la seva vegada, ens portarà a reflexionar sobre els problemes de control social que suposa la divisió de la societat en dues esferes i a considerar fins a quin punt hom pot afirmar que en l'esfera privada existeix una mena de relaxament de la regulació social. Al seu torn, aquestes disquisicions ens serviran de pòrtic per al tractament del problema de la llibertat en una societat privatitzada, que serà considerat en el capítol següent a tall de conclusió.

Privacitat i alienació.

L'alienació ha esdevingut dissortadament en les ciències socials un concepte que hom empra com a jò-

quer per a descriure, analitzar i diagnosticar tota mena de problemes derivats del capitalisme i industrialisme. No cal dir que en la literatura periodística es confon pràcticament amb tot allò que no rutlla convenientment en la societat i amb tota mena de frustracions humanes, i que en el llenguatge corrent ha esdevingut sinònim del participi passat d'un verb molt usat que el mestre Fabra no va considerar convenient d'incloure al seu diccionari normatiu. En aquests casos, només són possibles dues solucions: o bé rebutjar totalment el terme o bé circumscriure el concepte a fenòmens ben delimitats. Per a mi, que descarto la primera opció, cal fer una operació de salvament a base d'explicitar ben clarament el significat del terme en el context en què aparegui.

Un autor ha suggerit de distingir entre dues versions diferents de l'alienació³. Per una part, l'alienació de l'home a través de l'explotació econòmica, que trobem en els escrits de Marx i els seus seguidors; per una altra, la produïda per altres formes de la vida de la societat industrial com són l'anonimat, les relacions impersonals, la cultura de masses, la burocràcia, etc., que és el sentit que la tradició sociològica anglosaxona, sobretot, dóna al concepte des que s'ha posat de moda després de la Segona Guerra Mundial. Ja hem indicat amb anterioritat que l'alienació en aquest segon sentit constituïa la causa de la introversió d'interessos dins la llar, que així es converteix en una mena de recer idealitzat contra els mals de l'industrialisme. Nisbet, que considera l'alienació en un sentit ampli com una de les cinc idees centrals de la tradició sociològica, constitueix un bon paradigma d'aquesta po-

sició⁴. Segons Nisbet, podem trobar en el pensament sociològic del segle XIX dues perspectives de l'alienació, la primera basada en una visió alienada de l'individu, i la segona, en una visió alienada de la societat. Per a Nisbet, l'alienació constitueix l'antítesi i la inversió de les idees de progrés i d'individualisme racionalista, característiques dels dos últims segles de filosofia occidental.

Seeman, que, a diferència de Nisbet, no està tan interessat en la història de les idees com en l'operativització del concepte, és un altre bon exemple d'aquesta tradició no marxista de l'estudi de l'alienació⁵. Les recerques de Seeman se situen més aviat dins el camp de la psicologia social i es refereixen als estats subjectius que experimenten els individus en el món del treball. Per a Seeman, l'alienació té cinc dimensions psicològiques que poden ésser mesurades empíricament. Es tracta del sentiment d'impotència (powerlessness), el sentiment d'absurd (meaninglessness), el sentiment d'anomia (anomie), el sentiment d'aïllament (isolation) i, per últim, el sentiment d'auto-alienació (self-alienation). Si he citat aquestes dimensions és perquè, almenys les dues primeres, a més del sentiment d'anonimat, són considerades per Berger i Kellner com estats subjectius que fan que l'individu vulgui arrecerar-se en la seva esfera privada⁶.

Nogensmenys, si no volem que la noció d'alienació es dissolgui en la vaguetat, per interessants que hagin estat els intents sociològics de donar-li un contingut, cal acudir per força a Marx. Aquest autor formulà per primer cop el concepte d'alienació en els seus

Manuscrits de 1844, que no foren donats a llum fins el 1932, i la publicació dels quals revolucionà totalment el pensament marxista arran del descobriment del Marx filòsof i humanista⁷. Marx, en aquests escrits, enfoca l'alienació des del punt de vista de la situació del treballador en el sistema econòmic i en distingeix quatre menes:

- 1) Alienació de l'home dels productes del seu treball.
- 2) Alienació del treballador del procés productiu.
- 3) Alienació del treballador de si mateix.
- 4) Alienació de l'home dels altres homes.

La teoria de l'alienació, en Marx, és inseparable de la seva concepció materialista de la història (que tot just estava elaborant el 1844). L'alienació de l'home del seu treball no neix amb el capitalisme, sinó que cal remuntar-se als orígens de la propietat privada, a partir dels quals s'inicia la divisió del treball, per a comprendre la naturalesa del treball alienat. Per bé que els quatre aspectes de l'alienació ressenyats formen un tot indestruïble amb la *Weltauschanung* global de Marx, permeti'm el lector que em centri principalment en el quart tipus perquè és el que ens ajudarà a capir els problemes que presenta la privacitat en el món d'avui. Vegem el tractament que li dóna el propi Marx:

"Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre. Si el hombre se en-

enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro.

En general, la afirmación de que el hombre está enajenado de su ser genérico quiere decir que un hombre está enajenado del otro, como cada uno de ellos está enajenado de la esencia humana.

La enajenación del hombre y, en general, toda relación del hombre consigo mismo, sólo encuentra realización y expresión verdaderas en la relación en que el hombre está con el otro.

En la relación del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás, según la medida y la relación en la que él se encuentra en cuanto trabajador⁸.

L'últim paràgraf d'aquesta llarga citació ens dóna una pista sobre l'alienació que comporta la privacitat⁹. Les relacions socials, diu Marx, no són relacions entre individu i individu, sinó entre treballador i capitalista o entre camperol i senyor feudal. Altrament dit, en una societat basada en la propietat privada i la divisió del treball, les relacions no s'estableixen entre homes *qua* homes, sinó entre homes en tant que són titulars de rols especialitzats i ocupen un lloc determinat en el procés de producció. A més a més, les vides dels homes es troben dividides en diverses esferes d'activitat a les quals s'apliquen diverses normes. La naturalesa de l'alienació implica que en cada esfera hom apliqui una norma diferent i contradictòria, que la mo-

ralitat no apliqui la mateixa norma que l'economia política, perquè cada una d'elles constitueix una alienació particular de l'home; cadascuna es concentra en una àrea específica d'activitat alienada i és en si alienada de l'altra. En d'altres paraules, els criteris d'avaluació que s'utilitzen en l'esfera pública (economia política) no són els mateixos que els aplicats en l'esfera privada (moralitat). Mentre que en la primera hom tendeix a valorar l'home en virtut de la seva competència professional, en la segona és avaluat com a home en termes de la totalitat de la seva personalitat, o almenys de l'experiència total que els altres en tenen.

En la *Contribució a la crítica de la filosofia del dret de Hegel*, escrita el mateix any que els *Manuscrits econòmico-filosòfics*, Marx amplia aquesta idea de l'escissió de l'home -i de la societat- en dues esferes:

*"La societat civil i l'Estat estan separats. Per tant, el ciutadà de l'Estat i el ciutadà simple membre de la societat civil estan separats igualment. Cal, doncs, que operi una ruptura essencial amb ell mateix. En tant que ciutadà real, es troba en una organització doble, l'organització burocràtica. És una determinació formal exterior de l'Estat oposat, del poder governamental, que no l'afecta, ni a la seva realitat independent -i l'organització social, l'organització de la societat civil. Però en aquesta s'hi troba com a home privat, fora de l'Estat; la societat civil no afecta a l'Estat polític com a tal"*¹⁰.

Aquest desdoblament de rols -de l'home real de la societat civil (burgès) i de l'home veritable de

la societat política (Estat) - mena a conflictes interns i a aquesta *conscience malheureuse* que testimonia el fet que en el món dels seus productes alienats, l'home s'hi sent estranger perquè està alienat respecte del seu propi ésser.

La divisió en esferes diferents és paral·lela a la divisió dels homes entre ells en virtut dels *status* que ocupen, fruit de la progressió de la divisió del treball. El passatge següent, freqüentment citat, il·lustra el que anem dient:

*"En efecte, des del moment en què el treball comença a ésser repartit, cadascú té una esfera d'activitat exclusiva i determinada que li és imposada i de la qual no pot sortir; és caçador, pescador o pastor o crític crític, i ha de restar-ho si no vol perdre els seus mitjans d'existència"*¹¹.

