Universitat Autònoma de Barcelona

Dipòsit digital de documents de la UAB

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Dot Serrat, Jordi; Sàez i Tajafuerce, Begonya , dir. «En el si del testimoni : Resignificació de l'estatut de veritat de la figura del testimoni per a la transformació social i la justícia epistèmica». Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2023. 62 pag. (Grau en Filosofia)

This version is available at https://ddd.uab.cat/record/283412

under the terms of the license

UAB
Universitat Autònoma
de Barcelona

Treball de Fi de Grau (TFG)

En el si del testimoni

Resignificació de l'estatut de veritat de la figura del testimoni per a la transformació social i la justícia epistèmica

TFG en la modalitat d'Aprenentatge i Servei (ApS) en col·laboració amb el Museu de la Vida Rural (MVR).

Presentat per: Jordi Dot Serrat

Tutora: Begonya Sáez Tajafuerce

Grau en Filosofia / Curs 2022-2023

Facultat de Filosofia i Lletres. UAB

Grau: Filosofia

Curs acadèmic: 2022-2023

L'estudiant JORDI DOT SERRAT amb NIF [redacted]

Lliura el seu TFG «En el si del testimoni: Resignificació de l'estatut de veritat de la figura del testimoni per a la transformació social i la justícia epistèmica».

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

Bellaterra, 15 de juny de 2023.

Índex

Resum **4**
1. Capítol metodològic **5**
1.1. Pregunta i problema filosòfic 5
1.2. Hipòtesi 6
1.3. Antecedents 6
1.4. Marc teòric 8
1.5. Contribució al context filosòfic contemporani i al Museu de la Vida Rural 10
2. La figura del testimoni i la veritat **11**
2.1. L'actualitat de la figura del testimoni 11
2.2. La condició de la figura del testimoni 15
3. Resignificació de la veritat del testimoni **20**
3.1. L'emergència de la dimensió singular de la veritat 20
3.2. Implicacions onto-ètiques-epistemològiques de la resignificació 22
3.3. El Museu de la Vida Rural com a museu altre 26
4. Els testimonis del món rural tradicional **31**
4.1. Epistemicidi del món rural tradicional 31
4.2. Injustícies epistèmiques al món rural 33
5. Epíleg conclusiu **38**
5.1. Resultats respecte a la reflexió teòrica 38
5.2. Resultats respecte a la col·laboració amb el Museu de la Vida Rural 39
Bibliografia **41**
Annexos **43**
I. Esbós d'una epistemologia rural / de no-res 44
II. Relat audiovisual 50
III. Col·laboració amb el Museu de la Vida Rural 51
a) Pla de treball 51
b) Diari de treball 53

Resum

Enfront del repte de dotar de dignitat filosòfica les experiències i sabers del món rural tradicional que acull i vindica el Museu de la Vida Rural (MVR), aquest treball proposa una resignificació de l'estatut de veritat de la figura del testimoni. Aquesta resignificació fa evident, fa efectiva i fa valer la dimensió singular de la veritat que es dona en el si del testimoni. Tal com es constata amb el patrimoni i les exposicions del MVR, això comporta implicacions onto-ètiques-epistemològiques que possibiliten l'emergència de nous subjectes polítics i de certs sabers menystinguts.

Paraules clau

Testimoni, Museu de la Vida Rural (MVR), veritat, singularitat, epistemologies feministes, sabers situats, injustícia epistèmica.

Abstract

Faced with the challenge of giving philosophical dignity to the experiences and knowledge of the traditional rural societies that *Museu de la Vida Rural* (MVR) hosts and vindicates, this work proposes a resignification of the status of truth of the figure of the witness. This resignification makes evident, makes effective and asserts the singular dimension of the truth that is given in the heart of the witness. As can be seen through the heritage and exhibitions of MVR, this entails onto-ethical-epistemological implications that enable the emergence of new political subjects and certain neglected knowledge.

Key words

Witness, *Museu de la Vida Rural* (MVR), truth, singularity, feminist epistemologies, situated knowledge, epistemic injustice.

1. Capítol metodològic

1.1. Pregunta i problema filosòfic

Aquest treball parteix del que semblaria un auge de la figura del testimoni, en el marc de noves formes discursives de representació del passat, que la filosofia i el pensament contemporani no han pas ignorat.[1] Aquest auge es fa palès en vàries institucions destinades a la memòria, com és el cas del Museu de la Vida Rural (MVR), amb el qual s'ha establert la col·laboració que conforma aquest Treball de Final de Grau en la modalitat d'Aprenentatge i Servei (ApS). Des del MVR se sosté que els testimonis del món rural tradicional, tot i haver estat ignorats i menystinguts, són subjectes de coneixement rellevants perquè fan emergir experiències i, sobretot, sabers estretament vinculats a formes de vida més sostenibles.

Davant el repte de dotar de dignitat filosòfica a les experiències i sabers del món rural tradicional, s'ha considerat pertinent i necessària una fonamentació de la figura del testimoni, gairebé de caràcter propedèutic, que més enllà d'aquest treball permetria endinsar-se acuradament als sabers del món rural tradicional, dels quals els mateixos testimonis són portadors. És per això que aquesta recerca pretén donar resposta a la següent pregunta, que atén, en primer lloc, a la figura del testimoni, en clau abstracta: *Quin és l'estatut de veritat de la figura del testimoni com a subjecte de memòria?*

El problema filosòfic latent en la pregunta plantejada té a veure amb els límits de la representació; més concretament, amb la relació entre les paraules i les coses, i amb com aquesta relació afecta l'estatut de la veritat. Tot plegat porta a qüestionar-se, precisament, en quines circumstàncies i fins a quin punt la figura del testimoni pot servir a la veritat històrica, i quina pot ser l'aportació del testimoni més ençà de la representació fàctica pròpiament historiogràfica. Aquesta darrera qüestió és la que concerneix al MVR com a institució que acull, escolta, reivindica i difon les experiències i els sabers dels testimonis del món rural tradicional, per tal de reflexionar entorn la transformació sostenible de la societat contemporània. La pregunta de recerca, doncs, després d'un recorregut estrictament filosòfic, permet aterrar la fonamentació feta al MVR i als testimonis del món rural tradicional.

[1] Alguns exemples d'articles i jornades sobre la figura del testimoni impartides en el context català i en els darrers anys són: Birulés, Fina. 2016. "Notes sobre l'experiència contemporània del temps." *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 2016, vol. XXVII, p. 29-39*; Birulés, Fina. 2018. "Memòria, responsabilitat i transmissió." Enregistrat del 2 de febrer al 9 de març del 2017 a l'Institut d'Humanitats de Barcelona; Marín-Domìne, Marta. 2021. "Primo Levi i el testimoni, avui." Enregistrat el 13 de desembre del 2021 al CCCB, Barcelona; CCCB. 2005. "El llarg silenci. Reflexions sobre les fonts de la memòria col·lectiva" *Debats,* 11-12 de maig del 2005 al CCCB.

1.2. Hipòtesi

En relació amb la pregunta de recerca, diria que en virtut de l'experiència singular que el testimoni procura anunciar, es fa evident i es fa efectiva una veritat altra que no és la veritat per correspondència pròpia de la historiografia. La consideració de l'experiència singular del testimoni, com a portador d'una veritat singular, podria resignificar la condició del testimoni, que deixaria de ser una prova documental que serveix a la historiografia per passar a ser un subjecte encarnat que pateix la història. Així, doncs, s'abandonaria la remissió a la dimensió universal/particular, en què està en joc "la veritat" d'un passat, per a parar atenció a la condició ontològicament i epistèmicament singular del testimoni com a subjecte de memòria.

Aquesta resignificació, en el context del Museu de la Vida Rural, en tant que institució destinada a la memòria i a la reflexió entorn la transformació sostenible, tindria una rellevància considerable. L'acollida i la promoció de testimonis del món rural que es disposessin a narrar la seva experiència singular desinstituiria el museu mateix, alhora que, potser, possibilitaria l'emergència de nous subjectes polítics i de certs sabers del món rural tradicional —considerats necessaris, pel MVR, per a habitar un món present més sostenible—, que per un seguit de prejudicis epistèmics i per la seva dimensió material-corporal semblen haver estat ignorats i menystinguts.

1.3. Antecedents

Convé pensar la pregunta de recerca plantejada des de la relació problemàtica entre les paraules i les coses —sense deixar de banda les implicacions que aquesta té en l'estatut de la veritat—, que tant Friedrich Nietzsche i Søren Kierkegaard van treballar.[2] Ambdós autors participen, des de perspectives diferents, a la crisi de la representació iniciada a mitjans del segle XIX, que anunciaria el trencament de l'aliança entre la paraula i el món (Steiner 1989, 118).

Per una banda, destacaria l'aportació de Nietzsche a *Veritat i mentida en sentit extramoral,* obra en què nega la veritat com a absoluta, exposant en quin sentit és constituida socialment. O sigui, assenyala la contingència de la veritat:

[2] Per descomptat, també Michel Foucault a *Les mots et les choses*. L'autor s'endinsa en la manera com el saber s'ha conformat al llarg de la història, tot considerant les relacions que s'estableixen entre els diversos coneixements del pensament occidental. Duent a terme l'anomenada *arqueologia del saber*, se centra en l'anàlisi de l'estructura dels enunciats que configuren les ciències o els discursos —que Foucault anomenarà *episteme*—; estructura que, al seu torn, determina els límits del pensament d'una lloc i període concret (Stanford, 2022). Per això, planteja que les les *episteme* són canviants, discontinues al llarg de la història, i, per tant, contingents.

> "¿Què és, doncs, la veritat? És un exèrcit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en resum, una suma de relacions humanes que foren augmentades, transmeses, adornades, de forma poètica i retòrica, i que, després d'un llarg ús, a un poble li semblen estables, canòniques i vinculants: les veritats són il·lusions que s'ha oblidat que ho són [...]" (Nietzsche 2011, 6).

D'aquí ve la subsumpció de la multiplicitat de la realitat pels conceptes, perquè "Cada concepte sorgeix per igualació d'allò que és desigual" (*ibidem*, 6). Nietzsche, doncs, deixa en evidència tota representació que essent llenguatge concep la veritat com una constitució externa i no pas humana. La suposada veritat que representa la "cosa en si" és constitutivament —i, per tant, sempre— errònia: "Què són, al capdavall, les veritats de l'home? –Són els errors irrefutables de l'home" (Nietzsche 1984, 242), sentenciaria, Nietzsche, més endavant.

En el cas de Søren Kierkegaard, o, més ben dit, de Johannes de Silentio, a *Temor i Tremolor* no s'hi troba un qüestionament de la naturalesa de la veritat sinó la denuncia de la insuficiència del llenguatge per a dir l'experiència singular. Concretament, l'obra apunta a la veritat radicalment singular que constitueix l'experiència de la fe, a partir de la crida que rep Abraham de Déu, manant-li sacrificar al seu fill Isaac. Es tracta d'una experiència d'angoixa, perquè la fe d'Abraham el porta a obeir un manament que va en contra de la seva raó. La fe, doncs, implica una *suspensió teleològica de l'ètic*, i, davant d'això, Abraham no pot parlar. L'experiència singular de la fe és incommensurable perquè la singularitat és un excés impossible d'assumir pel llenguatge, per la raó, i per l'ètica. Per això, l'únic que dona compte d'aquesta experiència incommensurable de la fe, és el secret i la paradoxa: "Ell [Abraham] actua per la força de l'absurd; car això és justament l'absurd: que ell, com a individu singular, sigui més elevat que el general." (Kierkegaard 2012, 144). D'aquesta manera, Silentio deslocalitza aquell sentit unívoc que es concebia com a capaç d'assegurar vertaderament —i amb certesa— la representació del món amb el llenguatge, situant el sentit en l'experiència singular, que és resistent a la lògica del llenguatge —és a dir, a la lògica universal/particular.[3] Així, doncs, es reivindica una dimensió que posa dificultats a l'encaix entre pensament i experiència.

[3] Lectura extreta de "Saberes Situados" (Saez 2018, 95).

1.4. Marc teòric

La figura del testimoni i la veritat

En aquest primer apartat s'articula un recorregut orientat per la següent pregunta: *En quines circumstàncies la figura del testimoni pot servir a la veritat històrica?*

D'entrada, de manera preliminar i, per tant, limitada, a) s'introdueix la figura del testimoni en el context contemporani, a partir de Annette Wieviorka amb *L'ère du témoin* (2006); de Beatriz Sarlo i l'obra *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión.* (2005); i a partir de les aportacions de Fina Birulés amb "Notes sobre l'experiència contemporània del temps" (2016). Amb François Hartog i *Regímenes de Historicidad* (2007), juntament amb Paul Ricoeur i *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000), es fonamentaran més sòlidament les qüestions encetades per les autores mencionades. Tot plegat serveix per a identificar a quina mena de veritat remet el testimoni, en el marc de la la historiografia. En aquest punt, considerant la figura del testimoni amb Giorgio Agamben i el tercer volum d'*Homo sacer* anomenat *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* (1998), i també l'assaig que porta per nom *Cuando la casa se quema. Desde el dialecto del pensamiento* (2022), 3) s'identifiquen els llocs propis i impropis, la condició i els límits de la figura del testimoni, amb relació al seu estatut de veritat[4].

Implicacions de la resignificació de la veritat en la figura del testimoni

En aquest segon apartat s'articula un recorregut orientat per la següent pregunta: *Quina pot ser l'aportació del testimoni, més ençà de la representació fàctica pròpiament historiogràfica?*

Per abordar-la 1) es du a terme una resignificació de la veritat a la qual remet la figura del testimoni, per tal d'identificar una veritat que li és més constitutiva que la veritat històrica. Prenent *Temor i Tremolor* (1843) de Søren Kierkegaard com a antecedent i punt de partida, es proposa resignificar la veritat del testimoni com a veritat singular. Tot seguit, 2) s'exposen les implicacions onto-ètiques-epistemològiques que suposa aquesta resignificació —amb l'orientació de les epistemologies feministes i dels sabers situats—, a partir de Donna Haraway i *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* (1991), i l'article "Saberes situados" (2018) de Begonya Saez. Finalment, 3) se situa la resignificació feta tot

[4] Hi hauria l'opció, que queda descartada per motius de coherència expositiva i argumentativa, de fer una genealogia del concepte de testimoni, des de la seva vessant religiosa, jurídica, i històrica/filosòfica, que permetria aprofundir més exhaustivament en certs aspectes de la figura del testimoni que en el present treball només s'insinuen.

analitzant el paper que té la figura del testimoni en el Museu de la Vida Rural i la rellevància que hi té la consideració de la dimensió singular dels testimonis que s'exposen a la col·lecció permanent —des d'audiovisuals fins a objectes quotidians. Aquesta anàlisi situada posa en relleu el propi MVR com a *museu altre* que és. Es recolza tota l'anàlisi amb l'article de Françoise Vergès anomenat "A museum without objects" (2014). Finalment, també es fa una lectura del paper de la figura del testimoni en el procés de recerca de l'exposició "Tros de Dona" (2023), relacionant-lo amb la resignificació de la figura del testimoni feta i les seves implicacions onto-ètiques-epistemològiques.

Els testimonis del món rural tradicional

Afinant la recerca, i començant a encetar una qüestió que obra camí cap a una futura investigació —*la qüestió sobre l'estatut dels sabers del món rural tradicional*—, aquest darrer apartat porta a fer valer més incisivament la resignificació feta, situant-la als testimonis del món rural tradicional i cap als seus sabers. Si bé el recorregut va a parar a la condició singular de la figura del testimoni, que posa en relleu al resignificació de la seva veritat, es fa marrada acollint, en consonància amb la línia política del MVR, 1) l'epistemicidi del món rural tradicional, i 2) les injustícies testimonials i hermenèutiques que afecten els testimonis d'aquest epistemicidi. Pel primer punt hi resulta imprescindible l'obra de Marc Badal *Vidas a la intemperie. Nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino* (2017), i *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnolófilo* (2021), d'Adrián Almazán; pel segon punt, *Epistemic Injustice* (2007) de Miranda Fricker. D'aquesta manera, es posen en relleu les problemàtiques epistèmiques, de caire social-polític, latents al context rural.

Finalment, havent introduït un seguit de causes relacionades amb la desconsideració epistèmica del món rural tradicional, es proposa l'elaboració d'una *epistemologia rural/de no-res*[5]. Es tractaria d'un dispositiu de reflexió i crítica per a evidenciar la dimensió radicalment singular dels seus sabers, que no rauen ni operen en el discurs sinó en el cos. Aquesta sembla ser la causa principal de la invalidació dels sabers del món rural tradicional.