Contràriament, segons Marx, a la societat comunista futura, els homes seran sencers i sense escissions internes, i es podran dedicar a les activitats que els plaguin quan vulguin. Aquesta segmentació de la personalitat tantes vegades al·ludida i aquesta diferenciació social, que constitueixen les bases estructurals sobre les quals s'assenta la privacitat, són precisament per a Marx una de les fonts d'alienació com a conseqüència de la divisió del treball, que desapareixeran amb l'adveniment de la societat comunista.

Així, per a Marx, el començament de tota alienació se situa en el moment en què, amb l'apropiació de la propietat per part d'uns homes, s'inicià el procés de diferenciació social que culminà amb la societat capitalista de l'època de Marx. Partint d'aquesta hipòte-

si, doncs, podríem dir que l'alienació és inherent a la societat industrial i que només desapareixerà amb l'adveniment de la societat comunista, que comportarà l'abolició de la propietat privada, de la divisió del treball i de l'Estat.

Aquesta concepció de l'home com a treballador alienat en la societat capitalista es basa en una concepció rousseauiana de la naturalesa humana. Marx, que és un pessimista cultural a curt termini, és un optimista antropològic a llarg terme. L'home és un ésser carregat de potencialitats que no pot desplegar plenament a causa dels rols que li són imposats externament per la societat. Marx aspira a un home total, sense cons-treyniments que li vinguin donats pel sistema econòmic ni sense ruptures internes que facin que cada esfera de la seva activitat sigui regida per normatives diferents. En summa, l'home ideal de Marx és un home sencer que es-tableix relacions d'igual a igual amb altres homes sen-cers.

És obvi que la divisió de la vida social en dues esferes no quadra amb aquest programa. L'existèn-cia d'una esfera pública i una esfera privada significa que els homes estan radicalment separats entre si i de si mateixos. L'home privat -que dins la seva esfera és avaluat en tant que home amb la progressiva desaparició dels rols sexuals- seria l'ideal marxista si no fos que està radicalment aïllat dels seus semblants i que el consol que cerca en la vida privada és producte de les frustracions que experimenta en la vida pública. La se-paració entre treball i residència, entre el món de la producció i el món del consum, que són precisament els

suports en què recolza la possibilitat d'una vida privada, constitueixen als ulls de Marx fonts d'alienació. Només amb la superació de totes les separacions i estranyaments podrà reconciliar-se l'home amb la seva pròpia naturalesa, fins ara inexplorada.

Societat privatitzada i anomia.

L'alienació com a diagnòstic de la societat moderna té la seva contrapartida en un altre concepte que a vegades s'hi confon. Ens referim a la noció d'anomia¹². Un dels altres aspectes entròpics de l'acció social, l'anomia, a l'igual que l'alienació, és un concepte que s'empra en sentits molt diferents i que ha estat utilitzat per a estudiar dimensions molt distintes de la realitat social. Com diuen dos psicòlegs socials, aquest concepte ha estat "aplicat a l'anàlisi d'una gran varietat de problemes que van des de la delinqüència juvenil a l'apatia dels vells, amb inclusió de temes com la participació política, les aspiracions d'estatus, el comportament dels homes a les presons, l'addició a les drogues, la urbanització, els conflictes racials, el canvi social i el suïcidi"¹³, però, que jo sàpiga, no se n'ha fet ús, encara, per tal d'interpretar els problemes que planteja l'existència d'una esfera privada en la societat moderna. És el que tractaré de fer en aquest apartat.

Però abans convindria, com en el cas de l'alienació, de clarificar una mica l'abast dels conceptes i explicitar ben bé el sentit en què empraré el mot "anomia" en aquest context. Serà útil, talment com amb el

concepte d'alienació, explorar els orígens de la noció per tal de, després, atermenar el seu contingut.

El concepte d'anomia, d'etimologia grega (manca de llei), encara que usat freqüentment per autors del segle XVII, fou encunyat per Durkheim, qui l'incorporà al vocabulari de les ciències socials. En *La divisió del treball* (1893)¹⁴, i més tard en *El Suïcidi* (1897)¹⁵, l'usa per tal de referir-se a un estat de la societat en què falla el sistema de regulació. Mentre que en la primera obra Durkheim fa servir aquest concepte per a descriure un estat patològic de la divisió del treball, en *El Suïcidi* l'empra com a concepte psicosociològic. L'anomia és un estat de la societat que dóna lloc a certs estats mentals que, a la seva vegada, es tradueixen en comportaments específics. Per a Durkheim, anomia significa un estat d'absència de normes o manca relativa de regulació en un grup social. La societat moderna, en la qual s'ha produït una mena d'institucionalització del canvi social, és permanentment anòmica, principalment en l'àrea de l'economia, atès que l'ètica capitalista del guany i de la cobdícia ha eliminat les limitacions morals que la societat imposa sobre l'home. A manca d'una regulació social apropiada, l'individu pateix de la malaltia de les aspiracions infinites, que desemboca en la frustració i pot conduir al comportament suïcida. El que necessita l'home, a fi que no sofreixi d'anomia, és que els seus horitzons siguin limitats i acotats. Quan, al contrari, sobretot en les èpoques de prosperitat i de canvi social sobtat, aquests horitzons s'amplien de forma desmesurada, l'home es troba confús i no sap a quines directrius atenir-se. Aquesta /desorientació normativa/ més que no pas la mateixa absència de normes, és el que constitueix l'estat anòmic.

Com es pot veure, la noció d'anomia, en aquest sentit, parteix de supòsits antropològics totalment diferents que la d'alienació. Així com Marx creia en la possibilitat d'actualització de les potencialitats infinites de l'home, que es veien coartades i restretes a causa de la divisió del treball, Durkheim pensa, ben al contrari, que cal imposar confins ben clars al seu camp d'acció, a fi que no pateixi frustracions. Mentre que Marx veu en l'encadenament de l'home la font dels problemes socials, Durkheim els detecta en el seu excessiu alliberament. Per tant, és normal que, si bé Durkheim considera les classes mitjanes i la burgesia com els candidats més propensos a l'anomia, Marx, a l'inrevés, vegi en el proletariat la classe social més alienada, encara que la burgesia pateixi també d'alienació.

Si Durkheim insisteix que la societat capitalista ha creat desigs il·limitats que no poden arribar mai a satisfer-se plenament, Merton emfasitza, en la seva versió de l'anomia, la manca d'integració entre els fins culturalment determinats i els mitjans institucionalitzats per a assolir aquests fins, la qual, en la societat americana, mena a un comportament desviat¹⁶. Per a Merton, l'anomia constitueix una ruptura en l'estructura cultural, que ocorre particularment quan existeix una aguda disjunció entre les normes i fins culturals i les capacitats socialment estructurades dels membres del grup per tal d'actuar d'acord amb ells. Quan l'estructura cultural i social estan mal integrades, de faiso que la primera requereix uns comportaments i actituds que la segona impedeix, es dona una tensió vers una dissolució de les normes, cap a un estat de manca de normes. Altres autors posen en relleu no tant la carència de nor-

mes com llur conflicte mutu, en la definició que donen de l'anomia. Nisbet, per exemple, considera que

"... desde el punto de vista sociológico, el comportamiento anómico no puede carecer de normas. Pero dicho comportamiento revela una confusión muy clara o conflicto de normas, como cuando el individuo se esfuerza en vano por alcanzar unos objetivos normativos que no sólo son distintos, sino que se hallan fundamentalmente opuestos entre sí. (...) Es decir, la anomia es el comportamiento que se caracteriza por las tensiones y angustias que surgen del esfuerzo de un individuo por cumplir las obligaciones de dos o más normas irreconciliables (mejor dicho, que son irreconciliables dentro del marco de respuestas del individuo en cuestión)"¹⁷.

Com el lector pot constatar, hem passat del pla macrosociològic o societal de Durkheim i Merton al pla individual de Nisbet, en la definició de l'anomia. Així, en aquest darrer sentit, és característicament anòmic el comportament que sorgeix del conflicte en un camp de rols (*role-set*).

Però a mi m'interessa en especial el concepte d'anomia per tal de comprendre certes propietats socials que es deriven de l'existència d'una esfera privada, basada en uns principis estructurals diferents que la pública, en la nostra societat. En la mesura dels meus coneixements, a part de les observacions de Durkheim en el sentit que el matrimoni constitueix una bona protecció contra l'anomia i que la institució del divorci té efectes importants sobre la vida matrimonial i el suïcidi¹⁸, ningú no ha explorat encara les possibilitats del concepte d'anomia per a una sociologia de la vida privada.