[5] Com a resultat de la col·laboració amb el Museu de la Vida Rural, s'annexa l'esbós d'una *epistemologia rural/de no-res*, a partir de testimonis de l'epistemicidi del món rural tradicional. Aquesta epistemologia obra camí cap a una futura investigació sobre l'estatut dels sabers del món rural tradicional. L'expressió que li dona títol és manllevada del concepte '*objets de rien*', que apareix a l'article "A museum without objects" (2014) de Françoise Vergès. Vegeu el tercer capítol [3.3. El Museu de la Vida Rural com a *museu altre*].

1.5. Contribució al context filosòfic contemporani i al Museu de la Vida Rural

En primer lloc, convé destacar que el treball parteix del rebuig de la visió metafísica de la filosofia tradicional occidental. Intenta dislocar la representació de l'ésser des del principi d'identitat, des de la discrepància cap a una representació universal de la història i reivindicant la figura del testimoni com aquella que s'esmuny de la veritat per correspondència i que fa evident, fa efectiva i fa valer la dimensió singular de la veritat, tot tensant els principis del Logos clàssic.

En segon lloc, amb relació a la col·laboració feta al MVR en el marc de l'Aprenentatge i Servei (ApS), part del treball contribueix a la filosofia aplicada i als anomenats *museum studies*, ja que la resignificació que conforma el nucli del treball permetria obrir les portes a subjectes de coneixement no legitimats, possibilitant una participació activa de nous subjectes polítics i desinstituint, d'aquesta manera, els propi museu, tal com es posa en relleu amb l'anàlisi del procés de recerca de l'exposició "Tros de dona" (2023) del MVR. Alhora, en consonància amb les reflexions emergents sobre el món rural i les possibilitats de transformació sostenible de les noves ruralitats, els sabers d'aquests testimonis, tan ignorats i menystinguts, així com la rememoració de formes de vida més sostenibles que poden presentar, els posiciona, un cop reconsiderats, com a subjectes de coneixement rellevants i necessaris en el context actual de crisi ecosocial.

Finalment, l'elaboració d'un dispositiu escrit i audiovisual, annexat al present treball, com a resultat de la col·laboració amb el MVR, que porta per nom *epistemologia rural/de no-res*, pretén obrir una via d'investigació per tal de reconsiderar els sabers dels testimonis del món rural tradicional, intentant atorgar-los dignitat filosòfica. Aquesta epistemologia acabaria de possibilitar la justícia epistèmica d'aquests sabers, als quals els hi ha estat negada la seva dimensió epistèmica, segurament pel vessant material-corporal que en gran part els constitueix. El reconeixement de tota una dimensió epistèmica del món rural tradicional que s'esmuny de la discursivitat, ajudaria a relativitzar l'autoreferencialitat del saber que s'ha sostingut des de les institucions que els representen i els transmeten. I encara més, el reconeixement d'aquesta dimensió epistèmica podria comportar no només la seva acollida en el museu —incloent la reflexió filosòfica que els valida més enllà de simples pràctiques tradicionals— sinó que, com a agent cultural que és, també podria promoure la difusió de projectes pel seu reconeixement social-cultural i la creació de processos d'ensenyament-aprenentatge centrats en aquests sabers situats.

2. La figura del testimoni i la veritat

Cree en las palabras a pesar de la fragilidad de ellas

GIORGIO AGAMBEN

2.1. L'actualitat de la figura del testimoni

Des de les darreries del segle passat, vàries veus han assenyalat un auge de les formes discursives contemporànies de memòria, entre les quals la figura del testimoni i la seva condició subjectiva hi tenen un paper predominant. Destaca Annette Wieviorka amb *L'ère du témoin* (2006), assenyalant que el procés d'Eichmann va produir un gir en la memòria del genocidi jueu, possibilitant l'emergència del rol social dels testimonis dels camps en la reconstrucció de la història des de la perspectiva de les víctimes. Partint d'aquí, l'autora articula l'anàlisi d'una època memorialística en què la figura del testimoni ha despuntat tant que, segons Wieviorka, convé parlar de l'era del testimoni (cf. Wieviorka 2006, 96).

En aquesta línia, Beatriz Sarlo, a *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión* (2005), en referència als processos de revisionisme històric argentí duts a terme entre les dècads de 1960 i 1970, encunya el nom de *gir subjectiu* per a referir-se a aquest auge de la figura del testimoni, que va emergir al costat de l'expansió de la 'història oral' i la 'micro-història'. Segons l'autora, aquest *gir subjectiu* ha restituït «la confianza a esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política), para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada» (Sarlo 2005, 22). De manera similar, valent-se de l'expressió de Sarlo, Fina Birulés[6] també vincula el *gir subjectiu* al sorgiment de noves formes d'historiografia com la 'història oral', que són posteriors a la Segona Guerra Mundial i prosperen a la segona meitat del segle XX. L'autora assenyala la sorpresa «davant d'una certa rehabilitació del jo i aparentment del seu privilegi epistemològic [...] [c]om si el lloc del sentit de les accions radiqués en les vivències del subjecte i, per tant, n'hi hagués prou a fer-les aflorar per accedir a vies inèdites i segures de coneixement» (Birulés 2016, 36).

Allò que convé remarcar dels tres plantejaments breument introduïts és que identifiquen i contextualitzen l'auge de la figura del testimoni, tot apuntant-ne les causes. Però, especialment, són rellevants perquè, tal com s'exposa a continuació, suggereixen un seguit de

[6] Vegeu "Notes sobre l'experiència contemporània del temps" (Birulés, 2016). L'autora desenvolupa el plantejament que enceta a l'article citat en els seminaris promoguts per l'Institut d'Humanitats de Barcelona, juntament amb el CCCB (Birulés, 2017), i La Virreina. Centre de la imatge (Birulés, 2018).

crítiques que tenen a veure amb l'estatut de veritat del testimoni i la relació d'aquest amb el treball historiogràfic.

Sense menystenir la figura del testimoni com a instrument jurídic, com a modalitat d'escriptura o com a font històrica, Beatriz Sarlo posa en dubte, de manera reiterada, l'ús del testimoni com a font de memòria epistèmicament privilegiada, i les condicions culturals i polítiques que el tornen creíble (Sarlo 2005, 25). Al capdavall, l'autora pretén analitzar i discutir «la transformación del testimonio en un ícono de la Verdad o en el recurso más importante para la reconstrucción del pasado» (ibídem, 23) —recurs que Sarlo considera que ha estat legitimat per la disciplina acadèmica i que, en l'esfera pública, s'executa quasi exclusivament en operacions de memòria (ibídem, 12). Discuteix, doncs, la primera persona com a forma privilegiada de reconstrucció del passat, entenent aquesta reconstrucció com a representació compromesa amb la historiografia i, per tant, amb el seu mètode i la veritat històrica[7].

Al seu torn, Birulés assenyala l'ús de la figura del testimoni per part de les historiografies compromeses amb els grups de baixa representació, que en virtut del constructivisme social i l'alliberació política i epistemològica que ha aportat, per l'autora han pressuposat, en alguns casos, una certa assimilació entre l'experiència subjectiva i la vivència, com si la vivència de la primera persona del singular fos una prova epistèmicament privilegiada per la representació historiogràfica (Birulés 2016, 36). A més, relaciona aquesta emergència de la figura del testimoni amb la hipòtesi del final del règim modern d'historicitat de François Hartog (2007), i la diagnosi d'un nou règim d'historicitat —i, per tant, d'una nova experiència del temps— que giraria al voltant del que Hartog anomena 'presentisme':

> Fa referència a «la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo, casi inmóvil, que intenta producir por sí mismo su propio tiempo histórico. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo. [...] Este momento y esta experiencia contemporánea del tiempo constituyen lo que yo designo con el nombre de "presentismo"» (Hartog 2007, 40).

Respecte a això, Birulés asocia la figura del testimoni amb el que s'ha anomenat *història del present*: «una història feta de l'experiència de testimonis que avui circula a través dels moderns mitjans de comunicació i que apareix com la història vertadera de l'època i com a

[7] Vegeu (Sarlo 2005, 14-16). En tot cas, l'autora no ignora les crítiques a les idees de 'veritat' i 'fets històrics', tal com explicita en aquestes pàgines; més endavant, ho fa de la mà de Walter Benjamin (ibídem, 34-35).

“valor de canvi”, escapant sovint de la mà dels historiadors» (ibídem, 37). Afegeix que a diferència del règim d’historicitat modern, l’historiador/a —o qui n’ocupa el lloc—, en virtut de la memòria personal dels fets que tracta de reconstruir, esdevé subjecte i objecte del “treball històriogràfic”.

Precisament, arran del *gir subjectiu* i del desplaçament de l’historiador, aquest “treball historiogràfic” semblaria que té poc a veure amb la historiografia pròpia del règim d’historicitat modern[8]. Aquesta sospita consona amb la pregunta sobre l’estatut de la historiografia que Hartog planteja un cop introduïda la diagnosi mencionada: ¿en què s’ha convertit el lloc i la funció de l’historiador «[en] un mundo “presentista”, donde el presente habría pasado a ser probablemente la categoría más englobante y explicativa, y al mismo tiempo en que la memoria se ha impuesto desde hace un cuarto de siglo como una palabra de época: haciendo época?» (Hartog 2007, 14). Tal com assenyala Hartog mateix, la historiografia pròpia del règim d’historicitat modern, en tant que història científica compromesa amb una recerca de la veritat del passat, desconfiava de la memòria i establia «un corte neto entre el pasado y el presente [...]. La historia debía comenzar ahí donde la memoria se detenía: en los archivos escritos» (ibídem, 149). Segons aquesta concepció, la incorporació de la veu del testimoni a la historiografia només era possible «a condición de hablar de “fuentes orales”» (Hartog 2011, 202). No obstant això, a partir del *gir subjectiu* emergeixen noves formes d’historiografia que se serveixen de la figura del testimoni, desafiant així «tots els conceptes temporals sobre els quals s’havia constituït la història com a disciplina i, en obviar la importància de la distància temporal, ens col·loca davant l’estranya mescla d’història i memòria característica de les nostres societats occidentals»[9] (Birulés 2016, 37).

Amb tot plegat, es pot entreveure una mancança amb relació a la veracitat i la veritat que li és constitutiva a la figura del testimoni per tal de representar de manera plena el passat. Semblaria que el testimoni, per si mateix, com a subjecte i objecte de representació del passat, no pot garantir la veritat històrica amb la qual el treball historiogràfic està compromès. L’exercici de memòria, o la mena d’historiografies que s’hi mesclen, cauen en error si

[8] En paraules de Hartog, correspondria a aquella historiografia que concebia l’historiador com a «mediador erudito entre pasado y presente, alrededor de este objeto privilegiado [la història], si no único, de la nación o del Estado.» (Hartog 2007, 14).

[9] Tot i que per l’extensió del present treball no es du a terme, en aquest punt es podria encetar la polèmica discussió entorn la dicotomia *història/memòria*. Vegeu: Pierre Nora, *Les lieux de memoire* (1984); François Hartog, *Régimes d'historicité* (2001).

pretenen concebre el testimoni com a "ícona de la Veritat", i el seu llegat com "la història vertadera de l'època"[10].

Tanmateix, tal com reivindiquen certs pensadors com Paul Ricoeur, la figura del testimoni encara hi té lloc en la historiografia, però a condició de subordinar l'experiència singular del testimoni a l'així anomenada veritat històrica. A *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) sosté que el testimoni constitueix la transició fonamental entre la memòria i la història (Ricoeur 2004, 21):

> Testimony takes us with one bound to the formal conditions of the "tilings of the past" (*praeterita*), the conditions of possibility of the actual process of the historiographical operation. With testimony opens an epistemological process that departs from declared memory, passes through the archive and documents, and finds its fulfillment in documentary proof. (ibídem, 161).

Per l'autor, la memòria és la matriu de la història, en la mesura que possibilita, essent facultat i exercici, la relació representativa del passat en el present (ibídem, 87). D'aquesta manera, concep la memòria com a precondició pel treball historiogràfic. Així, no menysté la memòria com a simple objecte de la història —desconsiderant la seva condició de matriu—, ni privilegia l'exercici de memòria per tal de curt-circuitar el treball historiogràfic (ibídem, 87). Al seu torn, la història és, per Ricoeur, el procés d'escriptura que recorre la recerca arxivística, l'explicació, fins la representació: «Writing, in effect, is the threshold of language that historical knowing has already crossed, in distancing itself from memory to undertake die threefold adventure of archival research, explanation, and representation. History is writing from one end to another» (ibídem, 138).

En conjunt, és clar que la noció de testimoni que sosté és la del testimoni com a prova documental —*documentary proof*—, com a font històrica o com a registre. Fent valer la noció que empra Ricoeur, el testimoni és aquell qui, més que testimoniar, testifica [*attester*]. Cenyint-nos més estretament al procés epistemològic que menciona Ricoeur, el testimoni pren valor per la història quan deixa el seu estatut de memòria declarada i, a través de l'arxiu i els documents, pren l'estatut de prova documental. Per això, subordina la figura del

[10] Paral·lelament a la figura del testimoni, també convé problematitzar la concepció de l'arxiu, i la monumentalització del patrimoni com a llocs de veritat. Així ho fa Françoise Vergés a "Museum Without Objects" (2014), assenyalant que la història dels vençuts i dels oprimits ha estat, rarament, encarnada en objectes: "The bequeath words rather than palaces, hope rather than private property, words, texts and music rather than monuments" (Vergès 2014, 28-29). Més endavant es recuperarà i s'exposarà, pertinentent, l'argumentació del text.

testimoni al treball historiogràfic i, per tant, a la veritat històrica. Ricoeur garanteix que la figura del testimoni pugui contribuir a la historiografia, en efecte, a través de subordinar-lo al seu mètode. És en aquestes circumstàncies, doncs, que la figura del testimoni, com aquell que testifica, pot servir a la veritat històrica i, en conseqüència, a la històriografia.

En tot cas, sigui concebent la figura del testimoni, per una banda, com a "icona de Veritat", i, per tant, com a portador de "la història vertadera de l'època", o, per altra banda, com a prova documental, subordinant-lo al treball historiogràfic, es remet a la veritat històrica i, per tant, a uns fets passats que s'haurien de correspondre amb la representació que en fa qui testifica. En ambdós casos, doncs, hi opera una lògica dels fets: el testimoni —en tant que figura i testimoniatge— esdevé vertader si es correspon als fets passats que concerneixen allò que tracta de narrar; fals si, per contra, no s'hi corresponen. És en aquest punt que el mètode historiogràfic disputaria la veritat als testimonis que, per ells mateixos, es presentessin com a vertaders perquè el testimoni, per ell mateix, estaria mancat per representar amb correspondència uns fets passats i, d'aquesta manera, servir la veritat històrica.

Per això, és pertinent formular les següents preguntes: ¿De quina veritat és portador el testimoni?[11] Hi ha alguna mena de veritat que li sigui més constitutiva i que faci valer la seva experiència *per se*?

2.2. La condició de la figura del testimoni

Semblaria que la lògica dels fets correspon a la mateixa lògica que opera en el processos jurídics en què té lloc la figura del testimoni. És prou il·lustratiu un dels principi del dret romà postclàssic, *unus testis nullus testis* [un sol testimoni, testimoni nul][12], que ja indica, en certa manera, aquesta remissió a uns fets dels quals es dona testimoni i, per tant, es testifica: si el testimoni esdevé nul és perquè essent un de sol no pot garantir amb certesa la correspondència d'allò que diu amb allò que va ocórrer realment —"de veritat", es podria afegir. En conseqüència, mostra que el testimoni és en falta, constitutivament, per garantir un testimoniatge "vertader", si no és que allò que anuncia es contrasta.