Hi ha diversos sentits en què el concepte d'anomia es pot aplicar a l'estudi de l'esfera privada. De bell antuvi, es pot donar un conflicte entre els rols públics i privats que una persona acompleix. Es tracta del conegut conflicte entre professió i família. En moltes ocasions, el rol o els rols que un hom exerceix en l'esfera pública poden menyscabar greument les obligacions que té en l'esfera familiar. Quan un hom està massa enfeinat, dedica massa temps a la professió, pot ésser reclamat per la família, que vol més estones d'atenció i lliurament. No és aquesta la qüestió que m'interessa abordar.

Tampoc m'interessa estudiar l'anomia que deriva del conflicte que es pot donar dins el feix de rols privats d'una persona, encara que aquest segon sentit d'anomia privada s'acosta més al que vull donar entenent. Potser un parell d'observacions ens ajudaran a copsar el problema que vull plantejar. Com adverteix Schwartz:

"La privacitat forneix segurament una certa mesura d'autonomia i de llibertat de l'expectativa pública; però, com Durkheim tan persistentment ens recorda, les conseqüències d'abandonar l'ordre normatiu general són la inestabilitat moral i el desarrelament social"¹⁹.

La citació de Laswell amb la qual obrírem el present capítol sobre els problemes d'elecció, d'ambició i de manca d'identificació que comporta la privacitat, il·lustra igualment el que vull dir.

L'esfera privada és una àrea en què són possibles, en principi, la creativitat, l'espontaneïtat i

la versatilitat normativa, car guarda una certa autonomia del control social de la societat global. En el capítol anterior remarcàvem com l'existència d'una esfera privada permetia una variabilitat de rols sexuals i d'opcions religioses que no haurien estat possibles sota un ordre normatiu únic. En parlar del procés de secularització, vàrem veure com Berger la definia com la progressiva autonomització de certs sectors societals de la dominació de la religió, i Shiner, semblantment, com el desengatjament de la societat de la religió. El procés de desmonopolització produïa una autonomització de l'esfera privada, que, a la vegada, promovia una diversificació del seu contingut normatiu. Doncs bé, el fet que l'esfera privada sigui feblement regulada permet que el fons que abasta sigui proteïforme i que variï sovint segons les societats i les èpoques.

La diversitat d'opcions, la debilitat del control social, el proteïsmes de l'esfera privada, generen un estat de confusió permanent i inherent a la seva mateixa estructuració -si és que es pot emprar aquest terme- que jo anomeno l'anomia privada. L'individu privat s'ha de plantejar contínuament quines són les normes que han de regir la seva actuació dins d'aqueixa esfera. En primer lloc, s'ha d'interrogar sobre si li convé de resoldre els seus problemes d'identificació i sentit vital partint d'una vivència religiosa o extra-religiosa. S'ha de preguntar quina és la moral sexual que ha d'observar, si s'ha de casar pel civil o per l'església, si ha de practicar o no la contracepció, si està a favor o en contra de l'avortament, quin model de rols sexuals és l'apropiat, quina ha d'ésser la seva postura sobre la legalització de les drogues "toves", en quines activitats o

tasques vol esmerçar el seu temps de lleure, etc. Si bé, com veurem més endavant, la manca de control social en l'esfera privada és relativa i moltes d'aquestes eleccions que he esmentat venen determinades per constel·lacions de valors que adopten forma jeràrquica, les possibilitats d'opció són tan grans i el marge d'autonomia tan extens, que per força l'individu es troba en un estat anòmic, que pot dependre de factors molt diversos. Crec que, almenys en part, la tan bescantada crisi de valors que pateix el món occidental és atribuïble a la creixent privatització que s'hi constata. Com més s'amplia l'esfera privada, a mesura que nous grups socials van reivindicant la inclusió d'altres àrees dins ella, més gran és el mosaic normatiu i major la possibilitat que es donin incongruències axiològiques generadores d'anomia.

Així, com pot veure el lector, empro el terme d'anomia privada en un sentit més aviat durkheimià, com un afluixament del sistema de regulació social, com una vastitud d'horitzons massa gran, encara que també és possible que dins l'esfera privada, i a causa d'aquest estat que acabo de descriure, es produeixin conflictes dins el feix de rols de cada individu.

Esfera privada i regulació social.

Ara bé: aquesta situació planteja moltes qüestions interessants. En primer lloc, fins a quin punt es pot parlar de feblesa de la regulació social en l'esfera privada en la societat industrial moderna, que disposa d'uns mitjans de control social tan eficaços com

tot l'aparell estatal, les forces d'ordre públic, l'administració de justícia, el sistema educatiu i *last but not least* els mitjans de comunicació de massa. I, en segon lloc, si responem a la primera qüestió amb una afirmació encara que plena de matisacions, ¿com és possible que es produeixi una relaxació del control social en una sèrie d'àrees, incloses dins l'esfera privada, com ara el parentiu, la família i la religió, que tradicionalment eren superregulades? Passarem a tractar aquestes qüestions en el mateix ordre en què les hem formulades.

És legítim parlar d'absència de control social en l'esfera privada? Es pot definir l'esfera privada com una zona lliure de control social o autònoma respecte de la societat global? La meua resposta és afirmativa, però amb una sèrie de qualificacions.

Abans de tot, cal deixar ben clar que parlar de l'esfera privada sense fer referència a classes socials, ambients culturals, diversos països de l'àrea occidental, etc., és una generalització abusiva que només pot venir condonada pel caràcter estrictament teòric d'aquest estudi. Així, el que en un sector social o país és privat, en un altre pot ésser públic. Endemés, la societat és dinàmica, es transforma contínuament i això fa que l'estructura de l'esfera privada variï amb el temps. És a aquesta qualitat a la que em referia quan parlava del caràcter proteïforme de la vida privada, que tant s'ha d'interpretar en un sentit espacial i societal com temporal. Amb tot, crec que la tendència és cap a una major privatització, o sia, a una ampliació progressiva de l'esfera privada, com he deixat dit més amunt.

També cal remarcar que la possibilitat de desviació i de variabilitat normativa a què em referia anteriorment, ha d'ésser entesa com a circumscrita només a l'esfera privada i prou. La meva tesi de l'autonomia relativa de l'esfera privada i de la privatització no ha d'induir el lector a creure que la societat capitalista moderna permet cada cop més un grau major de llibertat. Ja tractarem amb més aprofundiment aquest tema més endavant.

Si la societat actual permet un major grau de llibertat en l'esfera privada és perquè aquesta condició és funcional per al seu rutllament suau. Millor dit, la societat moderna no solament permet un grau d'autonomia normativa de l'esfera privada respecte de la pública, sinó que l'imposa, li és indispensable per al seu funcionament continuat i sense problemes. Car, d'una banda, la vida privada constitueix un espai social on els individus, fastiguejats de l'alienació que pateixen en llur vida pública, "carreguen llurs bateries" per a seguir funcionant convenientment, i, d'altra banda, acompleteix el paper fonamental de fornir una àrea d'evasió on els treballadors obliden llurs problemes reals i renuncien a llurs objectius de transformació social. La vida privada pot, doncs, constituir un parany on quedin atrapats aquells que es proposaven d'efectuar canvis socials i econòmics. L'anomenada societat de consum compra amb lleure la combativitat dels treballadors a fi i efecte que oblidin llurs objectius revolucionaris i esdevinguin dòcils i passius instruments del sistema.

En segon lloc, i lligant amb el que acabem de dir, hom ha de convenir que la societat capitalista moderna té uns mitjans de difusió de la ideologia molt po-

derosos i centralitzats que, en principi, poden anorrear qualsevol vel·leitat de llibertat que hi sorgeixi. A més, en el cas dels mitjans de comunicació de massa com la ràdio i la televisió, aquests instruments d'uniformització i d'imposició de models culturals penetren en la intimitat de la llar i tenen un poder de fascinació i un atractiu sobre els individus en procés de socialització i sobre els pertanyents als estrats més baixos de la nostra societat, que semblen deixar-los en un estat d'indefensió total. A desgrat del que acabo de dir, sigui perquè la visió que imposen aquests mitjans no és tan uniforme com se'ns vols fer creure, o sigui perquè certs sectors socials desenvolupen una espècie d'immunitat contra aquesta imposició, hom constata un avenç de noves ideologies i formes de vida que precisament no són propiciades oficialment. Per exemple, la difusió recent del feminisme i l'ecologisme, encara que només afecti a minories en termes estadístics, ha estat important. Així mateix, en els últims anys s'han produït canvis notoris en la moral sexual i familiar, i no cal dir descensos prodigiosos en la creença i la pràctica religioses, malgrat els esforços oficials desplegats i difosos a través dels mitjans de comunicació de massa. Això ens autoritza de pensar que el paper decisiu en la determinació i configuració de les consciències que popularment hom atribueix a la televisió i a d'altres mass media és, si més no, exagerat.

Una altra qüestió interessant d'escatir és el problema del control social que s'exerceix per mitjà de relacions primordials, control informal, però a voltes molt més efectiu que l'establert per instruments ideològics "oficials", l'èxit del qual podria igualment re-

presentar una maltempsada per a la meva tesi. Si fos cert que la pertinença a un cercle social determinés totalment els estats de consciència subjectius de la gent, la proposició d'una esfera privada autònoma es podria veure fatalment compromesa. En aquest cas ens trobaríem que l'esfera privada dels individus podria tenir un marge autòmic respecte de la pública, però, en canvi, el seu contingut dependria totalment de l'ambient de què aquests formarien part. Hom podria aduir a favor d'aquest punt de vista el fet que no solament, per posar un cas, el comportament de les mestresses de casa respon a models estereotipats, sinó que els "progres" són a vegades més conformistes que aquells a qui critiquen i de qui es volen distingir. És així com s'ha pogut parlar de dictadura de la progressia en el sentit que els qui pertanyen a aquest cercle obeeixen cegament modes literàries, artístiques, vestimentàries, etc., i, tot pretenent ésser originals, claudiquen davant les imposicions dels gurús i *monstres sacrés* de torn.

És obvi que la pertinença a un grup primari, a un cercle, a un ambient, com diu la gent normalment, i el fet de formar part de determinades xarxes, té un pes importantíssim en la vida privada de cadascú i en determina parcialment el contingut. Però també és cert que, justament una de les característiques prominents de la societat moderna és el pluralisme ideològic, que hi és sostingut per la presència de diverses subcultures. Així, el mosaic normatiu de l'esfera privada no és més que un reflex d'aquest fenomen crucial.

Comptat i debatut, tanmateix, el que cal constatar és que la inclusió en un grup primari o ambient no és mecànicament determinada. En certa manera, l'ambient,

cadascú se'l tria, i així mateix la xarxa d'amics, cadascú se la constitueix, encara que els factors ecològics i de classe tinguin un paper rellevant en la configuració dels cercles socials. En la societat pluralista moderna, sobretot en condicions urbanes, els joves, per exemple, tenen un marge important d'autonomia -donades la mateixa classe i educació- per fer-se escoltes, cristians progressistes, militants d'un partit d'esquerreres, anar a lligar a una discoteca, col·leccionar segells o dedicar-se al muntanyisme o a qualsevol altre esport. L'autonomia del cercle de parents potser no és tan dilatada, però, com observa Parsons, en la societat moderna, el parentiu i l'amistat tendeixen a confondre's i sempre hi ha parents que cauen més simpàtics que d'altres, amb els quals hom hi té més tracte.

L'adscripció a grups primaris i xarxes que venim comentant, mitiga certament l'anomia, però al meu entendre no impedeix la desorientació normativa que crea el fet de l'exposició diària i constant dels individus a estils de vida alternatius.

Un últim factor limitador del grau de desviació possible que voldria considerar és la formació de *consensus* en certes àrees normatives que, després d'haver estat desintegrades durant un determinat període, es tornen a recompondre. Per exemple, pel que fa a la moral sexual, cada vegada és més difícil trobar gent, per més que pertanyin a distintes persuasions ideològiques i religioses, que estiguin en contra de la masturbació tot condemnant-la en termes mèdics o religiosos, o que mantinguin el mite de la virginitat abans del matrimoni i que, per tant, s'oposin a les relacions sexuals prematrimoniales. El mateix podríem dir de la contracepció i

de la planificació familiar: una gran proporció de la població -inclosos catòlics practicants- n'accepten el principi, encara que puguin divergir sobre els mètodes. En aquests casos mencionats, i potser en molts d'altres, assistim a una evolució cap a un consens gairebé hegemònic en menyscapte del pluralisme que havia imperat en els últims temps com a conseqüència del procés de des-monopolització. Aquests símptomes mostren que la confusió sobre els valors i les normes relatius a l'esfera privada típica de les condicions modernes, podria, al capdavant, denotar una fase de transició després de la Revolució Sexual dels anys seixanta. Si aquesta tesi fos certa, llavors en el decurs del temps seria inevitable una convergència devers una nova estructura normativa predominant. Alguns fets apunten en aquesta direcció. Així, alguns dels valors generadors de la Revolució Sexual com la realització personal, l'aversion a les convencions socials, la necessitat d'autenticitat, l'anhel d'amor i afecte veritable, podrien menar vers un nou consens. Però encara que arribessin a prevaldre aquests nous valors, llur interpretació i instrumentalització podrien ésser controvertides i donar origen a normes diferents i fins i tot contradictòries. A més, l'ampliació constant de l'esfera privada i el plantejament constant de nous problemes asseguruen una incertesa i un dubte continu sobre quina és la normativa a seguir. Per consegüent, cal esperar que, en aqueixes condicions, la variabilitat en normes i comportaments privats persistirà de la mateixa manera que el pluralisme religiós és ben establert en la nostra societat. Aleshores, les tensions generades per l'anomia privada serien una de les càrregues que els individus haurien d'endurar en una societat privadament lliure.

Pluralisme normatiu privat i estructura social.

Havent qualificat l'asseveració de la manca relativa de regulació de l'esfera privada, passaré al segon problema que he plantejat. ¿Com s'explica que les institucions que avui dia formen part de l'esfera privada, que abans eren objecte d'una especial atenció per part dels organismes de control social, hagin estat abandonades a la seva autoregulació? ¿Com és que la societat industrial moderna es pot permetre el luxe de controlar laxament una àrea que inclou el sexe, la família i la religió, que precisament en les societats primitives i tradicionals eren minuciosament regulats i objecte d'una greu preocupació i cura? ¿Com és que la societat moderna pot ésser tolerant en matèria religiosa tot permetent el floriment de sectes i denominacions en contrast amb altres societats anteriors que consideraven la dissidència religiosa com un acte criminal? ¿Quines són les raons que abonen la permissivitat sexual cada cop més present en la nostra societat a diferència de l'estricta observança dels tabús sexuals que trobem en societats exòtiques i preliteràries?

Al meu esguard, la resposta rau en el fet que en les societats primitives i tradicionals tant la religió com les normes sexuals i familiars eren fonamentals per a la cohesió social, i tota desviació d'aqueixes normes podia constituir una amenaça a llur supervivència. En les societats pre-industrials -relativament indiferenciades- la religió es barrejava amb la política, i la dissidència religiosa podia considerar-se com un perill contra la integritat del sistema polític. De la mateixa manera, en una societat basada en el parentiu tota des-

viació de les normes sexuals socialment aprovades i prescrites podia desembocar en un trasbals de les línies de parentiu que mantenien unida la societat.

En altres paraules, en la societat pre-industrial el sexe i la religió eren el repleu de l'estructura social i, per consegüent, havien d'ésser regulats ben estrictament si la societat volia sobreviure, mentre que en la societat moderna la pedra angular de l'estructura social és la divisió del treball i el sistema econòmic. Les restants àrees pertanyents al domini privat no són tan vitals i, per tant, han estat arraconades a la perifèria de les normes i valors centrals. Així, podríem dir que la carcanada de l'estructura social s'ha desplaçat d'aquells sectors socials *gemeinschaftliche* que abans constituïen el seu nucli als nous sectors *gesellschaftliche* de l'economia i de la política que ara en són el seu rovell de l'ou.