Giorgio Agamben, al tercer volum d'*Homo sacer* anomenat *Lo que queda de Auschwitz: El archivo y el testigo* (1998), articula una anàlisi fenomenològica de la figura del testimoni per a tractar el significat ètic i polític del genocidi jueu, tot abordant el que anomena l'aporia d'Auschwitz i del coneixement històric: "la no coincidencia entre hechos y verdad, entre

[11] Es tracta d'una glossa de la pregunta formulada per Fina Birulés a l'article ja citat (ibídem, 37).
[12] Vegeu *'unus testis nullus testis'* a *Diccionario Panhispánico del español jurídico* (DPEJ, 2023).

explicación y comprensión" (Agamben 2005, 9)[13]. A l'inici del treball, assenyala la distinció llatina entre *testis* i *superstes* per referir-se al testimoni:

> La primera, *testis*[14], de la cual deriva nuestro término "testigo", significa etimológicamente aquel que se sitúa como tercero (*terstis*) en un proceso o un litigio entre dos contendientes. La segunda, *superstes*, hace referencia al que ha vivido una determinada realidad, ha pasado hasta el final por un acontecimiento y está, pues, en condiciones de ofrecer un testimonio sobre él (Agamben 2005, 15).

A diferència del testimoni jurídic —altre cop, aquell qui testifica— que es correspondria al *testis*, el testimoni com a supervivent no es disposa a donar compte d'uns fets de cara a un procés, "no es lo suficientemente neutral para ello, no es un *terstis*", diu, Agamben, en referència a Primo Levi, que cita tot seguit: "Yo no aparezco jamás como juez"; "yo no poseo la autoridad de conceder el perdón… Carezco de autoridad" (cf. ibídem, 15). Com a categoria jurídica, el testimoni se cenyeix a la lògica dels fets: "El testigo testimonia de ordinario a favor de la verdad y de la justicia, que son las que prestan a sus palabras consistencia y plenitud." (ibídem, 34). Tanmateix, Agamben afegeix el següent:

> Lo decisivo es [...] que el derecho no albergue la pretensión de agotar el problema. La verdad tiene una consistencia no jurídica, en virtud de la cual la *questio facti* no puede ser confundida con la *questio iuris*. Esto es, precisamente, lo que concierne al superviviente: todo aquello que lleva a una acción humana más allá del derecho, todo aquello que la sustrae radicalmente al proceso. "Cualquiera de nosotros puede ser procesado, condenado y ajusticiado sin ni siquiera saber por qué". (ibídem, 16)

En consonància amb l'equívoc que assenyala Agamben sobre la tàcita confusió de categories ètiques i categories polítiques (ibídem, 16), semblaria que la figura del testimoni ha estat assimilada pel dret i que, en paral·lel amb la concepció de l'ètica com a responsabilitat infinitament més gran del que mai es podrà arribar a assumir —terreny que ha anat guanyant a la responsabilitat d'arrel jurídica—(ibídem, 20), la figura del testimoni, en tant que supervivent, deixaria al descobert la seva condició inasumible. Així, doncs, el

[13] Tanmateix, Agamben no se centra en les implicacions epistemològiques d'aquesta no coincidència, sinó que, en darrer terme, pretén orientar l'articulació d'una nova ètica després d'Auschwitz —lloc paradigmàtic de la dominació biopolítica en què allò humà és reduït de manera evident a *nua vida*. Si l'obra resulta pertinent pel present treball és, precisament, perquè la tasca ètica es duu a terme a partir de l'intent d'identificar el lloc i el subjecte del testimoniatge (*ibídem*, 10).

[14] 'home o dona que testifica' (DECLC, 1991).

testimoni-supervivent està més ençà de testimoniar a favor de la veritat i la justícia ordinaria. En tot cas, aquest caràcter inassumible deixa entreveure que hi ha alguna cosa en la seva condició que fa que sigui una figura mancada per comunicar plenament allò viscut. Per Agamben, tot testimoniatge conté una llacuna que posa en dubte el propi sentit del testimoniatge i, per això mateix, la identitat i la credibilitat dels testimonis (ibídem, 33). Afegeix que "el testimonio vale en lo esencial por lo que falta en él; contiene, en su centro mismo, algo que es intestimoniable, que destruye la autoridad de los supervivientes." (ibídem, 34).

Convé destacar que Agamben emprèn l'intent d'identificar el lloc i el subjecte del testimoniatge des de dues perspectives: 1) des del context dels *camps*; 2) des d'una ontologia d'allò humà. En primer lloc, se centra en l'anomenat *Muselmann*, terme emprat als camps per a designar aquells enfonsats. Diu, citant a Primo Levi, "ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, no hombres que marchan y penan en silencio, apagado en ellos el brillo divino, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente" (cf. ibídem, 44). Per Agamben, es tracta de la figura-llindar entre allò humà i allò inhumà en la qual es correspon absolutament la impossibilitat del testimoni amb la impossibilitat del llenguatge. Es tracta del testimoni integral —el testimoni vertader—, que, per contra, no pot donar testimoni d'allò que ha experimentat, a diferència dels testimonis que, com Levi, testimonien per ells, per delegació: "quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto para contarlo, o ha vuelto mudo; son los "musulmanes", los hundidos, los testigos integrales [...] Nosotros hablamos por ellos, por delegación." (ibídem, 33). Aquesta és l'aporia del testimoni: semblaria que el vertader subjecte del testimoniatge dels camps és el *Muselmann*, però pel procés de desubjectivació al qual ha estat sotmès no pot parlar per comunicar l'experiència viscuda[15]; i, pel que fa als testimonis com Levi, "algo se subjetiva y habla sin tener —en propio— nada que decir ("cuento cosas… que no he experimentado en mi propia persona")"[16]. (Agamben 2005, 127)

En aquest punt, Agamben deixa d'entendre la figura del testimoni i del *Muselmann* com a figures històriques particulars, i les concep com a figures dialèctiques que li permeten articular una ontologia del testimoni. Sosté que l'aporia exposada mostra l'íntima estructura dual de la figura del testimoni; en certa manera, la figura del testimoni i del *Muselmann* operen en l'estructura de la subjectivitat del testimoni. En paraules d'Agamben, "el sujeto del

[15] Vegeu (Castro 2008, 82).

[16] Es tracta de la paradoxa de Levi —'el Muselmann és el testimoni integral'—que, com aclareix Agamben, implica dues proposicions contradictòries: "1) el musulmán es el no-hombre, aquel que en ningún caso puede testimoniar"; 2) El que no puede testimoniar es el verdadero testigo, el testigo absoluto" (ibídem, 158).

testimonio [del testimoniatge] es aquel que testimonia de una desubjetivación, pero a condición de no olvidar que "testimoniar de una desubjetivación" sólo puede significar que no hay, en sentido propio, un sujeto del testimonio" (ibídem, 127). Això és així perquè, seguint els principis de la lingüística moderna, la llengua i el discurs en acte són dues realitats absolutament escindides. Tal com exposa Agamben, els anomenats *shifters* o indicadors de l'enunciació —*jo, tu, això, aquí, ara,* etc.— no es refereixen a res més que a l'apropiació de la llengua per part de l'individu per posar-la en funcionament: "En el presente absoluto de la instancia del discurso, subjetivación y desubjetivación coinciden de todo punto" (ibídem, 123). Per això, doncs, el testimoniatge "es un proceso o un campo de fuerzas recorrido sin cesar por corrientes de subjetivación y desubjetivación" (ibídem, 127). És en aquesta fractura on s'ubica la figura del testimoni, i des d'on experimenta la impotència de dir respecte de l'experiència viscuda, des d'on pateix la no coincidència entre el vivent i el parlant.

És per això que, amb tot aquest bagatge, a l'assaig *Cuando la casa se quema. Des de el dialecto del pensamiento,* Agamben enceta el capítol "Testimonio y verdad" formulant el següent:

> La verdad del testimonio no tiene que ver con su contenido semántico, no depende de lo que dice. Sin duda puede adoptar la forma de una proposición, pero a diferencia de cuanto sucede en el testimonio jurídico, lo que dice no puede ser sometido a verificación, no puede ser verdadero ni falso. [...] Testigo es aquel que habla únicamente en nombre de un no poder decir. Y esto no solo en el sentido de que atestigua por quien no pude hacerlo: por los muertos, por los animales, por las piedras, por la hierba, por los dementes. El silencio del cual atestigua su palabra es interno al propio testimonio. [...] Su testimonio es verdadero en la medida en que experimenta la imposibilidad de enunciar la verdad en una proposición. La verdad no puede tener la forma de una proposición verdadera: verdad es sólo aquello de lo cual se da testimonio (Agamben 2022, 42-43).

Altre cop, Agamben pren distància de les categories jurídiques i sosté, en coherència amb *Lo que queda de Auschwitz,* la noció de testimoni com a supervivent. Allò rellevant és que indica una altra forma de veritat que li és més constitutiva al testimoni, més ençà de la veritat que consisteix en la verificació de la correspondència entre les paraules i les coses. La veritat per correspondència no opera en el testimoni, perquè "lo que dice no puede ser sometido a verificación". Es tracta d'una veritat que la figura del testimoni ha experimentat o, més ben dit, ha testimoniat: "La verdad, de la cual el testigo atestigua, es, en cambio, la cosa en su ser nombrada por el nombre y el nombre en cuanto nombra a la cosa, o sea, la cosa en su

latencia" (ibídem, 46). En efecte, doncs, es tracta d'una veritat singular, en la mesura que, de manera escindida, es testimonia integralment una experiència i l'intent de comunicar-la de manera plena és, ja d'entrada, fracassat. Es tracta d'una veritat que no es pot enunciar de manera assertòria en una proposició, però, tanmateix, el testimoni no disposa de cap altre lloc per comunicar-la per tal de donar testimoni d'ella:

> El testigo atestigua la constitutiva incapacidad del lenguaje de enunciar de modo asertorio la verdad. Y sin embargo el testigo no dispone de otro sitio para la verdad, de otra posible vía de acceso que no sea el lenguaje. Cree en las palabras, a pesar de la fragilidad de ellas, sigue siendo hasta el final un filólogo, un amante de la palabra. Pero de la palabra no como aserción: como gesto. (ibídem, 52).

Amb l'acompanyament d'Agamben, es pot afirmar que el testimoni és constitutivament mancat per anunciar l'experiència de manera assertòria. En la mesura que el testimoniatge és discursiu, la veritat i el saber del qual el testimoni és portador no pot ser comunicat de manera plena. No obstant això, deixant de banda la possibilitat de subordinar el testimoni a la historiografia, convé explorar amb més profunditat la proposta d'una altra mena de veritat que li és més constitutiva, per tal de reconsiderar la propia figura del testimoni i, especialment, el seu estatut de veritat. En aquesta tasca, pertoquen les següents preguntes: ¿Com es pot concebre la figura del testimoni, més ençà de la representació fàctica? Quines implicacions tindria aquesta resignificació?

3. Resignificació de la veritat del testimoni

qui està en disposició de comprendre'l?

JOHANNES DE SILENTIO

3.1. L'emergència de la dimensió singular de la veritat

A *Temor i Tremolor,* Johannes de Silentio enceta l'obra, després d'un breu pròleg, amb un capítol titulat «Disposició»[17] [*Stemning*], que comença talment com un narració: «Hi havia una vegada un home que havia sentit de petit aquella bella narració[18] sobre com Déu va temptar Abraham i com aquest va superar la temptació, va mantenir la fe i, per segona vegada, va tenir un fill contra tot pronòstic» (Kierkegaard 2012, 17). Aquell home, ja de gran, admirat per la narració, només tenia un anhel, «haver estat testimoni d'aquell esdeveniment» (ibídem, 17). La narració dita, es presenta de quatre maneres diferents; encara més, «[...] de moltes maneres semblants va pensar aquell home del qual parlem sobre aquest esdeveniment» (ibídem, 22). L'esdeveniment es mostra, així, esmunyedís, irreductible a la representació del passat tal com va ser; es disposa sense una posició unívoca, vertadera.

Alhora, de Silentio disposa al lector, ja d'entrada, a un desplaçament del sentit unívoc, aquell capaç d'assegurar vertaderament i amb certesa la representació del món amb el llenguatge, que remet a la lògica universal/particular: el sentit s'ubica en l'experiència singular. El desplaçament del sentit unívoc cap al sentit que concerneix l'experiència singular, en el marc del testimoni, fa possible l'emergència d'una veritat i d'un saber que serien, en conseqüència, singulars. L'experiència de fe d'Abraham il·lustra la necessitat d'aquesta emergència: «[a]mb la seva obra, ell va transgredir l'ètic en la seva totalitat i es va remetre a un τέλος més elevat al defora de l'ètic, en relació al qual va suspendre aquest darrer» (ibídem, 75). D'aquí, la necessitat d'una nova categoria per a comprendre Abraham perquè «Abraham no pot parlar. Tan bon punt parlo, expresso el general, i, quan no ho faig, aleshores ningú no em pot entendre» (ibídem, 76). Qui podria entendre'l si hom sapigués que, per tal d'acomplir el manament de Déu, es disposa a sacrificar el seu fill Isaac?

Juntament amb les aportacions exposades de Giorgio Agamben, es podria afirmar que en el testimoni el silenci és condició de possiblitat de la seva veritat (existencial), així com ho és en Abraham; «[s]u testimonio es verdadero en la medida en que experimenta la imposibilidad de enunciar la verdad en una proposición» (Agamben 2022, 43). La categoria de la

[17] Vegeu (Sáez 2012, 17-22).
[18] Gn 22:2.

singularitat permet comprendre aquesta experiència vertadera que constitueix el testimoni, incapaç d'anunciar de manera assertòria allò viscut. Això comporta situar la veritat i el saber en l'àmbit de l'experiència i situar, doncs, la veritat i el saber en remissió a la singularitat. Una singularitat que com s'ha exposat amb Agamben i com bé mostra Abraham, és resistent al discurs. No obstant això, el testimoni «cree en las palabras, a pesar de la fragilidad de ellas» (ibídem, 52) i en l'intent fracassat d'anunciar assertòriament la seva experiència, la seva veritat i el seu saber singular, anuncia alguna cosa. Què anuncia el testimoni?

El testimoni com a supervivent —i no pas com a *testis*, o com a portador de "la història vertadera d'una època"— de cap manera testifica; representa, però no pas el passat tal com va ocórrer. La representació no es un simulacre, no és el reemplaçament de l'original, diu Jean-Luc Nancy a *La representación prohibida*; «[...] en realidad, no se refiere a una cosa: es la presentación de lo que no se resume en una presencia dada y acabada (o dada totalmente acabada)» (Nancy 2006, 30):

> El *re* de la palabra "representación" no es repetitivo sino intensivo (para ser más precisos, el valor inicialmente iterativo del prefijo *re* en las lenguas latinas, se transforma a menudo en valor intensivo o, como decimos, "frecuentativo"). La *repraesentatio* es una presentación subrayada (apoyada en su rasgo y/o en su dirección: destinada a una mirada determinada) [...]. La representación es una presencia presentada, expuesta o exhibida (ibídem, 36).

Per la seva condició, la representació que fa el testimoni en l'anunciació de l'experiència viscuda no és «la presencia pura y simple» (ibídem, 37), és la presentació d'una experiència. L'experiència, doncs, es disposa mitjançant la narració del testimoni, en certa manera, sempre frustrant i mancada. Cal concebre la figura del testimoni com un narrador encarnat, marcat per una experiència que intenta disposar a qui l'escolta i que anuncia una memòria que fa present. D'aquesta manera, la figura del testimoni, fa evident, fa efectiva i fa valer una altra veritat que no és la veritat per correspondència, i un saber que no se situa en l'objectivitat convencional. En aquest sentit, no tindrien res a veure, la veritat i el saber del testimoni —veritat i saber des d'on disposa l'experiència—, amb donar compte d'un passat tal com va ser; la història que explica no és el relat fixat per la historiografia, és pròpiament la història que ha patit. La història que narra el testimoni, així com la veritat i el saber de què disposa, concerneix el *pathos*.

Per això, la qüestió és ¿qui està en disposició de comprendre el testimoni?[19]

[19] Vegeu (Kierkegaard 2012, 22).

3.2. Implicacions onto-ètiques-epistemològiques de la resignificació

En el context de les epistemologies feministes i amb relació als així anomenats sabers situats, és possible afirmar que la resignificació de la veritat i el saber del testimoni té unes implicacions onto-ètiques-epistemològiques, és a dir, que afecten igualment el seu estatut ontològic, ètic i epistemològic.