És per aquesta raó, que, per bé que el desviament és tolerat i permès en les matèries constitutives del contingut del domini privat, en escanvi és desencoratjat i reprimit pel que fa a l'esfera pública. Mentre que el dissident se'l fa passar per l'adreçador, la societat fa els ulls grossos davant les desviacions privades. Però hi ha qui podria fer una objecció. Si és ben veritat que -si més no als països democràtics- hom accepta un cert pluralisme polític, ¿com es compagina això amb el que acabo de dir? És cert que en la política -potser l'esfera pública per antonomàsia des dels grecs- es permet un grau de dissidència notable, però això amb la condició que es respectin les regles del joc. Aquells qui rebutgen la normativa constitucional o que volen promoure un canvi radical de les estructures socioeconòmiques

|| -llegiu que volen transformar la societat capitalista-
es veuen condemnats a la repressió, a la marginació o
a l'oblit, segons el grau de tolerància de les respec-
tives societats.

Així arribem al nucli del nostre argument. En la societat moderna actual tenim que a mesura que s'afuixen els instruments de regulació de l'esfera privada, més s'estrenyen en l'esfera pública. Mentre que en el domini públic hom hi constata una tendència cap a la uniformització creixent, en l'esfera privada hi veiem cada cop més pluralisme, més diversitat i més variabilitat. Al proteisme privat, hi correspon un monolitisme públic progressiu. Si bé les institucions de la vida pública s'assemblen cada vegada més en els països industrials, en les institucions des-estructurades de la vida privada, hi discernim una gran capacitat d'innovació i diversificació. Si la vida pública s'esllangueix, la vida privada és l'escenari d'un formigueig constant. L'home públic és cada cop més regimentat; l'home privat és cada vegada més lliure.

NOTES AL CAPÍTOL 7.

1. Laswell (1969), 132-133.
2. Empro el terme entròpic en el sentit que li dóna Nisbet (1975), 52-53 i 253-290. A la pàgina 52 d'aquesta obra de Nisbet llegim: "Por 'entropía social' entiendo todos aquellos procesos del comportamiento que son endémicos en todas las formas de asociación humana en mayor o menor cantidad, y que poseen una calidad 'negativa' que surge de su carácter opuesto a las normas, roles y autoridades que constituyen el orden social. Los principales tipos de entropía social son la alienación, en la que vemos una especie de retirada de la energía humana de los roles, status y normas del orden social; la anomia, caracterizada por el conflicto de normas socialmente aceptadas en un individuo; y la desviación, en la que se puede apreciar una oposición más o menos consciente a los roles, status y normas de la sociedad".
3. Giner (1962). Per a una bona presentació de les diferents teories de l'alienació, vegeu Israel (1977).
4. Nisbet (1973 a), 264-312.
5. Seeman (1959).
6. Berger & Kellner (1979), 32.
7. Marx (1979).
8. Ibídem, 113.
9. Pel que fa al desenvolupament de les implicacions d'aquest tipus d'alienació per a la privacitat, ens basem sobretot en Lukes (1977), 77.
10. Karl MARX, *Contribution a la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, París, Costea, IV, 161, citat per Schaff (1968), 132.
11. Marx (1968 b), 48.
12. Ja hem vist que en la categorització de Seeman, l'anomia constitueix una dimensió de l'alienació. Per a un tractament conjunt de les nocions d'alienació i anomia, vegeu Lukes (1977) i Mizruchi (1964).
13. McClosky & Schaar (1965), 14.
14. Durheim (1967).
15. Durkheim (1976).
16. Merton (1970 b), 140-201.
17. Nisbet (1975), 266-267.
18. Durkheim (1976).
19. Schwartz (1968), 745.

PRIVACITAT I LLIBERTAT

En l'última frase del capítol anterior afirmava que l'esfera privada és el regne de la llibertat. La relativa autonomia de què gaudeix l'esfera privada, la seva disjunció respecte de la resta de la societat, hi permet un grau de desviació, una mesura de variabilitat normativa que són fonts de llibertat, si definim aquesta noció no d'una manera essencialista sinó com la simple possibilitat de poder escollir entre diverses alternatives¹.

L'associació entre la privacitat i la llibertat no és nova. El dret a la privacitat sempre ha trobat en les files liberals els seus defensors més fervents. John Stuart Mill, un dels campions de la tradició liberal, assenyala el despotisme del costum com a un dels mals pitjors que aguaiten la llibertat i adverteix que l'autoritat de la societat sobre l'individu s'ha de detenir justament al llindar de l'esfera privada². En el tractament de Lukes de la privacitat, hi podem trobar un enfilall de citacions que il·lustren a balquena el lligam existent entre el liberalisme i la defensa del dret a la intimitat³.

La distinció de Sir Isaiah Berlin entre llibertat positiva i llibertat negativa ens pot ajudar a capir la relació entre llibertat i privacitat. La llibertat negativa posa èmfasi en la manca de restriccions a la llibertat, àmbit en el qual pot néixer la llibertat, sense insistir en el seu contingut. Per altra part, el gènere de llibertat positiva posa l'accent en

el desenvolupament intern de les possibilitats que ofereix la llibertat. Si la llibertat negativa ens permet d'"ésser lliures de quelcom", la llibertat positiva ens fa "ésser lliures per a quelcom". El concepte de llibertat negativa és més individual que social, i absolutament modern. A més, totes les utopies socials, de dreta i d'esquerra, religioses i laiques, que es tradueixen en règims dictatorials i totalitaris, es fonamenten en la noció positiva de la llibertat, ben al contrari dels països democràtics i pluralistes que recolzen en una concepció negativa de la llibertat⁵.

Això ens porta a considerar la relació entre totalitarisme i privacitat. Podem gosar d'afirmar sense por a equivocar-nos que el totalitarisme és l'antítesi de la privacitat. La descripció que Orwell ens ofereix a 1984 és la d'un món on hom ha volgut eliminar la privacitat no solament física sinó mental a base d'establir un sistema de vigilància que arriba a atènyer les mateixes consciències.

No és res estrany que els règims i els partits totalitaris s'hagin dedicat a atacar ferotgement el dret a la privacitat. En un article intitulat *Contra el liberalisme* i escrit el 1937, Mao Zedong declara: "En una comunitat revolucionària el liberalisme és extremament perjudicial. És una espècie de corrosiu, que desfà la unitat, debilita la cohesió, causa apatía i crea dissensions. (...) Prové de l'egoisme petit-burgès, col·loca els interessos de la revolució al segon terme (...), és negatiu i objectivament fa el joc a l'enemic. (...) [El comunista] s'ha de preocupar més pel Partit i les masses que per cap individu, i més pels altres que per sí mateix". Lenin, d'altra banda, afirma: "No reconeixem res

privat. La nostra moralitat està subordinada de cap a peus als interessos de la lluita de classes entaulada pel proletariat". Giovanni Gentile, el teòric del feixisme italià, s'expressa en termes semblants: "I així, res privat, i cap límit a l'acció estatal"⁷.

La privacitat no solament s'oposa al totalitarisme polític sinó també al tipus de totalitarisme que hom respira a les institucions totals⁸. En els establiments socials com hospitals, manicomis, presons, hospicis, camps de concentració, casernes, pensionats, convents, etc., la vida és regulada tan estrictament, l'espai físic és distribuït de tal manera que el lloc destinat a la privacitat és molt minso. En els últims anys, i sobretot a França, arran de l'atenció que Foucault ha dedicat al tema, hom ha pogut constatar un interès creixent en la història i els pressupòsits ideològics de les institucions totals⁹.

Els casos que hem vist fins ara, en què el totalitarisme s'erigeix en vigilant de la vida privada i empetiteix la possibilitat de llibertat, corresponen tots a *Gesellschaften*. En els grups primaris, siguin de tipus primordial, ideològic o en les comunitats locals tradicionals, s'hi poden donar igualment estats d'opressió de la privacitat i de control social excessiu. Anem a veure algunes d'aqueixes *Gemeinschaften* en què la privacitat s'hi pot veure compromesa.

En primer lloc, les cèl.lules de partits radicals. Les citacions que he fet anteriorment vénen també a tomb en aquest context. Permeteu que en faci una altra d'Ignazio Silone, pròfug del Partit Comunista Italià: "El Partit esdevingué família, escola, església, caserna; ca-

lia destruir i reconstruir de cap i de nou el món exterior. El mecanisme psicològic a través del qual cada militant esdevé progressivament identificat amb l'organització col·lectiva és el mateix que l'emprat en certs ordes religiosos i acadèmies militars gairebé amb resultats idèntics. Cada sacrifici era acollit com a una contribució personal al preu de la redempció col·lectiva, i cal recalcar que els lligams que ens unien al Partit s'afermaven cada cop més i això no a desgrat dels perills i sacrificis que suposaven, sinó precisament a causa d'ells"¹⁰.

La limitació de la privacitat per motius ideològics no és exclusiva dels partits radicals d'extrema esquerra i d'extrema dreta, i la podem trobar en moltes altres agrupacions socials de tipus voluntari -ací rau, en principi, la diferència amb les institucions totals-, d'escala petita, amb possibilitat d'interacció cara a cara i amb objectius de regeneració individual. Tal és el cas de les institucions monàstiques, on, si bé es permet un cert grau de privacitat en les cel·les, els monjos són cridats periòdicament a capítol, on han d'exterioritzar llurs estats de consciència. Això mateix passa a les comunitats d'inspiració no cristiana -les anomenades comunes- on existeix una forta prescripció ideològica a compartir béns, tasques, vestits i nens, però també a posar en comú pensaments i actituds. Si bé la participació en institucions d'aquesta mena és totalment voluntària i els objectius que les inspiren són la revolució cultural a nivell individual i el canvi profund de l'estil de vida, no gensmenys els resultats aconseguits poden aproximar-se als obtinguts en les institucions totals, amb la diferència que en aquests casos la manca de

coerci6 intensifica la fusi6 de la individualitat en un sol jo comunitari.

La privacitat es veu tamb6 malparada en les comunitats locals de tipus tradicional. Si en la societat moderna hom ha pogut parlar de la tirania de la intimitat, en la societat tradicional a petita escala, en la societat *folk* de Redfield, el que impera 6s la tirania de la publicitat. Tant en la tribu primitiva, com en la comunitat camperola, com en el barri obrer tradicional, queda poc espai per a una vida privada, des del moment que a la densitat ecol6gica i a la hist6ria compartida, cal afegir el passatemp dels veïns de sotjar mutuament llurs pr6pies vides. La xafarderia hi regna despot6ticament, amb qu6 la privacitat hi resta en gran menyscapte.

Aquesta breu revisi6 de les relacions existents entre totalitarisme i privacitat ens pot servir de llinard a una apressada consideraci6 de l'esdevenidor de la privacitat en el m6n modern. ¿Seguir6 endavant el proc6s de privatitzaci6 a qu6 f6iem al.lusi6 anteriorment? ¿Significa la privacitat un guany o representa una p6rdua respecte de periodes anteriors? L'afany de privacitat que discernim en el m6n d'avui, ¿comporta una tirania de la intimitat o constitueix, al contrari, un signe de llibertat?

La resposta a aquests interrogants no 6s gens f6cil. Com ha pogut advertir el lector pel que ha estat dit fins ara, no crec que hi hagi cap fenomen ni cap instituci6 socials que siguin simplement "positius" o "negatius". De bell antuvi, la qualificaci6 d'una manifestaci6 social de positiva o negativa dep6n en gran mesu-

ra dels valors de l'observador. El que pugui semblar a algú un avenç, a un altre, li pot aparèixer com un greu retrocés. Endemés, encara que dues persones comparteixin els mateixos valors, aquests poden ésser interpretats diferentment. En segon lloc, els fenòmens socials són profundament ambivalents perquè un "guany" en una àrea social pot representar una "reculada" en una altra. Ens hem d'avesar a veure els fets socials carregats de connotacions morals molt diverses i fugir de tot maniqueisme en llur valoració.

La societat moderna, per bé o per malament, a causa d'una sèrie de factors que he tractat de desenvolupar al llarg d'aquesta tesi, permet, i en certa manera afavoreix, un espai social anomenat l'esfera privada on, en principi, la gent gaudeix d'un cert grau de llibertat. Aquesta possibilitat, com ja he mostrat i no em cansaré de repetir-ho, genera estructuralment una determinada mesura d'alienació i d'anomia privades. A més, l'existència d'una esfera privada com a àrea de llibertat és en funció de la progressiva corporativització de l'espai públic¹¹. Com més encarcament es produeix en l'esfera pública, els individus més es lliuren al conreu de la vida privada, en la qual es dona cada cop més una possibilitat creixent de variació normativa. Un autor ha arribat a formular la hipòtesi que la llibertat (pública) fou producte d'un seguit de factors socials molt específics i irrepetibles, i que la seva transitorietat s'ha d'emmarcar dins un parèntesi en la història humana¹². Aquest mateix autor ha llançat un crit d'alerta sobre l'esmoreïment de la societat civil¹³. Les seves conclusions sobre l'esllanguiment de la llibertat i de la iniciativa privada (en el sentit de no estatal),

en comptes d'anar a l'encontre de la meua tesi, crec que la reforcen.

Si els homes es refugien cada cop més en l'esfera privada, és perquè en la vida privada hom es troba a redós de les inclemències del corporatisme i de la burocràcia. A mesura que la vida pública es torna monolítica i rígida, els individus tendeixen a recloure's en llur vida privada. Alguns autors d'esquerrers, ja sia des d'un punt de vista optimista, ja sia pessimista, han començat a esdevenir conscients de les possibilitats alliberadores i revolucionàries de la vida subjectiva¹⁴. No més el futur ens podrà dir si el conreu de la privacitat és un parany que impedeix tota mena de transformació col·lectiva o bé constitueix un espai privilegiat per a desenvolupar totes les potencialitats humanes que el regne de la necessitat havia reprimit.

NOTES AL CAPÍTOL 8.

1. Sobre la relació existent entre llibertat i estructura social, vegeu Giner (1971) i Giner (1980), on adopta una visió molt més pessimista que deu anys abans.
2. Mill (1979), 144 i 162.
3. Vegeu Lukes (1975), 77-85.
4. Berlin (1965).
5. Vargas (1980).
6. Orwell (1969).
7. Totes aquestes citacions precedents es poden trobar a Lukes (1975), 84.
8. Goffman (1976), 15-17, fou el qui primer encunyà el concepte d'institució total.
9. Vegeu Foucault (1977) en relació amb la tradició francesa d'El *Panòptic* de Jeremy Bentham. Foucault ha explorat també els aspectes atemptatoris contra la privacitat de les institucions totals a *Surveiller et punir*, París, Gallimard, 1975.
10. Ignazio SILONE, a R. H. CROSSMAN (ed.), *The God That Failed*, Nova York, 1949, 99. Hom pot trobar la citació del passatge que reprodueixo a Nisbet (1976), 36.
11. Vegeu Giner & Pérez Yruela (1979) pel que fa a la marxa progressiva de les societats avançades cap al corporatisme.
12. Giner (1980).
13. Giner (1981).
14. Gorz (1980); Agnes HELLER, *La revolución de la vida cotidiana*, Barcelona, Materiales, 1979.

BIBLIOGRAFIA

Annett & Collins (1975)

Joan ANNETT & Randall COLLINS, *A Short History of Deference and Demeanor*, a Collins (1975), 161-224.

Arendt (1974)

Hannah ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Seix Barral, 1974.

X Ariès (1973)

Philippe ARIÈS, *Centuries of Childhood*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973 (ed. orig. franc., *L'enfance et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960).

Aron (1972)

Raymond ARON, *Main Currents in Sociological Thought 2*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972 (primera ed., 1967).

Aron (1977)

Raymond ARON, *Main Currents in Sociological Thought 1*, Harmondsworth, Penguin Books, 1977 (primera ed., 1965).

Barnes (1954)

J. A. BARNES, *Class and Committees in a Norwegian Island Parish*, "Human Relations", 7, 39-58.

Barral (1980)

Carlos BARRAL, *La pausa urbana. Ser y parecer anónimos*, "La Vanguardia" (Barcelona), 11.5.1980, 15 (publicat originalment el 15.11.1979).

Bates (1964)

Alan BATES, *Privacy. A Useful Concept*, "Social Forces", 1964, 429-434.

Bell & Newby (1971)

Colin BELL & Howard NEWBY, *Community Studies. An Introduction to the Sociology of the Local Community*, Londres, George Allen & Unwin, 1971.

Berger (1971)

Peter L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona, Kairós, 1971.

Berger (1979 a)

Peter L. BERGER, *Facing Up to Modernity*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979.