La noció de sabers situats fou encunyada per Donna Haraway a *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza* (1991) [*Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (1991)], i ha permès resignificar l'epistemologia en clau feminista, tot reconsiderant la categoria d'objectivitat: «la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica. La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial promete una visión objetiva» (Haraway 1991, 326). La noció de sabers situats suposa l'encarnació del propi saber i, en conseqüència, també suposa reconèixer que el saber que interessa a les epsitemologies feministes es dona en l'experiència. El nucli de les aportacions de Begonya Sáez a «Saberes situados» (2018) qüestiona les condicions de possibilitat dels saber situat que, com a tal, per l'autora, partint del plantejament de Haraway, es tractaria d'un saber que se situa en la contradicció: «[e]l saber es situado, sobre todo, en la medida en que se sitúa en la contradicción, es decir, en la medida en que atiende al hecho de ser en falta o al hecho de que hay, como he mencionado más arriba —i tal com informa, en el present treball, l'obra d'Agamben i Søren Kierkegaard—, una falta en el saber que es constitutiva del mismo» (Sáez 2018, 97). Haraway apunta, en paraules de Sáez, «una cualidad crítica fundamental» en el *jo*, que considera «dividido y contradictorio» —que no és pas el *jo* de les polítiques i epistemologies identitaries, ni el *jo* del testimoni modest[20]: «[e]l yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia» (Haraway 1991, 331, citat per Sáez 2018, 98).

Tanmateix, tal com assenyala Sáez, el plantejament de Haraway remet a la parcialitat, i no pas a la singularitat, com a lloc on ubicar l'objectivitat del saber; així, continua participant de

[20] A *Modest Witness@Second_Millennium.Femaleman copyright _Meets_Oncomouse trademark* (1997): «This is the virtue that guarantees that the modest witness is the legitimate and authorized ventriloquist for the object world, adding nothing from his mere opinions, from his biasing embodiment. And so he is endowed with the remarkable power to establish the facts. He bears witness: he is objective; he guarantees the clarity and purity of objects. His subjectivity is his objectivity. His narratives have a magical power —they lose all trace of their history as stories, as products of partisan projects, as contestable representations, or as constructed documents in their potent capacity to define the facts. The narratives become clear mirrors, fully magical mirrors, without once appealing to the transcendental or the magical» (Haraway 1997, 24).

l'universal, respecte al qual s'oposa i es definieix, «y de ese modo, política y epistemología permanecen relativas al universal» (Sáez 2018, 99). Per això, Sáez sosté que Haraway «no radicaliza la cualidad crítica que atisba en el sujeto —la capacidad de interrogación del yo "dividido y contradictorio"— en tanto que condición política y epistemológica, porque no la considera una condición ontológica *sensu stricto*» (ibídem, 99).

Tenint en compte aquesta el·lipsi, que serà represa més endavant, convé recuperar la figura del testimoni i veure les rellevàncies i implicacions que la resignificació del testimoni pot tenir en el marc de les epistemologies feministes i els sabers situats.

Què implica, en primer lloc, considerar el jo "dividit i contradictori" que és el testimoni —sobretot en la mesura que s'ubica en la fractura entre el vivent i el parlant— com una figura encarnada i, per tant, ontològicament singular? En tant que encarnat, el testimoni té un cos, que pateix la història, i una veu, que la presenta. El testimoni presenta l'experiència. Allò que narra no és res més que la presentació d'un passat que ha patit, però de cap manera la presentació del passat tal qual va ocórrer. El subjecte del testimoni és dividit i contradictori, perquè es tracta d'un subjecte encarnat i, per tant, singular. En aquest sentit, el testimoni deixa de ser una prova documental, un registre o, hiperbòlicament, una font històrica amb potes, instrumentalitzada per la historiografia, per ser considerat un subjecte "dividit i contradictòri" que per damunt de tot té agencia [*agency*].

Quines implicacions ètico-polítiques té la consideració ontològica de la singularitat del testimoni? El testimoni deixa de ser una prova documental per esdevenir un agent responsable i capaç de donar compte de l'experiència que ha patit. En virtut de considerar la condició ontològicament singular del testimoni, no hi ha testimonis modestos, més privilegiats que d'altres, perquè la singularitat *per se* és aliena a les relacions jeràrquiques de poder: l'experiència singular val per cadascú, i per cap més val com val per cadascú (cfr. Sáez 2018, 101). El compromís amb la consideració de la singularitat del testimoni i la disposició a escoltar-ne les seves experiències semblaria que pot obrir les portes a l'emergència de nous subjectes polítics[21].

I quines implicacions espistemològiques comporta la resignificació? D'entrada, comporta la resignificació de la veritat i el saber de què disposa el testimoni, perquè en la mesura que se situen en l'experiència passen a concebre's com a singulars, i, per tant, deixen de remetre a

[21] Tal com es veurà al següent punt [3.3. El Museu de la Vida Rural com a museu altre], n'és un clar exemple l'emergència de nous subjecte polítics al Museu de la Vida Rural, en el marc del procés de configuració de l'exposció Tros de Dona (2023) dut a terme amb quaranta dones-testimonis del món rural.

la dimensió universal/particular. Això implica que la veritat i el saber singular del testimoni resisteixen al discurs perquè li són incommensurables.

Reprenent el qüestionament de la noció de sabers situats tal com és plantejada per Haraway, convé atendre els tres lloc —el subjecte, el cos i allò real— des dels quals Sáez proposa pensar el saber i, per extensió, la veritat en tant que experiència singular, per tal de revisar la noció de parcialitat i/o de particularitat que opera en la proposta de Haraway (Sáez 2018, 100); això permetrà acabar de definir les implicacions epistèmiques que té la resignificació del testimoni. Aquests tres llocs són els que li permeten intentar posar en relleu les condicions de possibilitat de l'objectivitat i dels sabers situats com a sabers discurssius que subscriuen l'economia del Logos del pensament clàssic (ibídem, 100). Sáez tempta la possibilitat de considerar la dimensió material dels sabers per via del cos —subjecte de/a allò real—, concebent així la materialitat com a condició de possibilitat dels sabers situats:

> En virtud de esa dimensión material que nombra lo real del cuerpo es que cabe afirmar que hay un límite para los saberes situados en tanto que saberes discursivos. No todo del cuerpo se puede decir. No todo del cuerpo dice. Dice ahí donde el significante —es decir, el discurso— deja de ser garantía de sentido. Dice, entonces, la imposibilidad constitutiva del decir, del discurso mismo. Y en esa imposibilidad radica la singularidad desde la que los feminismos contemporáneos tienen pendiente su reubicación y la articulación de sus saberes de acuerdo con una lógica otra del Logos clásico (Sáez 2018, 104).

Així, doncs, no és possible situar el saber en el discurs, almenys de manera plena, «pues algo de la experiencia que el sujeto hace *via* el cuerpo y de la que es cifra lo real es ajena al discurso y, en consecuencia, al saber» (ibídem, 105)[22]. En aquest sentit, la resignificació de la figura del testimoni encaixa en aquesta posició encarnada des de la qual seria subjecte de/a allò real. Quan el subjecte del testimoni —amb el benentès, com ja s'ha advertit amb Agamben, que no hi ha pròpiament un subjecte del testimoni— parla per anunciar la seva experiència —experiència d'allò real—, alguna cosa de la seva experiència singular, de la seva veritat i del seu saber, s'esmuny i no es deixa dir plenament. El testimoni no pot dir

[22] Que el saber estigui situat en l'experiència comporta una reconsideració de l'objectivitat per tal que esdevingués encarnada, acollint així la consideració de la dimensió material dels sabers situats. Tal com assenyala Saéz, això seria coherent amb el plantejament de Haraway: «Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados» (Haraway 1991, 324, citat per Sáez 2018, 97).

plenament allò que ha viscut. Per això té sentit que es tracti d'un jo "dividit i contradictori"; un jo que fa saltar guspires a la lògica dels fets, pròpia de la historiografia i del dret[23].

Considerar el testimoni tal com està essent resignificat comporta, necessariament, un desplaçament lògic que porta el discurs al límit: allò que anuncia el testimoni no es tracta ni del saber ni de la veritat d'un passat tal qual va ser, ni del saber ni de la veritat que pateix i que li és pròpia. Així, en referència a la singularitat, el testimoniatge suposa un excés per la historiografia, i una falta pel mateix subjecte del testimoni. Es tracta d'un saber situat, en tant que encarnat, "dividit i contradictori", que atén a la singularitat de l'experiència i la disposa a qui l'escolta, encara que sigui de manera insatisfactòria. Altre cop ensopeguem amb la fractura entre el vivent i el parlant, i és *en* aquesta fractura, en què se situa el testimoni, on es genera i es limita el seu saber[24], respectivament. Al seu torn, aquesta generació i limitació del saber —generació que parteix de la dimensió material dels sabers i topa, en la seva anunciació, amb les impossibilitats del mateix discurs— té un impacte social considerable que lliga amb les implicacions ètiques-polítiques presentades anteriorment:

> Se trata de un desplazamiento hacia los márgenes del saber y, entonces, del discurso, que pone en jaque lo que podríamos llamar «reparto disciplinar» en tanto que reparto de conocimientos, pero también en tanto que reparto de estrategias de validación, aplicación y evaluación de dichos conocimientos. Dicho reparto disciplinar consiste en una identificación justamente de lugares a los que cabe atribuir la generación —ajena a la limitación— de saberes y entre los que cabe establecer una relación jerárquica en función del interés colectivo, incluso cuando este interés viene ordenado democráticamente en pos de un bien común, de modo que algunos de esos lugares resultan privilegiados y otros denostados, haciéndose manifiesto que no todos los saberes cuentan o que, cuando menos, no cuentan por igual. (Sáez 2018, 106).

Certament, no tots els testimonis compten o, almenys, no tots compten igualment. Convé situar la figura del testimoni que, fins aquest punt, s'ha avaluat de manera abstracte i sense una posició, per tal de valorar si la consideració de la singularitat del testimoni, de la seva veritat i el seu saber, pot trencar amb el repartiment disciplinar. S'observarà, atentament, si els testimonis del món rural que el Museu de la Vida Rural acull, escolta i exposa, encaixen amb les implicacions onto-ètiques-epistemològiques presentades.

[23] La resignificació del testimoni duta a terme en aquest treball, obriria pas a un examen crític de la condició del testimoni jurídic i de la seva consideració per part de l'estructura operativa del dret. Sobretot, per la creixent emergència de testimonis de violència —i especialment de violència de gènere— al llarg de les darreres dècades, aquest estudi seria rellevant i necessari.
[24] Vegeu (Sáez 2018, 105-106).

3.3. El Museu de la Vida Rural com a *museu altre*

Al peu de les muntanyes de Prades hi ha l'Espluga de Francolí (Conca de Barberà), municipi en què s'emplaça el Museu de la Vida Rural (MVR). Inscrivint-se en els processos de transformació de les institucions museístiques de les darreres dècades, el MVR ha anat virant del seu antic estatut de museu etnològic per a esdevenir un centre cultural destinat a la memòria del món rural i a la reflexió i transformació sostenible de la societat contemporània[25].

L'economia colonial que subjau al model de museu nacional-institucional, basada en la predació i l'acumulació d'objectes per a celebrar el poder de les propies nacions, ha estat denunciada vastament per veus afins a posicions decolonials i a l'anomenada museologia crítica. Françoise Vergés, a «Museum Without Objects» (2014), qüestiona de manera situada aquesta economia colonial, tot exposant els pilars d'un projecte que havia de consistir en la creació d'un museu a La Réunion —projecte que, al cap d'uns anys, fou desarticulat[26]. L'autora, ja d'entrada, fa palès que subscribint l'economia colonial i els principis del museu nacional-institucional, no es pot bastir un espai que estimuli l'exercici de memòria de les postcolònies des de la perspectiva subalterna. Per això, en oposició al model de museu occidental [*Western Museum*], Vergés exposa la proposta d'un museu no només emancipat de la temporalitat i l'espacialitat colonial, representada per la narrativa del progrés lineal, «from slavery to integration with the French Republic» (Vergès 2014, 27), sinó que també es fonamenti en el reconeixement d'una absència, d'un passat arrabassat, desconegut i no registrat per la història oficial. Amb això, vol assenyalar l'estatut intangible del patrimoni de la subalternitat:

> The history and culture of the vanquished and the oppressed is rarely embodied in material objects. They bequeath words rather than places, hope rather than private property, words, texts and music rather than monuments. They leave heritages embodied in people rather than stones. Songs, words, poems, declarations, texts often constitute the archive through which to evoke their past (ibídem, 28-29)[27].

[25] D'acord amb la tesi exposada per John Hawks a *The Fourth Pillar of Sustainability: Culture's essential role in public planning* (2001), el MVR considera la sostenibilitat ambiental, econòmica, social i cultural.
[26] Vegeu-ne les causes a (Vergès 2014, 25).
[27] I segueix així: «Their itineraries retrace the history of struggles, of migrations, of the global organizations of the workforce rather than the accumulation of wealth. It is a world of the intangible, of the unexpected of what has been ultimately, sorrowful, hopeful» (ibídem, 29).

Aquest és el patrimoni intangible a partir del qual tindria tot el sentit la creació d'un museu que sigui, tal com l'anomena Vergès, a "Museum without objects". L'autora destaca que la finalitat del projecte no era la simple preservació d'aquests llegats immaterials, i encara menys la creació d'un espai per cultures anihilades, «pretending to represent 'truth' or marketing itself as 'heritages' sites and theme parks» (ibídem, 30). Per contra, pretenia ser un espai pel canvi social, un espai transformador que contravenís els estereotips i suggerís narratives alternatives que poguessin ser discutides (ibídem, 30). No obstant això, la creació d'aquest "Museum without objects" no implicaria el rebuig total de tota mena d'objectes, perquè s'acollirien tots aquells objectes, propis de l'illa, carents de cap valor en l'economia de mercat, i que tanmateix són curulls d'històries, en virtut de la biografia que tenen. Per Vergés, aquests són els *objets de rien*, els objectes de no-res[28] (ibídem, 25).

Aquest projecte que, certament, hagués constituït un *museu altre*, consona amb diverses propostes ja plantejades per l'anomenada nova museologia, com és el cas del model d'ecomuseu introduït per George-Henry Rivière, del qual beu la transformació museística del MVR. És principalment a l'exposició permanent del MVR on el visitant es troba disposats, en els quatre pisos de la casa pairal que conforma una de les tres part del museu, tota mena d'objectes relacionats amb els oficis, l'agricultura, les arts i, en general, la societat i la cultura rural tradicional. Avui en dia, la majoria d'aquests objectes que presenten la vida rural d'antany han perdut el seu ús; que siguin exposats en un museu i, encara més, que l'objectiu del museu fos, en els seus inicis, la preservació d'aquests objectes i la memòria de la vida rural tradicional, sembla demostrar-ho. En aquest sentit, es podria dir que el MVR és ple d'objectes de no-res, sense cap mena de valor de mercat, i, fins i tot, sense cap mena de valor pel món rural actual, tant mecanitzat i industrialitzat. Tanmateix, el desgast de molts d'ells deixa entreveure les vides que se n'han servit; que valgui dir-ho, vides prou dures i subalternes com perquè fossin considerats llegats prou dignes. Però no ha estat, i aquesta és la creu del món rural tradicional. Per això, encara més, són objectes de no-res que testimonien un món rural que ja no hi és.

La col·lecció del museu també disposa d'un conjunt de fotografies i d'audiovisuals que presenten testimonis encarnats de la ruralitat tradicional; no presenten pas les seves experiències sinó els seus sabers. Els testimonis *fan*. Fan farina, vi, oli, el paller, bigues de fusta, botes, conserves, cebes, la matança del porc. Els testimonis presenten sabers, fent-los, i en silenci, no en diuen pas res. Aquests testimonis, així com els objectes de no-res que

[28] D'aquí ve, doncs, l'expressió que ha estat manllevada per l'elaboració de l'epistemologia rural/de no-res, annexada al present treball.

omplen el museu i els relats escrits que acompanyen cada ofici i cada racó de la casa pairal, conformen l'arxiu de l'exposició permanent. Un arxiu que el MVR no pren com a lloc de veritat des d'on representar la realitat del món rural tradicional. Fent valer els principis del "Museum without objects" de Vergès, es podria afirmar el següent: «is meaningful in its context, it is not 'truth', it belongs to an entire social environment» (ibídem, 34). En el fons, es tractaria de concebre els objectes de no-res, els relats, les fotografies i els audiovisuals, com a testimonis situats del món rural tradicional[29]. Així, el caràcter únic de les vides i els sabers del món rural d'aleshores s'hi materialitza, singularment, restituint la riquesa i l'espessor d'aquell món.

Al final de l'exposició permanent, els visitants es topen amb la *Caixa de testimonis*, un dispositiu de testimoniatge que enregistra amb imatge i veu a tothom que vol donar compte de la seva experiència al món rural o que, senzillament, vol contribuir al museu deixant un seguit de reflexions respecte d'allò que ha vist. Aquest dispositiu confirma el propòsit del MVR de crear espais que desinstitueixin el mateix museu, disposant mitjans que facilitin l'exercici de memòria des de l'acció participativa i no pas jeràrquica. En aquesta línia, la memòria del món rural no s'hi fossilitza al museu, perquè l'exposició permanent només n'és el punt de partida. El MVR s'implica en la reflexió i la transformació sostenible de la societat contemporània, donant cabuda a exposicions temporals, taules rodones i diverses jornades, entre d'altres, que dialoguen amb el llegat del món rural tradicional. Això constitueix un gest polític prou capaç per obrir nous camins de qüestionament i de fer emergir nous subjectes polítics. El MVR té un peu al passat i l'altre al present, ben bé com la figura del testimoni.

Precisament, són varis els treballs i les activitats de pensament i transformació, impulsades des del museu, que estan estretament relacionades amb la figura del testimoni. En són un bon exemple el llibre *Cròniques Rurals. El testimoni de vint personalitats del nostre país en la seva relació amb el camp i l'entorn rural* (2011); els testimonis audiovisuals que van conformar l'exposició temporal «Jugar amb foc» (2020-2021); o la recerca històrica i etnobotànica *Plantes i paisatge a l'Espluga de Francolí* (2022)[30]. Però, especialment, convé destacar el procés de recerca dut a terme al llarg del curs 2022-2023, amb una quarantena de dones-testimonis del món rural, per a l'elaboració de l'exposició temporal «Tros de dona» (2023), que posa en valor el paper de les dones —de les tasques associades als seus rols de

[29] En aquest punt del treball, se sobreentén que es fa referència a la noció de testimoni tal com ha estat resignificada, així com també es consideren les implicacions onto-ètiques-epistemològiques ja exposades.
[30] També, l'activitat pedagògica «Vine amb el teu net» (2017); els Enregistraments de sabers del món rural tradicional duts a terme a la Fira Gran (2015);

gènere, diríem— pel sosteniment de la vida rural d'antany i actual[31]. Plantejant un disseny metodològic participatiu de tipus etnogràfic, inspirat en la Investigació d'Acció Participativa Feminista (IAPF), es van conformar una sèrie de grups de discussió i d'entrevistes temàtiques amb dones-testimonis que viuen en entorns rurals, i, amb totes elles, un seguit d'accions comunitàries per a generar coneixement i construir comunitat. D'aquesta manera, la quarantena de dones que en total hi van participar, van prendre un paper actiu i principal en el si de la institució. En virtut dels seus testimoniatges, s'ha configurat un relat cultural no hegemònic que visibilitza el paper que les dones han tingut al món rural i el paper que actualment hi tenen; el que hi han aportat i el que hi aporten; les lluites de què han participat i participen; les reivindicacions que hi tenien i que, sobretot, hi tenen avui en dia.

Situar els testimonis al centre d'una investigació d'aquestes característiques suposa considerar l'estatut epistèmicament privilegiat de les seves experiències, no pas per a representar *la* realitat de les dones del món rural tal qual fou o, en el present, és, com si hagués de ser una i universal, sinó per a disposar l'experiència singular que pateixen i les constitueix. Al seu torn, això hauria de suposar la consideració dels testimonis que hi han tingut lloc com a subjectes encarnats —dividits i contradictoris— i amb agència, i no pas com a proves documentals del menysteniment i la realitat invisibilitzada que es vol denunciar. La veritat i el saber que es volia acollir d'aquests testimonis se situa en l'experiència, i això va suposar topar amb un cul-de-sac, amb una veritat i un saber del qual no se sap tot i que no es pot dir del tot. També va suposar l'emergència de veritats i sabers diferents, és clar, singulars, que difereixen i, fins i tot, es contradiuen, sota un poder patriarcal que irradia arreu i estructuralment.

Posar atenció a aquestes veritats i sabers radicalment singulars, des d'on els testimonis generen i limiten el seu discurs, implica un desplaçament cap als marges del saber perquè el lloc des d'on es genera coneixement no remet a cap veritat universal o particular, sinó a la mateixa experiència singular de les dones que van participar en el procés de testimoniatge. Arran de considerar la seva condició ontològicament singular, i de validar els sabers relatius a les seves experiències singulars —que valen per cadascú i per cap més valen com valen per cadascú—, suprimint així tota jerarquia que privilegiés unes veus per sobre d'unes altres, es

[31] Aquesta exposició, impulsada pel propi MVR i comisariada per Anna Maria Andevert, sorgeix arran d'un projecte d'investigació realitzat per Catalina Gayà Morlà, Judith Ruiz Crosas i Laia Seró Moreno sobre la presència de les dones en l'exposició permanent del museu. Partint d'aquí, s'articula un treball conjunt amb una quarantena de dones de la Conca de Barberà en què «s'evidencia que el relat etnològic posa el focus en les tasques materials i productives, eclipsant aquelles vitals i imprescindibles com són les tasques reproductives» que emmarquen «qüestions educatives, afectives, ambientals, sanitàries, físiques, socials i domèstiques» (MVR, 2023).

van obrir les portes a nous subjectes polítics. Les experiències i les reivindicacions de les dones han suposat la seva emergència com a subjectes de/a una realitat invisibilitzada que ara, almenys en el marc de l'exposició, es disposen a denunciar. Això, en certa manera, ha dislocat el repartiment disciplinar.*"On s'és vist que les dones del món rural reclamin quelcom talment com unes feministes?"*, podria dir algú, ben sorprès, que participa del menysteniment del món rural, i de les dones que l'habiten. Convé escoltar-les, però ¿qui està en disposició de fer-ho?[32]

Precisament, sobretot des de la seva transformació, el museu pretén reivindicar la dimensió política i epistèmica del món rural tradicional, ara acollint, per fi, aquells sabers associats a les tasques associades als rols de les dones que eren i són imprescindibles pel sosteniment de la vida. Al llarg dels darrers anys, per tal de fer memòria, el museu ha escoltat i escolta els darrers testimonis del món rural tradicional com no ho han fet massa institucions. Són els darrers testimonis d'un món que ja no hi és, i, en conseqüència, els sabers i les formes de vida de què són portadors, i que el MVR considera necessaris per a habitar un món més sostenible —ambientalment, econòmicament, socialment i culturalment—, també s'estan perdent. La preocupació és, per tant, el menysteniment d'aquests testimonis i el menysteniment dels seus sabers. Què passa amb els testimonis del món rural tradicional? Què ens separa d'ells que no puguem escoltar-los pròpiament i justament? I què passa amb els seus sabers? Què ens separa d'ells que no puguem considerar-los pròpiament i justament?

S'hi entreveu una qüestió estructural i d'injustícia epistèmica, atiada per un programa polític molt específic —el desplegament de la modernitat capitalista industrial[33]. No obstant això, també s'hi entreveu una qüestió relacionada amb la condició ontològicament i epistèmicament singular dels sabers del món rural tradicional, constituits per una dimensió material-corporal que s'esmuny, en bona part, del discurs.

[32] Escolteu la Carme Crespi, l'Aida Massagué, la Nati Ninot i l'Elisabet Llurba, algunes de les dones-testimonis del món rural, a «Les dones del món rural volen sortir a la foto» (Les dones i els dies, 2023).
[33] Vegeu *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnolófilo* (2021), d'Adrián Almazán.

4. Els testimonis del món rural tradicional[34]

d'aquella pols venen aquests fangs

DITA POPULAR

4.1. Epistemicidi del món rural tradicional

Que hi hagi un museu destinat a la memòria de la vida rural semblaria indicar, ja d'entrada, que quelcom relacionat amb el món rural "s'ha perdut". Què convé museïtzar i, en conseqüència, rememorar d'aquest món que es presenta desaparegut? D'entrada, podria semblar que es tracta de bastir una mirada nostàlgica, amb pretensions folkloritzadores, dirigida cap a una ruralitat que ja no existeix; o, potser, d'un intent de recordar un món que ha estat anihilat de soca-rel pel desplegament de la modernitat capitalista industrial. No obstant això, ja ha quedat clar que en el cas del museu que pertoca tractar al present treball no es tracta ben bé ni d'una cosa ni de l'altra, sinó d'obrir les portes a un exercici de memòria que, franquejant els il·lusos recers que conforma la nostàlgia, i sense limitar-se al simple record d'un món passat, possibiliti l'emergència de formes de vida i coneixements que qüestionin el present. En tot cas, el món rural tradicional ha desaparegut, més enllà de certs reductes que encara s'apropen a formes de vida d'antany però que no perduraran pas gaire més temps.[35]

El concepte 'ruralitat' dennota, és clar, tot allò relacionat amb el camp. Del mot llatí *ruralis* 'pertanyeny al camp', derivat de *rūs, rūris* 'el camp' (DECLC, 1991), es fa referència a allò relatiu o pertanyent al camp (DIEC2, 2007). Si bé aquest terme reuneix la realitat d'aquest món al què ens referim, alhora subsumeix una multiplicitat de realitats que s'esmunyen dels conceptes que les pretenen aglutinar. N'és un exemple paradigmàtic el concepte *campesinos*:

> Los que denominamos campesinos nunca se hubieran identificado con este nombre. Ellos se consideraban labradores, labriegos o *llauradors. Pagesos, peasants o paysans.* O también rústicos [...]. Necesitaban [sociólogos, antropólogos e historiadores] una solución léxica que abarcara todas las formas que han existido de vivir y trabajar en el campo. Que reuniera bajo un mismo paraguas a los que criaban animales y a los que cultivaban plantas. A olivareros y pastores trashumantes, a hortelanos y vendedoras de trementina (Badal 2018, 28-29)

[34] En aquest quart capítol s'articula una anàlisi situada de la figura del testimoni, atenent als testimonis del món rural tradicional. Si bé el recorregut va a parar, altre cop, a la condició singular de la figura del testimoni, es fa marrada acollint les injustícies testimonials i hermenèutiques que afecten els testimonis de l'epistemicidi, en tant que subjectes de coneixment i subjectes polítics. Finalment, com a resultat de la col·laboració amb el museu, s'ha elaborat una epistemologia rural/de no-res, a partir dels testimonis de l'epistemicidi del món rural tradicional, en què la singularitat, altre cop, "treu el cap".

[35] En són testimonis algunes de les persones que han contribuït a l'*epistemologia rural/de no-res*. D'aquí cap endavant, se sobreentén aquest matís emprant, simplement, l'expressió 'testimonis del món rural tradicional'.

Això assenyala la distància de la contemporaneïtat respecte a unes maneres de viure, de fer i, sobretot, respecte a uns sabers que s'ignoren i, sovint, es menystenen. Una distància que, en cert sentit, és insalvable. Es tracta de la distància entre la societat capitalista industrial i la ruralitat tradicional —un conjunt de realitats pre-industrials, conformades per formes de vida assentades, destinades i dependents del camp. La comunitat era el centre de la vida pagesa i, alhora, la seva condició de possibilitat (Almazán 2021, 73). Es tractaven de comunitats tàcites que no eren construïdes en virtut de la política ni la identitat —«la única vía que nos queda para construir afinidades»; de cap manera no eren un assoliment sinó un punt de partida, un vincle que mantenia en comú els membres de la comunitat que, per tot plegat, al capdavall, era el món de la pagesia (Badal 2018, 173-174). Per això, es pot dir que es tractaven de comunitats impensades[36] (ibídem, 176). En tot cas, fou un programa polític i social molt específic, el desplegament de la modernitat capitalista industrial, que des del segle XVI fins el XIX, a gran part de tot el món, va expropiar les formes de vida que distaven d'ell, tot forçant les societats tradicionals, vinculades a la comunitat i als béns comunals a subordinar-se a la gestió de l'estat i als béns de mercat (Almazán 2021, 75). El món rural va canviar de manera radical; el treball i les formes de vida que hi havien arrelat des d'antany van ser segades progressivament.

L'expropiació dita, però, encara va arribar més ençà. La industrialització i l'aparició de fàbriques i tallers, també al món rural, van expropiar la capacitat per regular els espais i els temps de treball i, en darrer terme, ja arribada la introducció massiva de maquinària industrial, les seves habilitats[37]. Això, va suposar "la expropiación de casi todos los conocimientos e instituciones que nos podrían permitir tomar decisiones colectivas y democráticas[38]" (ibídem, 79).

L'epistemicidi[39], doncs, es fa evident; també a la part del món rural que va continuar, malgrat aquest desplegament, lligada al camp, d'alguna manera o altra, ja que no va quedar exempta de transformacions. Aquell món rural tradicional es va anar industrialitzant i els monocultius van esdevenir, poc a poc, imprescindibles pel sosteniment de l'alimentació i la

[36] Tensant, potser, excessivament aquesta concepció de comunitat, semblaria que fins i tot es podria parlar de comunitats impolítiques en què, més ençà de qualsevol mena de diferència, emergia l'evidència de l'existència: l'evidènica, i, especialment en el cas del món rural tradicional, la necessitat, de ser-en-comú. (*Vegeu* Jean-Luc Nancy. "*La communauté désœuvrée*" (1983).

[37] I, més endavant, afegeix: "[...] habilidades y conocimientos en manos de la tecnociencia, condiciones y herramientas de trabajo en manos de la industria, lengua en manos de la gramática y las políticas, historia en manos de la academia" (Almazán 2021, 76).

[38] Per *democràtiques* Almazán entén, en la línia de la noció d'autonomia i de societat autònoma que proposa, alternativament, Cornelius Castoriadis, la presa de decisions per part de les persones afectades pels aspectes en qüestió (ibídem, 79).

[39] Vegeu (Da Souza, 2015 [2009]).

indústria a nivell mundial (ibídem, 82). Així, el món rural tradicional, sotmès a condicionants tècnics i socio-històrics que participaven del desplegament de la societat capitalista industrial, va ser, en certa manera, anihilat: «El suyo no ha sido un final épico. Los campesinos de nuestro medio rural se han ido en silencio. Víctimas de un etnocidio con rostro amable. Han salvado sus cuerpos pero su espíritu no ha resistido el embate del tiempo que nos toca vivir» (Badal 2018, 27). Els testimonis de la ruralitat tradicional, tot desapareixent en indrets amagats, ho constaten.

4.2. Injustícies epistèmiques al món rural

Avui en dia, *un* món rural continua viu, prou industrialitzat com per posar en evidència la dicotomia que l'oposa amb el món urbà —dicotomia que, al seu torn, tampoc havia estat massa representativa del trànsit habitual entre el camp i la ciutat[40]. El món rural es va transformar i a dia d'avui continua movent-se, «[a]lguna cosa s'hi mou, i no és poc. Res no és el que sembla» (Cerarols i Nogué 2022, 6). Precisament, és en els prejudicis entorn la pagesia on radica l'ocultació de la dimensió rural que han tingut i tenen les ciutats. Però, sobretot, és en aquests prejudicis on ressalta el menysteniment dels seus sabers:

> Incultos, ignorantes, limitados, espesos, zoquetes, toscos, estrechos, anticuados, atrasados, incoherentes, informales, inmorales, desobedientes, ladrones, mentirosos, falsos, ruines, hipócritas, herejes, degenerados, supersticiosos, tardos, grotescos, horteras, feos, insensibles, rencorosos, sórdidos, tozudos, cotillas, egoístas, avariciosos, insolidarios, individualistas, interesados, malhumorados y a menudo violentos. En resumidas cuentas: paleto, cateto, grullo, borono, palurdo, garrulo. (Badal, 2014: 93)

El menyspreu cap a la pagesia que intenta representar aquest conjunt de prejudicis, encara que sigui de manera massa parcial, parteix de moltes raons que excedeixen en escreix els límits d'aquest treball[41]. Tot i que els condicionants tècnics i socio-històrics presentats anteriorment contribueixen a justificar el menysteniment o la distància respecte al món rural tradicional —també l'actual— i els seus sabers, és pertinent afegir breument una tesi de Gilbert Simondon que ho reforçaria. En el marc de l'Europa occidental, l'autor sosté que la supressió de l'esclavitud i les tècniques servils, la consagració de les tècniques artesanals

[40] Vegeu (Badal 2018, 19-24).