- Berger (1979 b)
Peter L. BERGER, *Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis*, a Berger (1979 a), 48-61.
- X Berger (1979 c)
Peter L. BERGER, *A Sociological View of the Secularization Theology*, a Berger (1979 a), 203-224.
- X Berger & Kellner (1979)
Peter L. BERGER & Hansfried KELLNER, *Marriage and the Construction of Reality*, a Berger (1979 a), 27-47.
- Berger & Luckmann (1966)
Peter L. BERGER & Thomas LUCKMANN, *Secularization and Pluralism*, "Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie", 2, 73-84.
- Berlin (1965)
Isaiah BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Londres, Oxford University Press, 1965.
- Bierstedt (1976)
Robert S. BIERSTEDT, *Comment on Lenski's Evolutionary Perspective*, a Blau (ed.) (1976), 154-158.
- Black (1979)
Cyril E. BLACK, *La dinámica de la modernización: un repaso general*, a Nisbet (ed.) (1979), 226-256.
- Blau (ed.) (1976)
Peter M. BLAU (ed.), *Approaches to the Study of Social Structure*, Londres, Open Books, 1976.
- Boissevain (1968)
Jeremy BOISSEVAIN, *The Place of Non-Groups in the Social Sciences*, "Man", 3, 542-556.
- Boissevain & Mitchell (eds.) (1973)
Jeremy BOISSEVAIN & J. Clyde MITCHELL (eds.), *Network Analysis. Studies in Human Interaction*, La Haia-París, 1973.
- Bonald (1864)
M. de BONALD, *De la famille agricole, de la famille industrielle et du droit d'aînesse*, a *Oeuvres complètes*, París, Migne, II (1864), 235-258 (L'article fou écrit el 1818).
- Bott (1972)
Elizabeth BOTT, *Family and Social Network*, Londres, Tavistock, 1972.
- Braun (1966)
Rudolf BRAUN, *The Impact of Cottage Industry on an Agricultural Population*, a David S. LANDES (ed.), *The Rise*

- of *Capitalism*, Nova York, The MacMillan Co., 1966, 53-64.
- Cahnman (ed.) (1973)
Werner J. CAHNMAN, *Ferdinand Tönnies. A New Evaluation. Essays and Documents*, Leiden, E. J. Brill, 1973.
- Casares (1951)
Julio CASARES, *Diccionario ideológico de la lengua española*, Barcelona, Gustavo Gili, 1951.
- Collins (1975)
Randall COLLINS, *Conflict Sociology. Toward an Explanatory Science*, Nova York, Academic Press, 1975.
- Cooley (1909)
Charles COOLEY, *Social Organization*, Glencoe, The Free Press, 1909.
- Corbin (ed.) (1978 a)
Marie CORBIN, *The Couple*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978.
- Corbin (1978 b)
Marie CORBIN, *Introduction*, a Corbin (ed.) (1978 a).
- Coser (1976)
Lewis A. COSER, *Structure and Conflict*, a Blau (ed.) (1976), 210-219.
- Coser (1977)
Lewis A. COSER, *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Historical Context*, Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, segona edició (primera, 1971).
- Coser (1961)
Rose L. COSER, *Insulation from Observability and Types of Social Conformity*, "American Sociological Review", 26, 28-39.
- Demos (1972)
John DEMOS, *Demography and Psychology in the Historical Study of Family Life: A Personal Report*, a Laslett & Wall (eds.) (1972), 561-569.
- Dore (1978)
R. P. DORE, *Function and Cause*, a Alan RYAN (ed.), *The Philosophy of Social Explanation*, Oxford, Oxford University Press, 1978, 65-81.
- Durkheim (1960)
Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, P.U.F., 1960 (primera ed. franc., 1912).

- Durkheim (1967)
Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Paris, P.U.F., 1967 (primera ed. franc., 1893).
- Durkheim (1976)
Émile DURKHEIM, *El suicidio*, Madrid, Akal, 1976 (primera ed. franc., 1897).
- Engels (1973)
Frederick ENGELS, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, a Marx & Engels (1973), 449-583.
- Ernst & Schwartz (1962)
Morris L. ERNST & Alan V. SCHWARTZ, *Privacy. The Right to Be Alone*, Londres, Macmillan, 1962.
- Fabra (1979)
Pompeu FABRA, *Diccionari general de la llengua catalana*, Barcelona, Edhasa, 1979.
- Flandrin (1976)
Jean-Louis FLANDRIN, *Familles: parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Hachette, 1976.
- ✧ Flaquer (1979)
Lluís FLAQUER, *Per una sociologia de la família a Catalunya*, "Papers. Revista de Sociologia", 12, 171-182.
- ✧ Flaquer (1980)
Lluís FLAQUER, *Amor romántico y privacidad*, a J. M. FARRE & E. MAIDEU (eds.), *Actas de las IV Jornadas Mediterráneas de Sexología*, 1980.
- ✧ Flaquer & Giner (1979)
Lluís FLAQUER i Salvador GINER, *Ferdinand Tönnies y la ciencia social moderna*, próleg a Tönnies (1979), 5-22.
- Fletcher (1972)
Ronald FLETCHER, *The Making of Sociology. 2. Developments*, Londres, Nelson, 1972 (primera ed., 1971).
- Ford & Beach (1969)
Clellan S. FORD & Frank A. BEACH, *Conducta sexual. De los animales inferiores al hombre*, Barcelona, Fontanella, 1969.
- Foucault (1977)
Michel FOUCAULT, "L'oeil du pouvoir", *entretien avec M. Foucault*, a Jeremy BENTHAM, *Le Panoptique*, Paris, Pierre Belfond, 1977.
- Frankenberg (1969)
Ronald FRANKENBERG, *Communities in Britain. Social Life in Town and Country*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969 (primera ed., 1965).

- Freund (1968)
Julien FREUND, *Sociologia di Max Weber*, Milano, Mondadori, 1968.
- Fustel de Coulanges (1870)
Numa Denis FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique. Étude sur le culte, le Droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Hachette, 1870 (primera ed., 1864).
- Gabás (1980)
Raúl GABÁS, H. Habermas. *Dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.
- Giner (1962)
Salvador GINER, *De la alienación y el pensamiento social. Algunas sugerencias críticas*, "Revista de Estudios Políticos", 124 (julio-agosto 1962), 47-63.
- Giner (1971)
Salvador GINER, *L'estructura social de la llibertat*, Barcelona, Edicions 62, 1971.
- Giner (1974)
Salvador GINER, *El progreso de la conciencia sociológica*, Barcelona, Península, 1974.
- Giner (1979 a)
Salvador GINER, *Sociedad Masa: Crítica del pensamiento conservador*, Barcelona, Península, 1979.
- Giner (1979 b)
Salvador GINER y Manuel PÉREZ YRUELA, *La sociedad corporativa*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1979.
- Giner (1980)
Salvador GINER, *La estructura social de la libertad*, "Revista Española de Investigaciones Sociológicas", 11, 7-27.
- Giner (1981)
Salvador GINER, *The Withering Away of Civil Society*, manuscrit inèdit.
- Glasner (1977)
Peter E. GLASNER, *The Sociology of Secularization. A Critique of a Concept*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Gluckmann (1962)
Max GLUCKMANN, *Les rites de passage*, a Max GLUCKMANN (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962, 1-52.
- Goffman (1961)
Erving GOFFMAN, *Role Distance, a Encounters*, Indianapolis & Nova York, Bobbs-Merrill Co., 1961, 93-152.

- Goffman (1967)
Erving GOFFMAN, *Interaction Ritual*, Garden City-Nova York, Doubleday, 1967.
- Goffman (1972)
Erving GOFFMAN, *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972 (primera ed., 1971).
- Goffman (1973)
Erving GOFFMAN, *The Nature of Deference and Demeanor*, a Thompson & Tunstall (1973), 188-208.
- Goffman (1975)
Erving GOFFMAN, *Frame Analysis*, Harmondsworth, Penguin Books, 1975 (primera ed., 1974).
- Goffman (1976)
Erving GOFFMAN, *Asylums-Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976 (primera ed., 1961).
- Goffman (1978)
Erving GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Harmondsworth, Penguin Books, 1978 (primera ed., 1959).
- Goffman (1979)
Erving GOFFMAN, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Harmondsworth, Penguin Books, 1979 (primera ed., 1963).
- Goode (1959)
William J. GOODE, *The Theoretical Importance of Love*, "American Sociological Review", 24, 38-47.
- X Gorz (1980)
André GORZ, *Adieux au prolétariat*, Paris, Galilée, 1980.
- Gould & Kolb (eds.) (1964)
Julius GOULD & William L. KOLB, *A Dictionary of the Social Sciences*, Londres, Tavistock, 1964.
- Gouldner (1973)
Alvin W. GOULDNER, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londres, Heinemann, 1973 (primera ed., 1970).
- Gusfield (1967)
Joseph R. GUSFIELD, *Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change*, "American Journal of Sociology", 72, 351-362.
- Gusfield (1975)
Joseph R. GUSFIELD, *Community. A Critical Response*, Oxford, Blackwell, 1975.