[41] A més, es tracta, en part, d'un menysteniment que és latent en el pla de la *imaginació social col·lectiva* —manllevant el concepte emprat per Miranda Fricker (2007) i que s'exposarà a continuació—, fet que dificulta justificar de manera sòlida els estereotips envers la pagesia, si no s'han testimoniat de manera situada.

renaixentista i la mecànica racional moderna van participar d'un esforç de racionalització que va canviar l'estatut dels objectes tècnics i dels coneixements que els acompanyaven:

> Este esfuerzo de racionalización, que significó su integración a la cultura, continuó hasta fines del siglo XVIII. A pesar de ello, la unidad de las técnicas no se conservó; se operó una verdadera inversión que rechazó las antiguas técnicas nobles (las de la agricultura y cría de ganado) dejándolas en el dominio de lo irracional, de lo no-cultural; se perdió la relación con el mundo natural y el objeto técnico se convirtió en objeto artificial que aleja al hombre del mundo[42] (ibídem, 107).

Així, doncs, qui està en disposició de comprendre els testimonis del món rural tradicional? Qui està en disposició d'escoltar-ne, justament, les seves històries, els seus sabers, la seva vida de no fa tant?

Si la dimensió epistèmica del món rural tradicional ha estat erradicada i, segurament per això, en gran part, menystinguda, la filosofia deu estar molt lluny de poder-la concebre. Miranda Fricker, al pròleg d'*Epistemic Injustice*, assenyala que l'epistemologia havia estat orientada al règim conceptual, deixant en segon pla les pràctiques humanes que desenvolupen subjectes situats —i, per tant, amb implicacions ètiques-polítiques— en què es guanya i fins i tot es perd coneixement (Fricker 2007, 8). L'obra citada explora la idea que hi ha dues formes d'injustícia específicament epistèmica que tenen un impacte en els individus en tant que subjectes de coneixement: es tracten de la injustícia testimonial i la injustícia hermenèutica. Per Fricker, la injustícia testimonial ocorre si els prejudicis de l'oient porten a otorgar-li al parlant menys credibilitat de la que li hauria concedit en altres circumstàncies (ibídem, 14). Convé posar l'accent, tal com ho fa l'autora, a aquell tipus de prejudicis col·lectius[43] que es dirigeixen contra les persones *qua* tipus socials, i que se sostenen en virtut d'estereotips identitaris. Es tracten, doncs, de prejudicis identitaris que operen mitjançant el poder identitari. Aquest és inherent al mecanisme d'intercanvi testimonial a causa de la necessitat dels oients d'utilitzar estereotips socials com a estratègia heurística per a la valoració instantània de la credibilitat dels parlants (ibídem, 28). Concretament, els estereotips prejudiciosos —és a dir, no fiables— que rauen al fons de les injustícies testimonials i que funcionen, en l'intercanvi testimonial, com a categoritzacions socials, devaluen la

[42] En conseqüència, Simondon sosté que la relació concreta entre el món i l'objecte tècnic s'ha perdut. L'objecte pensat per l'enginyer és un objecte abstracte que està deslligat del món natural.
[43] Són prejudicis col·lectius en la mesura que persegueixen els subjectes en diferents dimensions de l'activitat social (ibídem, 40).

competència i/o sinceritat dels parlants (ibídem, 46)[44]. Al respecte, Fricker posa un seguit d'exemples que són il·lustradors per a identificar les injustícies epistèmiques que pertoquen al món rural:

> Muchos de los estereotipos de los grupos históricamente desfavorecidos, como las mujeres, los negros o la gente de clase trabajadora, implican de diverso modo una asociación con algún atributo inversamente relacionado con la competencia, la sinceridad o ambos rasgos: exceso de emotividad, falta de lógica, inferior inteligencia, inferioridad evolutiva, incontinencia (ibídem, 46).

Citant el treball d'Elisabeth Young-Bruehl a *The Anatomy of Prejudices* (1996; 334, 364), afegeix el següent exemple per referir-se, concretament, a les devaluacions que es dirigeixen a la competència dels subjectes de coneixement:

> En cambio, quienes albergan prejuicios de forma histérica construyen su grupo como siervos o esclavos por naturaleza y [de tal modo que] pueden ganarse la vida solo gracias a su fuerza física. Son toscos y poco inteligentes y carecen de virtudes, o tienen talento solo para artes no cultas como la música (cf. ibídem, 60).

En consonància amb això plantejat, les pageses i pagesos, com a subjectes de coneixement, són devaluats, en major mesura, com a incompetents i, per tant, com a no confiables epistèmicament; afegiria, hiperbòlicament, desposseïts d'una dimensió epistèmica considerable. Les injustícies testimonials prejudicioses comporten una degradació dels subjectes en tant que subjectes de coneixement, però, també, des del punt de vista simbòlic, en tant que éssers humans: «lo que la persona sufre no es tan solo el mal epistémico en sí mismo, sino también lo que significa ser tratado así» (ibídem, 59). Per això, doncs, a part d'un impacte epistèmic, la injustícia testimonial també té un impacte ètic, i per aquest motiu es pot parlar pròpiament d'injustícia epistèmica[45].

Des del marc epistemològic de la virtut, l'autora sosté que la virtut de la justícia testimonial consisteix en detectar i corregir la influència del prejudicis identitaris sobre el judici de credibilitat que es formula. En referència a la segona forma d'injustícia epistèmica que treballa a l'obra, Fricker també reivindica la virtut intel·lectual de la justícia

[44] Convé matisar que Fricker adverteix la inevitabilitat i, fins i tot, la desitjabilitat d'estereotips que siguin fiables per tal que l'intercanvi testimonial sigui espontani com ho és ordinariament.

[45] «El propósito general es sacar a la luz determinados aspectos éticos de dos de nuestras prácticas epistémicas cotidianas más elementales: la de transmitir conocimiento a otros mediante el testimonio y la de dar sentido a nuestras experiencias sociales» (Fricker 2007, 12).

hermenèutica, que es tractaria d'aquella virtut que disposa una sensibilitat crítica reflexiva cap a la possible reducció de la intel·ligibilitat en què pot incórrer el parlant a causa d'un buit en els recursos hermenèutics col·lectius[46] (ibídem, 18). Certament, aquesta darrera virtut també seria indispensable per tal de reconsiderar els sabers del món rural; les dificultats per conceptualitzar i fer intel·ligibles les experiències i els sabers de la pagesia són comunes i es poden constatar fàcilment[47].

Però al capdavall, podríem dir que el menysteniment o la desconsideració dels coneixements del món rural tradicional sembla sostenir-se pel que Fricker anomena estereotips prejudiciosos —*prejudicial stereotypes*—, que al seu torn sostenen prejudicis identitaris que tenen com a matriu la imaginació social col·lectiva —*collective social imagination*. És clara la València repressiva del poder identitari que opera en aquesta mena d'estereotips, però, altrament, Fricker també assenyala la València positiva, com a força positiva —*powerful positive force*—, que té la pròpia imaginació social col·lectiva per obrar canvis socials. Fa referència a canvis socials implicats en la reforma dels patrons de judici de credibilitat, és a dir, de canvis epistèmics i ètics fonamentals que permetin concebre la dissonància entre els prejudicis identitaris contra un parlant i el seu estatut epistèmic (ibídem, 55).

Tanmateix, es pretén defensar que convé anar més enllà del marc epistemològic de la virtut, en què la justícia epistèmica depèn de l'oient. Tot i que es tractaria d'una estratègia necessaria per a reconsiderar la dimensió epistèmica del món rural tradicional, convé anar més enllà, precisament, per la distància ja exposada entre el món rural tradicional i la contemporaneïtat o, encara més, per la distància entre la mena de coneixements del món rural tradicional i els coneixements contemporanis sostinguts i reproduïts per certes institucions que validen el coneixement. El repartiment disciplinar del qual ja s'ha parlat, com a «reparto de conocimientos, pero también en tanto que reparto de estrategias de validación, aplicación y evaluación de dichos conocimientos» (Sáez 2018, 106), és marcadament logocèntric i, com a tal, privilegia els coneixements discursius i racionalistes, tot rebutjant altres llocs de generació de coneixement. El caràcter situat, i la dimensió corporal dels sabers del món rural tradicional i de la seva transmissió, semblen constituir-los des d'un lloc que és lluny, respectivament, de la univocitat dels coneixements, del llenguatge discursiu com a medi

[46] Es tractarien dels recursos que permeten conceptualitzar, comprendre adequadament i/o fer intel·ligibles les pròpies experiències des dels punt de vista comunicatiu (Fricker 2007, 17).
[47] Altre cop, per les dificultats argumentatives per justificar això afirmat, en són una prova alguns dels testimonis que han contribuït a l'*epistemologia rural/de no-res*.

d'aquests coneixements i del llenguatge discursiu com a mitjà de transmissió. En conseqüència, la singularitat "treu el cap" en la mena de sabers dels quals són portadors els testimonis del món rural tradicional: és, sobretot, a partir del fons indeterminat i indeterminable de la materialitat i de l'experiència des d'on es generen i es limiten els seus sabers.

Se subscriu el plantejament de Fricker respecte a la força positiva que pot tenir la pròpia imaginació social col·lectiva per obrar canvis comuns, i per aquesta pretensió de transformació col·lectiva, que en el cas que ara pertoca consistiria en la consideració i la valoració dels coneixements del món rural tradicional com a tals —tot vindicant-ne el potencial sosteniblement transformador que poden tenir pel present—, convé articular una proposta que possibiliti una comprensió de la condició epistèmicament singular que els constitueix. Es tracten de sabers situats i, per extensió, encarnats, que tenen una dimensió material-corporal considerable. D'aquí, doncs, també semblaria que sorgeix part de la dificultat de donar compte dels mateixos sabers de manera discursiva i, d'altra banda, part de la desconsideració de la dimensió material i corporal dels sabers, tan eclipsada pel Logos clàssic, la racionalitat moderna, el discurs com a forma privilegiada de pensament.

Per això, s'ha plantejat una epistemologia rural, com a resultat de la col·laboració amb el MVR, per intentar posar en relleu la mena de coneixments radicalment singulars que informaven i conformaven la pagesia i el seu món. Els testimonis del món rural tradicional són, és clar, els puntals d'aquesta epistemologia que, ja d'entrada, trontolla. Es tracta d'una epistemologia impossible que, com a molt, pot ser un esbós, massa tènue; *una epistemologia de no-res*, inacabada i inacabable.

5. Epíleg conclusiu

Seguidament, en dos apartats, s'exposen els resultats de la reflexió teòrica i de la col·laboració amb el Museu de la Vida Rural. Es tracta d'una distinció ortopèdica perquè les conclusions d'ambdues parts estan del tot entrellaçades. En tot cas, s'ha establert així per motius de claredat expositiva.

5.1. Resultats respecte a la reflexió teòrica

Convé recordar que la pregunta de recerca d'aquest treball ha estat la següent: *Quin és l'estatut de veritat de la figura del testimoni com a subjecte de memòria?*

El recorregut fet ha permès anar més ençà d'una concepció del testimoni en clau historiogràfica/jurídica que subordina el mateix testimoni a una lògica del fets, i que constreny l'estatut del testimoni a la veritat per correspondència. S'ha deixat de banda una concepció del testimoni com algú que testifica una "veritat" passada, com a prova documental, com a font històrica, com a registre.

Confirmant la hipòtesi, la resignificació del testimoni que s'ha dut a terme fa evident, fa efectiva i fa valer la dimensió singular de la veritat que es dona en el si del testimoni. Aquesta resignificació té unes implicacions onto-ètiques-epistemològiques que, de la mà dels estudis entorn els així anomenats sabers situats, posen en relleu que 1) atendre a l'experiència singular del testimoni, com a portador d'una veritat singular, comporta la consideració de la condició ontològicament singular del testimoni, de tal manera que deixa de ser una prova documental que serveix a la historiografia o al dret per passar a ser un subjecte encarnat que pateix la història; en segon lloc, 2) el compromís amb la consideració de la singularitat del testimoni i la disposició a escoltar-ne les seves experiències obra les portes a l'emergència de nous subjectes polítics; això és possible en virtut 3) d'un desplaçament epistemològic, que deixa d'atendre exclusivament a sabers que remeten a una veritat per correspondència —a la "veritat" del passat— per a escoltar uns saber situats que en tant que encarnats són "dividits i contradictoris".

Aquestes implicacions onto-ètiques-epistemològiques que parteixen de la resignificació de l'estatut de veritat del testimoni s'han contrastat amb els testimonis del món rural tradicional que acull el MVR, constatant 1) que el museu considera l'estatut ontològicament singular del testimoni; 2) que tal com posa en relleu l'anàlisi del procés de recerca de l'exposició «Tros de dona» (2023), acollir les experiències singulars dels testimonis possibilita l'emergència de nous subjectes polítics; 3) que el desplaçament epistemològic que permet validar les

experiències singulars dels testimonis, com a experiències que generen i limiten coneixement, permet l'emergència de sabers situats. Així, doncs, la transformació social es fa palesa.

En darrer terme, el treball sosté que, en el marc dels sabers situats i de l'experiència singular dels testimonis del MVR, hi ha un seguit de causes socio-històriques que invaliden els pagesos i pageses com a subjectes de coneixement. Tot i que, aparentment, gran part del menyspreu cap a la dimensió epistèmica del món rural sembla que prové d'un seguit d'injustícies epistèmiques que parteixen de prejudicis socials i històrics, es considera que una de les altres causes del seu menyspreu és la dimensió material/corporal de molts dels seus sabers, que en tant que situats i encarnats s'esmunyen del discurs. Semblaria que una *epistemologia rural/de no-res*, basada en la dimensió singular dels testimonis, permetria vindicar aquests sabers com a tals.

5.2. Resultats respecte a la col·laboració amb el Museu de la Vida Rural

Vincular aquesta investigació amb el Museu de la Vida Rural ha estat un procés fascinant i feixuc alhora, que ha implicat un qüestionament constant sobre la transferència de coneixement que la filosofia pot aportar a un museu destinat a la memòria, la reflexió i la transformació sostenible a partir del món rural tradicional. En la mesura que aquest treball de final de grau parteix d'una resignificació de la figura del testimoni, ha estat necessari aterrar el seguit de reflexions fetes a través de textos estrictament filosòfics per tal de situar-les en el marc del MVR. La resignificació feta ha estat útil per a reflexionar sobre la figura del testimoni en certes recerques, publicacions i exposicions fetes des del museu, tot assenyalant-ne les implicacions onto-ètiques-epistemològiques que tal concepció del testimoni hi aporta. D'aquesta manera, es podria considerar que s'ha produït, estrictament, un aprenentatge i servei, una col·laboració en ambdós sentits, des del museu cap al treball teòric, i des del treball teòric cap al museu.

És així perquè a partir de les anàlisis fetes al MVR, des de l'exposició permanent —amb els objectes (de *no-res*), les fotografies i els audiovisuals que la conformen—, passant per la *Caixa de testimonis*, fins a l'estudi fet sobre el procés de recerca de l'exposició «Tros de dona» (2023), han nodrit el treball permetent constatar 1) que l'estatut de la figura del testimoni als projectes del MVR encaixa amb la resignificació feta, i 2) que les implicacions onto-ètiques-epistemològiques que la resignificació de l'estatut de la veritat del testimoni comporta tenen, pròpiament, un impacte ontològic, ètic-polític i epistèmic en el si del museu.

Alhora, però, han ofert un servei al mateix museu, amb el qual s'han compartit constantment les anàlisis de les seves exposicions i dels seus treballs per, finalment, constatar que la resignificació que conforma el nucli del treball, i que encaixa amb la consideració de la figura del testimoni per part del MVR, permet obrir les portes a subjectes de coneixement no legitimats, possibilitant una participació activa de nous subjectes polítics i desinstituint, d'aquesta manera, el mateix museu. Aportant aquesta anàlisi, s'han fonamentat filosòficament les pràctiques que el museu ja està fent amb testimonis. La feina del MVR, doncs, hauria de ser la de continuar acollint testimonis i oferint-los aquests espais.

Altrament, el MVR, com a museu implicat en la reflexió i la transformació sostenible de la societat contemporània des de la memòria del món rural tradicional, té un peu al passat i l'altre al present, ben bé com la figura del testimoni. Aquest treball evidencia que la figura del testimoni és crucial per tal de portar la memòria d'antany cap al present; i, alhora, fer-ho des de l'acció participativa, obrint les portes i parant les orelles a agents que, desgraciadament, s'ha escoltat poc i que cada vegada podrem escoltar menys. Els testimonis del món rural tradicional marxen per no tornar.

La dimensió social de la filosofia és possible gràcies a institucions com el MVR que acullen a nous agents i disciplines per tal de transformar, precisament, la institució, de tal manera que en aquest cas el museu esdevé un node de coneixement compromès amb la transformació social. I com a tal, no només acull nous agents i disciplines sinó que els hi dona veu. La recerca i la col·laboració amb el MVR obre les portes a fer un pas més enllà, explorant les potencialitats d'una *epistemologia rural/de no-res*, que permeti vindicar els sabers del món rural tradicional com a tals —dels quals els testimonis en són portadors—; sabers tan menystinguts i que des del MVR es reivindiquen com a necessaris per a la transformació sostenible de l'actualitat. Aquesta epistemologia acabaria de possibilitar la justícia epistèmica d'aquests sabers, als quals els hi ha estat negada la seva dimensió epistèmica, segurament pel vessant material-corporal que en gran part els constitueix.

En principi, un esbós d'aquesta epistemologia, acompanyada d'un relat audiovisual que s'ha estat elaborant, serà publicat, pròximament, a l'espai virtual del MVR —l'E-museu— obrint així una línia de recerca marcadament filosòfica i inexplorada des del museu. Les possibles reflexions entorn aquesta dimensió epistèmica que l'epistemologia posaria en relleu podrien ser acollides pel museu per tal de fonamentar que més enllà de pràctiques tradicionals es tractaven, pròpiament, de sabers. A més, com a agent cultural-educatiu que el MVR és, la recerca li permetria promoure la difusió de projectes pel seu reconeixement, i la creació de processos d'ensenyament-aprenentatge centrats en la validació d'aquests sabers situats.

Bibliografia

Agamben, Giorgio. 2005. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. (Homo Sacer III*). Valencia: Pre-textos.

—2020. *Cuando la casa se quema. Desde el dialecto del pensamiento*. Madrid: Adriana Hidalgo Editora.

Almazán, Adrián. 2021. *Técnica y tecnología. Cómo conversar con un tecnolófilo*. Madrid: Taugenit.

Anders, Günther. 2011. *La obsolescencia del hombre: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial.(Volumen I)*. Valencia: Pre-textos.

Badal, Marc. 2017. *Vidas a la intemperie: nostalgias y prejuicios sobre el mundo campesino; seguido de Mundo clausurado: monocultivo y artificialización*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Birulés, Fina. 2016. "Notes sobre l'experiència contemporània del temps." *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, 2016, vol. XXVII, p. 29-39*

Cerarols, Rosa i Joan Nogué, *et al.. 2022. L'altre món rural. Reflexions i experiències de la nova ruralitat.* Manresa: Tigre de Paper

Fricker, Miranda. 2007. *Injusticia Epistémica: El poder y la ética del conocimiento.* Barcelona: Herder Editorial.

Hartog, François. 2007. *Regímenes de historicidad*. México DF: Universidad Iberoamericana.

Rengifo, Grimaldo. *"La enseñanza es estar contento". Educación y Afirmación Cultural Andina.* Lima: PRATEC.

Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

Kierkegaard, Søren. 2012. Temor i tremolor. Traducció de Begonya Saez Tajafuerce. Barcelona: Marbot.

Nancy, Jean-Luc. 2006. *La representación prohibida*. Buenos Aires. Amorrortu.

Nietzsche, Friedrich. 2011. *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral. Sobre Teognis de Mègara*. Girona: Edicions de la ela geminada.

Pla, Josep. 2020. *El pagès i el seu món.* Barcelona: labutxaca.

Ricoeur, Paul. 2003. La memoria, la historia, el olvido. Madrid: Editorial Trotta.

Sarlo, Beatriz. 2006. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Mexico: Siglo XXI Editores.

Steiner, George. 1989. *Presencias reales.* Destino.

Vergés, Françoise. 2014. "A Museum Without Objects" a *The postcolonial museum: the arts of memory and the pressures of histories.* Farnham: Ashgate Publishing.

Wieviorka, Annette. 2006. *The Era of the Witness.* Nova York: Cornell University Press.

Articles i revistes

Internet Encyclopedia of Philosophy. n.d. «Giorgio Agamben». Consultat l'1 d'abril, 2023. https://iep.utm.edu/agamben/

Sáez, Begonya. 2018. «Saberes situados». *Enrahonar: quaderns de filosofia*, *60*, 0093-108. https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar.1198

Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2022. «Michel Foucault». Consultat el 12 de març, 2023. https://plato.stanford.edu/entries/foucault/#ClasRepr

Annexos

I. Esbós d'una *epistemologia rural / de no-res*[48]

l'obra que doni la volta als pagesos

JOSEP PLA

Això és una epistemologia que intenta posar en relleu la mena de sabers propis del món rural tradicional. Alguns dels pocs testimonis d'aquest món, que fou expropiat fa ben poc, són les termes d'aquesta epistemologia que, ja d'entrada, s'esvaeix. Es tracta d'una epistemologia impossible que només pot ser un esbós, massa tènue.

Aquesta epistemologia també és un intent d'abordar una mena de *terra incognita* per la filosofia, potser perquè està ben emboirada, més que de boira de la pols que la llaurada de la 'gran Màquina' —figura massa abstracta i esmunyedissa, valgui dir-ho— va deixar. Què hi havia abans, aquí on ara som? Hi ha qui diu que hi havia pagesos i formes de vida d'antany. En queden alguns testimonis: masies buides, eines a les parets, i gent, ben poca i ben amagada, que diu que ve d'allà, que eren dels pagesos d'abans; i que treballaven amb el seu cos, i que amb ell *sabien-fer*; i que amb poc temps, per primera vegada a la història, els que mai s'havien preocupat per ells es van capficar per treure'ls d'aquell pou[49]: «Era imprescindible que sus condiciones de vida mejoraran, que su economía fuera rentable, que pudieran desplazarse siempre y a donde quisieran. Que gozaran de los mismos derechos que el resto de la sociedad. Y de las mismas comodidades» (Badal 2018, 26). Sembla ben lluny, tot això, però no ho és gens. Era aquí, on ara és tothom, fa ben poc, i no ho veiem. Estrictament, es tracta d'una *terra incognita*; es manté, sistemàticament, *in cognito,* just al centre de la nostra incúria[50]. Aquesta sensació de llunyania o, encara més, aquesta ceguera, assenyala de manera barroera la distància de la contemporaneïtat respecte a unes maneres de viure, de fer i, sobretot, respecte a uns sabers —els que feien existir aquell món i perviure aquella gent. Una distància que, en cert sentit, és insalvable. Es tracta de la distància entre la societat capitalista industrial i la ruralitat tradicional —un conjunt de realitats preindustrials, conformades per formes de vida autònomes, sobretot tècnicament i materialment, en virtut d'estar assentades, destinades i nuades al camp.

---

[48] Es tracta d'un esborrany, de cap manera definitiu, que posa les bases del que seria aquest *esbós d'una epistemologia rural/de no-res*. Les citacions corresponen tant a referents acollits a la bibliografia del treball com a testimonis del món rural tradicional que apareixen als primers capítols del relat audiovisual que s'ha començat a elaborar en el marc de la col·laboració amb el MVR i que acompanyaria aquesta epistemologia.

[49] Manlleu de la frase de Marc Badal que precedeix la cita que s'indica a continuació.

[50] Glossa de les primeres pàgines de «Sobre la bomba y las raíces de nuestra ceguera del apocalipsis», de l'obra *La obsolescencia del hombre* (vol. 1), de Günther Anders. Vegeu (Anders 2011, 228).

Fou Josep Pla, al llibre *El pagès i el seu món,* qui va intentar obrir camí per tal de dur a terme un moviment ben estrany, que poques plomes més havien intentat fer. Pla volia *donar la volta* als pagesos. Aprofitant aquest camí que va obrir, aquesta epsitemologia rural, molt més modesta que la seva obra, pretén posar en relleu la mena de sabers del món rural tradicional per tal de vindicar que es tractaven, pròpiament, de sabers. Això sí, de sabers d'un estatut ben diferent respecte als coneixements exclusivament logocèntrics de la filosofia i, encara més, de les institucions que sostenen, validen i reprodueixen els sabers, tot rebutjant altres llocs de generació de coneixement.

Molts dels sabers propis del món rural tradicional eren, sobretot, sabers encarnats: *I) el caràcter situat, II) la dimensió corporal dels sabers del món rural tradicional i III) de la seva transmissió*, semblen constituir-los des d'un lloc que és lluny, respectivament, de la univocitat dels coneixements, del llenguatge discursiu com a medi d'aquests coneixements i del llenguatge discursiu com a mitjà de transmissió. La singularitat "treu el cap" en la mena de sabers dels quals són portadors els testimonis del món rural tradicional: és, sobretot, a partir del fons indeterminat i indeterminable de la corporalitat i de l'experiència, des d'on es generen els seus sabers. Es generen, doncs, des de la singularitat, des d'aquest fons de no-res. Per això, es tracta, pròpiament, d'una *epistemologia de no-res*, que intenta posa en relleu, encara que sigui massa tènuement, que gran part dels sabers del món rural, tan ignorats i menystinguts, no es deixen dir massa, però que no per això no són sabers.

I.

Els sabers del món rural tradicional eren sabers arrelats en un territori concret. Tot allò que la pagesia sabia provenia de l'entorn en què s'emplaçaven, aquell que trepitjaven i coneixien amb pèls i senyals. Eren pocs els topants que n'ignoraven. El farcit de topònims propis del món rural i dels entorns que el conformen n'és un bon exemple:

> Tot és minúscul, la presència familiar s'hi projecta constantment, tot hi està marcat per una toponímia antiquíssima. Hi ha peces de terra que tenen una denominació específica: el quintà, l'hort, el pedró, la vedruna. Els camps tenen el nom que els donaren els vells. No hi ha res, en el nostre país, que no porti un nom; és una geografia batejada i marcada per petjades antiquíssimes (Pla 2020, 102).

Certament, es tracta d'una geografia batejada, que coneixien minuciosament. Tanmateix, tot i alguns dels trets en comú que semblarien uniformitzar la pagesia, la seva realitat era sabuda com a completament singular, amb un caràcter únic. Les pageses i els pagesos sabien que *d'un mateix pa hi ha diferents llesques*; sabien que a cada zona, a cada vall, a cada casa, a cada camp, a cada racó, les coses diferien. La geografia, a banda d'estar batejada, determinava el treball dels pagesos i en bona part els seus sabers.

> Ells tenien com el banc de matar porc, diguéssim. Les abocaven allà, i hi teníem uns bancs i ens assentàvem a tot el volt, del banc; ens assentàvem allà a anar tallant patates. Fent els esqueixos, en diem esqueixar patates nosaltres. Això que fem? Anem a esqueixar patates per plantar (Teresa G, 2023).

Però per damunt de tot, les contingències naturals invalidaven tot coneixement amb pretensió universal. La complexitat de dominar l'entorn i les seves inclemències forçava la pagesia a una humilitat més que sorprenent, respecte al coneixement que tenien del territori, de les tècniques, dels oficis i de les petites tasques que feien cada dia:

> En el sistema de conocimientos campesino, las relaciones causales directas eran una excepción. El enunciado lógico, tan familiar para nosotros, "si ocurre esto, entonces aquello", en la racionalidad campesina se traducía en dos tipos de afirmación: "si ocurre esto, en principio ocurre aquello" y "si ocurre esto, se dice que entonces ocurre aquello" (Badal 2018, 163).

El principi de causalitat, un dels pilars sobre els quals es basteix el Logos del pensament clàssic, era dislocat una vegada rere l'altre per la pagesia tradicional i, en conseqüència, l'estatut de veritat d'alguns dels seus sabers trontollava: «[s]on conocimientos a los que no se otorga un rango de verdad. Que no tienen por qué ser ciertos. "Cuando ves una nube de hormigas aladas, se dice que lloverá [...] Son cosas que se decían» (ibídem, 163). La responsabilitat epistèmica de la pagesia era absoluta, i no pas per desconeixement, no pas perquè no sabessin prou coses del lloc on es trobaven, de les eines que usaven o de les hortalisses que els creixien a l'hort, sinó perquè per damunt de tot sabien que qualsevol intent d'establir lleis universals o coneixements unívocs, algun dia o altre, cauria en error. Sorprenentment, heus aquí part de les ruïnes del Logos clàssic.

II.

Gran part dels sabers del món rural tradicional eren sabers encarnats. Això implicava que aquests sabers *per se* fossin situats en un cos i no pas en un discurs. Dit d'una altra manera, la corporalitat els era condició de possibilitat i, estrictament, en la mesura que eren sabers que es feien, que es tractaven d'un saber-fer, eren aliens al discurs. L'experiència singular dels cossos, doncs, bastia aquests sabers.

Un bon indicador de la condició singular d'aquesta mena de sabers eren les unitats de mesura que empraven: «[l]a pulgada, el pie, la brazada, el manojo. Un saber circunscrito a los estrechos márgenes de un cuerpo. Que no podía ser, por lo tanto, exactamente el mismo que el conocimiento que se hallaba encarnado en otros cuerpos» (Badal 2018, 172). En conseqüència, no s'admetia una sola manera de fer les coses, en cap cas hi havia una veritat vàlida per a tothom, ni per a uns quants (ibídem, 172). Com a molt, la veritat d'aquests sabers era singular, i això portava a fer emergir sabers que prenent maneres, moviments, forces, mesures, duracions, constàncies diferents, havien de permetre, a tothom, subsistir: «La sabiduría campesina parece, en este sentido, anidar en todo el cuerpo y no es de conocimiento racional cuanto de afecto y cariño para la conversación y crianza con los demás» (Rengifo 2003, 83-84). Tothom feia com podia o, més ben dit, com sabia, i de cap manera *sabien fer* igual, i de cap manera ho feien sempre igual. Adaptaven, canviaven, provaven els sabers, contínuament, i mai els deixaven closos. El principi de no contradicció, un altre dels principis del Logos clàssic, tremolava.

Validar aquests sabers encarnats suposa considerar un altre lloc des d'on es generen i, efectivament, també es limiten els sabers; en darrer terme, suposa considerar que certs sabers tenen una dimensió material que és aliena al discurs. Atendre a la dimensió singular dels sabers pot dislocar la tònica dominant que encara regeix el coneixement, privilegiant-ne uns i menyspreant-ne d'altres: *no tots els sabers compten o, almenys, no tots els sabers compten igualment* (Sáez 2018, 106). Aquest semblaria ser el gran prejudici que ha portat a ignorar i menystenir la dimensió epistèmica del món rural tradicional:

> Al no tenir cultura, se'l considerava, bueno, un pagès, una personeta, i sin embargo sense una persona així no es menja avui en dia, ni abans, perquè si no hi ha el pagès que cultiva la terra no es cull. Llavors, vull dir, el pagès, des del meu punt de vista, es tindria que considerar el rei de totes les persones. És qui subministra l'aliment, tant ara com abans. [...] S'hauria de

> considerar que és més savi que qualsevol savi que hi pugui haver al món. Perquè un pagès sobre la terra et farà virgueries, quan un que tingui molts estudis aquella terra se l'haurà de menjar. El poses allà en un camp de terra i no sap ni fotre un cop d'aixada (Ramon S, 2023).

Fins a quin punt s'han d'haver menystingut els sabers encarnats per desconsiderar, precisament, allò que fins fa poc possibilitava una autonomia material i sostenia unes formes de vida lligades a la subsistència? I, encara més, ¿fins a quin punt s'han d'haver menystingut aquesta mena de sabers si van permetre perviure a la majoria de generacions que ens precedeixen?

III.