- Habermas (1978)
Jürgen HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978 (Versi6 franc. de *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Luchterhand, 1962).
- Halmos (1952)
Paul HALMOS, *Solitude and Privacy. A Study of Social Isolation. Its Causes and Therapy*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Hegel (1970)
G. N. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a *Werke*, VII, Frankfurt, Suhrkamp, 1970 (ed. orig. 1821).
- Israel (1977)
Joachim ISRAEL, *Teoría de la alienación desde Marx a la sociología contemporánea. Estudio macrosociológico*, Barcelona, Península, 1977.
- Jiménez Blanco & Estruch (1972)
Jesús JIMÉNEZ BLANCO y Juan ESTRUCH, *La secularización en España. Una investigación empírica*, Bilbao, Mensajero, 1972.
- Johnson (1965)
Barclay D. JOHNSON, *Durkheim's One Cause of Suicide*, "American Sociological Review", 30, 875-886.
- Jones (ed.) (1974)
Mervyn JONES, *Privacy*, Newton Abbot, David & Charles, 1974.
- Laslett (1973)
Barbara LASLETT, *The Family as a Public and Private Institution. An Historical Perspective*, "Journal of Marriage and the Family", 35 (agost 1973), 480-492.
- Laslett (1965)
Peter LASLETT, *The World we have Lost*, Londres, Methuen, 1965.
- Laslett (1972)
Peter LASLETT, *Introduction*, a Laslett & Wall (eds.) (1972), 1-89.
- Laslett (1976)
Peter LASLETT, *Philippe Ariès and La Famille*, "Encounter" (març 1976), 80-83.
- Laslett & Wall (eds.) (1972)
Peter LASLETT & Richard WALL (eds.), *Household and Family in Past Time*, 1972.

- Lasswell (1969)
Harold D. LASSWELL, *The Threat to Privacy*, a R. M. MAC-
IVER (ed.), *Conflict of Loyalties*, Nova York, Kennikat
Press, 1969, 121-140 (primera ed., 1952).
- Lenski (1976)
Gerhard E. LENSKI, *Social Structure in Evolutionary Pers-
pective*, a Blau (ed.) (1976), 135-153.
- Lenski & Lenski (1974)
Gerhard LENSKI & Jean LENSKI, *Human Societies*, Nova York,
McGraw-Hill, 1974.
- Lerner (1958)
David LERNER, *The Passing of Traditional Society*, Glen-
coe, Ill., Free Press, 1958.
- Lockwood (1964)
David LOCKWOOD, *Ideal-Type Analysis*, a Gould & Kolb (eds.)
(1964), 311-313.
- Lukes (1975)
Steven LUKES, *El individualismo*, Barcelona, Península,
1975.
- Lukes (1977)
Steven LUKES, *Alienation and Anomie*, a Steven LUKES, *Es-
says in Social Theory*, Londres, Macmillan, 1977, 74-95.
- Madge (1950)
Charles MADGE, *Private and Public Spaces*, "Human Rela-
tions", 3, 187-199.
- Madgwick & Smythe (1974)
Donald MADGWICK & Tony SMYTHE, *The Invasion of Privacy*,
Londres, Pitman Publishing, 1974.
- Maine (1861)
Henry Sumner MAINE, *Ancient Law*, Londres, John Murray,
1861.
- Martin (1965)
David MARTIN, *Towards Eliminating the Concept of Secula-
rization*, a J. GOULD (ed.), *Penguin Survey of the Social
Sciences*, Harmondsworth, Penguin Books, 1965.
- Marx (1968 a)
Karl MARX, *La question juive*, París, Union Générale d'É-
ditions, 1968 (primera ed. orig., 1843).
- Marx (1968 b)
Karl MARX, *L'idéologie allemande*, París, Éditions Socia-
les, 1968.
- Marx (1979)
Karl MARX, *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid,
Alianza Editorial, 1979.

- Marx & Engels (1973)
Karl MARX & Frederick ENGELS, *Selected Works*, Londres, Lawrence & Wishart, 1973.
- McClosky & Schaar (1965)
Herbert McCLOSKEY & John H. SCHAAR, *Psychological Dimensions of Anomy*, "American Sociological Review", 30, 14-40.
- McLuhan & Fiore (1967)
Marshall McLUHAN & Quentin FIORE, *The Medium is the Message*, Harmondsworth, Penguin Books, 1967.
- Merton (1970 a)
Robert K. MERTON, *The Role-Set*, a Peter WORSLEY (ed.) (1970), 245-254 (publicat originalment amb el títol *The Role-Set: Problems in Sociological Theory*, "British Journal of Sociology", 8 (1957), 110-120).
- Merton (1970 b)
Robert K. MERTON, *Teoría y estructura sociales*, Mèxic, F.C.E., 1970 (ed. orig., 1949).
- Merton (1973)
Robert K. MERTON, *The Role-Set*, a Thompson & Tunstall (eds.) (1973), 209-218.
- Miguel (1974)
Amando de MIGUEL, *Manual de estructura social de España*, Madrid, Tecnos, 1974.
- Miguel (1979)
Amando de MIGUEL, *Los narcisos. El radicalismo cultural de los jóvenes*, Barcelona, Kairós, 1979.
- Mill (1979)
John Stuart MILL, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza Editorial, 1979.
- Miller (1971)
Arthur R. MILLER, *The Assault on Privacy*, Detroit, University of Michigan Press, 1971.
- Mitchell (ed.) (1969)
J. Clyde MITCHELL (ed.), *Social Networks in Urban Situations*, Manchester, Manchester University Press, 1969.
- Mizruchi (1964)
Ephraim Harold MIZRUCHI, *Alienation and Anomie: Theoretical and Empirical Perspectives*, a Irving Louis HOROWITZ (ed.), *The New Sociology. Essays in Social Science and Social Theory*, Nova York, Oxford University Press, 1964, 253-267.

- Montoro (1980)
Ricardo MONTORO ROMERO, *La reconstrucción del materialismo histórico de Jürgen Habermas*, "Revista Española de Investigaciones Sociológicas", 12, 117-139.
- Nisbet (1973 a)
Robert A. NISBET, *The Sociological Tradition*, Londres, Heinemann, 1973 (primera ed., Basic Books, 1966).
- Nisbet (1973 b)
Robert A. NISBET, *Sociology as an Art Form*, a Thompson & Tunstall (eds.) (1973), 477-481.
- Nisbet (1975)
Robert A. NISBET, *Introducción a la sociología. El vínculo social*, Barcelona, Vicens-Vives, 1975.
- Nisbet (1976)
Robert A. NISBET, *The Quest for Community*, Londres, Oxford University Press, 1976.
- Nisbet (ed.) (1979 a)
Robert A. NISBET, *Cambio social*, Madrid, Alianza Editorial, 1979 (primera ed., 1972).
- Nisbet (1979 b)
Robert A. NISBET, *Introducción: El problema del cambio social*, a Nisbet (ed.) (1979 a), 12-51.
- Norman & James (1973)
Adrian R. NORMAN & Martin JAMES, *The Computerized Society*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.
- Oltrá (1981)
Benjamín OLTRA, *Dentro de un orden: imaginaria teatral*, "Papers", 15, 131-138.
- Orwell (1969)
George ORWELL, *Nineteen Eighty-Four*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969.
- Pahl (1966)
R. E. PAHL, *The Rural-Urban Continuum*, "Sociologia Ruralis", 6, 298-328.
- Parsons (1959)
Talcott PARSONS, *The Social Structure of the Family*, a Ruth N. ANSHEN (ed.), *The Family: Its Function and Destiny*, Nova York, Harper, 1959, 241-274.
- Parsons (1968 a)
Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, Nova York, Free Press, 1968, 2 vols. (primera ed., 1937).