La comunitat era el centre de la vida pagesa i, alhora, la seva condició de possibilitat (Almazán 2021, 73). Es tractaven de comunitats tàcites que no eren construïdes en virtut de la política ni la identitat —«la única vía que nos queda para construir afinidades»; de cap manera no eren un assoliment sinó un punt de partida, un vincle que mantenia en comú els membres de la comunitat que, per tot plegat, al capdavall, era el món de la pagesia (Badal 2018, 173-174). Malgrat les desavinences que tant adés i ara acaben, de tant en tant, en conseqüències brutals, la majoria dels pagesos s'ajudaven, s'intercanviaven llavors, eines, consells, fruits, collites. La comunitat els feia compartir, potser perquè sobretot es constituïa a partir d'una base comuna, estrictament, a partir de terres comunals. De fet, fou un programa polític i social molt específic, el desplegament de la modernitat capitalista industrial, que des del segle XVI fins al XIX, a gran part de tot el món, va expropiar les formes de vida que distaven d'ell, tot forçant les societats tradicionals, vinculades a la comunitat i als béns comunals a subordinar-se a la gestió de l'estat i als béns de mercat (Almazán 2021, 75). La comunitat, els béns comuns i els coneixents compartits eren, doncs, constitutius del món rural tradicional. Tanmateix, gran part de la transmissió d'aquests sabers era per via del cos. Des de la infància, la gent nuada a pagès observava a cossos fent, a cossos que sabien-fer, i d'aquesta manera aprenien, «[e]l campesino aprendía sin hacer preguntas. Artificios que focalizan nuestra atención y filtran los acontecimientos. Con su precisión excluyen todo aquello que no les interesa. [...] las preguntas imponen su voluntad. Son coactivas» (Badal 2018, 159). Però en el cas que preguntessin, semblaria que sovint obtenien respostes poc discursives, tot aprenent, precisament, del cos que tenien davant:

> De este tipo de aprendizajes no salen promotores que a través de un manual divulguen homogéneamente un saber. [...] Aquí cada quién, si desea, recrea un saber pidiendo, solicitando que alguien le muestre lo que sabe. Lo que hace éste, cuando es solicitado, es mostrar diciendo: "así lo hago"; es decir, muestra la dirección y no los pasos. Pocas veces dirá: "así se hace" pues sabe que las condiciones de su chacra son diferentes a las de los demás, pero porque también es un saber que es difícil de articular conceptualmente (Rengifo 2003, 85-86).

En aquest sentit, els sabers s'esmunyien del discurs. El principi d'identitat, el tercer dels pilars sobre els quals es basteix el Logos clàssic, s'esfondrava, posant en evidència la distància insalvable entre les paraules i les coses. No tot es pot dir:

> Cuando yo tuve que plantar las mías patatas, propias, solamente pregunté al sindicato de Granollers, que es donde yo tenía huerto. Y le dije al jefe del sindicato: "Pa tallar les patates como lo tinc que fer". Me cogió una patata y un ganivet y me dijo: "Mira, ves, esto se llaman yemas, o grills, como lo vulguis dir. Y esto tienes que cortarlo así" (José M, 2023).

Part dels sabers del món rural tradicional es transmetien amb el cos, que *fa*, que obra, que mostra. I així, de mica en mica, es llegaven els sabers d'antany. D'aquesta manera es bastia la tradició, curulla de sabers que no s'identificaven, que es contradeien, que poques vegades asseguraven res. I la memòria, com a «*locus* que guarda lo aprendido y que sirve para recrear los saberes en circunstancias particulares», només tenia valor de senya, era «sólo indicativa de lo que hay que hacer frente a una circunstancia» perquè la gran complexitat del món que és fora dels mots i que a tots ens concerneix, estiguem a recer d'una ciutat o a l'intempèrie, no permetia res més que recordar «saberes que están por su misma naturaleza en constante re-creación» (ibídem, 83).

II. Relat audiovisual

En el marc de la col·laboració amb el Museu de la Vida Rural (MVR) que constitueix aquest TFG en la modalitat d'Aprenentatge i Servei (ApS), s'ha iniciat un relat audiovisual per tal d'acompanyar i recolzar el plantejament inicial de l'*Esbós d'una epistemologia rural/de nores,* presentat a l'anterior apartat. En aquest relat audiovisual, de caràcter documental però necessàriament fabulatiu, s'hi articula una xarxa de testimonis del món rural tradicional que narren i mostren els seus sabers i les seves experiències. Es tracta d'un projecte en curs que de cap manera està tancat i que s'intentarà prosseguir en col·laboració amb el MVR. A continuació, s'adjunta l'enllaç[51] a les primeres seqüències del documental i alguns fotogrames que se n'han extret.

Enllaç al relat audiovisual: *https://jordidot.cat/petjades/epistemologiarural/*

[51] En principi, l'enllaç es mantindrà actiu, independentment del futur desenvolupament del documental, que també s'exposaria en la mateixa pàgina web. En tot cas, si no fos així, poseu-vos en contacte amb l'autor del present treball.

III. Col·laboració amb el Museu de la Vida Rural

a) Pla de treball

La col·laboració establerta amb el Museu de la Vida Rural (MVR) té per objectius els següents punts:

> 1) Una recerca sobre el patrimoni, els espais, o els treballs fets des del Museu de la Vida Rural, amb relació als testimonis del món rural tradicional, per tal d'acollir-ho, tot plegat, a la part teòrica del TFG que s'està desenvolupant. Per descomptat, s'exposaran els continguts teòrics que es vagin elaborant, per si es poden complementar i/o poden ser útils pel museu.
>
> 2) La creació d'una epistemologia rural que, acompanyada d'un audiovisual, doni compte de la mena de sabers del món rural tradicional i els permeti vindicar com a tals. Es tindrà en compte tot allò que actualment s'està fent des del MVR.

16 de febrer → Primera trobada amb la Rosa-Maria i la Gemma. Presentar l'esbós del treball, les necessitats teòriques per elaborar-lo, i pensar la contribució al MVR. D'altra banda, començar a parlar de les necessitats d'elaborar una epistemologia rural i dels temes convenients a tractar a l'audiovisual —p.e. tema sobre el qual no hagin fet recerca o n'estiguin fent en aquell moment.

Del 9 al 17 de març → Segona trobada. Visitar el Museu de la Vida Rural presencialment per tal de

1) veure els treballs/espais/exposicions fetes *a parir de* o *al voltant de* testimonis del món rural,
2) exposar més necessitats pel treball teòric,
3) i tancar qüestions entorn l'epistemologia i el treball audiovisual:
    a) quina mena de testimonis interessen al MVR?
    b) entorn a què girarà l'exposició temporal dels propers mesos? [*la dona al món rural? Com es podria acollir a l'epistemologia/audiovisual?*]
    c) quins testimonis podria oferir el MVR, per tal de crear un audiovisual que estigui arrelat, almenys parcialment, a l'Espluga de Francolí o a la Conca de Barberà?

Del 30 de març al 10 d'abril → Tercera trobada. El treball teòric, l'epistemologia i també l'audiovisual s'haurà avançat més. Presentar el treball escrit fet (part corresponent al museu) i

acollir propostes de millora. Si no s'ha fet, visitar el(s) testimoni(s) relacionats al MVR per tal de concertar una pròxima gravació.

Del 17 al 21 d'abril → Quarta trobada. El treball teòric i també l'audiovisual s'haurà avançat més. Presentar el treball escrit fet (part corresponent al museu) i acollir propostes de millora. Si no s'ha fet, gravar l'entrevista al(s) testimoni(s) relacionats al MVR.

De l'1 al 12 de maig → Cinquena trobada. Presentar la part teòrica (part corresponent al museu), l'espistemologia rural i els testimonis enregistrats i articulats en un documental, ja més o menys definitiu. Fer fotografies al MVR pel treball escrit.

Del 19 al 27 de maig → Sisena trobada. Presentar treball escrit, l'epistemologia rural i l'audiovisual definitiu. Últims retocs. Fer fotografies al MVR pel treball escrit.

Del 2 al 9 de juny → Setena trobada. Tancament del treball escrit, l'epistemologia rural i l'audiovisual.

b) Diari de treball

Aquest diari de treball ha estat dividit en les tres etapes que em sembla que sintetitzen de manera més clara l'*Aprenentatge i Servei* dut a terme al Museu de la Vida Rural. La primera etapa correspon al procés en què, per una banda, es va proposar la línia de recerca que es pretenia adoptar, havent fet un procés de lectura i investigació considerable, i, d'altra banda, es van establir contacte amb la direcció del Museu de la Vida Rural (MVR), es van acordar un seguit d'objectius en relació amb la recerca que es pretenia abordar, i es va proposar un pla de treball. Aquesta fou la fase de recerca.

La segona etapa correspon al procés inicial de plantejament i escriptura del TFG, que bàsicament va consistir en l'el·laboració del capítol metodològic. Altrament, es van fer les primeres visites al museu, es va conèixer el personal que m'acompanyaria al llarg de la investigació autònoma de les exposicions, les recerques i els treballs del museu. Aquesta fou la fase d'aprenentatge, amb relació a la col·laboració.

Finalment, la tercera etapa correspon al procés d'escriptura del cos del treball del TFG, comptant les parts del treball que concernien al museu i que podien contribuir-hi. Aquesta fou la fase d servei, amb relació a la col·laboració.

---

1) Primera etapa (Setembre-Febrer)

Sobre el plantejament teòric i el MVR

Després d'haver intercanviat alguns correus amb la Begonya, hem fet la primera tutoria presencial. De seguida hem vist que convenia allunyar-me de les primeres propostes que havia fet (que giraven al voltant de les *Tesis* de Walter Benjamin). Per damunt de tot, m'interpel·la la qüestió de la memòria en relació amb els sabers del rural tradicional i els seus testimonis. Tanmateix, la manca de referents al respecte fa que convingui adoptar altres vies per a arribar al punt que m'interessa. Potser, aquest treball pot servir com una mena de preparació per una investigació futura. Pel que hem parlat, ara per ara sembla adequada una recerca que posi accent a la singularitat del testimoni, per intentar resignificar l'estatut de veritat de la figura del testimoni en general (que sovint es concep en clau jurídica, des d'una lògica dels fets, com si el testimoni hagués d'aportar la Veritat, i la seva experiència i els seus sabers no importessin). En darrer terme, sembla que a partir d'aquest replantejament de la noció de

testimoni es podrien portar les reflexions cap al món rural, i potser cap als sabers. Convé donar-li més voltes. En tot cas, a la reunió la Begonya m'ha proposat fer una col·laboració amb una entitat externa (un TFG en la modalitat d'Aprenentatge i Servei). M'ho he d'acabar de pensar

. . .

Hola, Begonya.
He estat rumiant tot el que vam parlar. Em faria molta il·lusió vincular el TFG a una entitat externa per a col·laborar-hi d'alguna manera o altra, si fos possible i trobéssim el lloc adequat.

1. *Et proposaria, per una banda, el Museu de la Vida Rural, que està molt compromès amb el treball de memòria del món rural. Tenen una gran col·lecció permanent amb patrimoni material, fan exposicions temporals (algunes d'artístiques), i, més enllà d'això, organitzen i acullen propostes culturals i educatives, com presentacions de llibres, congressos, actuen com una aula més per moltes escoles de la comarca, etc. A més, també fan recerca i divulgació des del mateix museu.*

2. *Per altra banda, la revista Arrels divulga, trimestralment, experiències i coneixements del món rural, basant-se, majoritàriament, en persones que l'habiten, ara o des de tota la vida. La revista és exquisida i el treball que fan és molt interessant, però no sé si acolliria tan bé una proposta més o menys acadèmica o si podrien oferir un espai per a col·laborar-hi.*

En tot cas, tant el Museu de la Vida Rural com la revista Arrels se centren en el món rural i sembla que consideren, al meu entendre, que la figura del testimoni és crucial per a l'exercici de memòria d'aquest context. Més enllà de tot això, he intentat repensar l'esbós del capítol metodològic, centrant-lo en la figura del testimoni. T'adjunto un esquema i ja em diràs com ho veus (faltaria la hipòtesi, antecedents… de seguida m'hi posaré). També hi he indicat en quina part podria incloure la proposta audiovisual (que tinc moltíssimes ganes de pensar i fer)!
Moltes gràcies per tot i bona setmana,
Jordi.

. . .

Finalment, s'ha establert la col·laboració amb el Museu de la Vida Rural. Es tracta d'una institució referent pel que fa a la memòria del món rural tradicional, i que a sobre actua des d'una perspectiva crítica, transformadora, que no es dedica a rememorar una vida rural passada sinó que pensa el món rural d'avui en dia i la contribució que els sabers i les formes de vida tradicionals poden tenir pel present, en termes de sostenibilitat. D'aquí uns dies farem la primera reunió amb la Gemma Carbó i la Rosa-Maria, del MVR.

. . .

Amb la Paula i la Gal·la (l'Amanda no ha pogut assistir), hem fet una reunió que ens ha permès exposar els nostres plantejaments a la Begonya i les altres tutores, a l'Stefania, a la Irene, i a l'Àlex. El feedback de cadascú ha estat del tot positiu per tal d'obrir perspectives que no es contemplaven i començar a encarar més sòlidament el treball. Les preguntes de l'Àlex i un llibre d'en Marc Badal que m'ha recomanat m'aniran molt bé pel treball, a part de tots els consells que m'han donat les altres tutores.

. . .

De cara a la reunió amb la Gemma Carbó i la Rosa-Maria del MVR, he preparat un document amb els següents punts:

Propostes de col·laboració

(Quina mena de col·laboració hem pensat i m'agradaria fer)

1. *Treball audiovisual: es formaria una xarxa de testimonis que narressin els seus sabers o les seves experiències, en un relat audiovisual de caràcter documental i fabulatiu. A partir d'això, havia pensat que podria orientar el treball audiovisual cap a uns temes o cap uns altres segons els temes de recerca que us interessin pel Museu, ja sigui perquè no n'heu fet recerca o perquè n'estigueu fent d'alguna qüestió en concret en aquests moments.*

2. *Espais i activitats del Museu: pensar el paper que té o pot arribar a tenir la figura del testimoni en els espais i les activitats vigents al MVR. Això m'interessa perquè els testimonis rurals poden oferir relats situats, particulars, que més enllà del "relat historiografic" fan fluir altres històries.*

3. *Col·lecció permanent: de quina manera es poden concebre els estris, les eines, els objectes quotidians de l'exposició, com a testimonis materials d'un món passat, i quina rellevància té això.*

. . .

La reunió ha anat molt bé. Més enllà dels punts que havia proposat s'ha considerat del tot rellevant i pertinent l'elaboració d'una **epistemologia rural**, que posi en relleu la mena de sabers que hi havia al món rural tradicional. Això seria del tot convenient per tal de reconsiderar els sabers dels seus testimonis, que el MVR considera rellevants per la transformació sostenible de la societat. Semblaria que l'espistemologia

rural pot ajudar a evidenciar la dimensió epistèmica de què disposaven aquests sabers, i, per tant, a validar-los com a tals. Convé acabar de rumiar la manera com ha d'encaixar aquesta epistemologia amb la recerca filosòfica que s'està fent i que, en principi, fonamentarà el treball i les anàlisis i/o propostes d'intervenció que es facin al MVR. En tot cas, s'ha considerat que, juntament amb aquesta epistemologia que tindria tot el sentit que anés acompanyada de l'audiovisual que es pretenia fer, l'altre eix de la col·laboració seria l'elaboració d'una recerca sobre els treballs i les recerques fetes des del MVR amb relació a la figura del testimoni. D'aquí uns dies els hi passaré un correu concretant la proposta definitiva i la primera visita al museu.

. . .

Bona tarda, Rosa-Maria i Gemma.

Escrivia aquest missatge per tal de concretar el dia per venir a visitar el Museu de la Vida Rural. Podeu proposar un parell de dates, si us va bé així. D'altra banda, us volia fer arribar una proposta de treball a partir de tot el que vam parlar a la reunió. La proposta feta pressuposa que, per començar, la col·laboració que establim amb vosaltres consistiria en dur a terme els següents punts:

> *1) Una recerca sobre el patrimoni, els espais, o els treballs fets des del Museu de la Vida Rural, amb relació als testimonis del món rural tradicional, per tal d'acollir-ho, tot plegat, a la part teòrica del TFG que s'està desenvolupant. Per descomptat, s'exposaran els continguts teòrics que es vagin elaborant, per si es poden complementar i/o poden ser útils pel museu.*
>
> *2) La creació d'una epistemologia rural que, acompanyada d'un audiovisual, doni compte de la mena de sabers del món rural tradicional i els permeti vindicar com a tals.*

Us adjunto la proposta de treball a aquest mateix correu. Allà hi veureu les dates aproximades de les diverses trobades, i l'explicació del que crec que s'hauria d'anar fent. En tot cas, és una proposta, i entenc que ja ho anirem concretant a mesura que avancem. Ja em direu com ho veieu i si havíeu pensat alguna cosa més.

Moltes gràcies per tot.

Fins aviat,

Jordi.

Segona etapa (Març-Abril)

Sobre els primers capítols del TFG i l'aprenentatge al MVR

Connectar els continguts teòrics que estic investigant amb el MVR no em sembla cosa fàcil. No acabo de trobar la manera com lligar la recerca sobre la relació entre la figura del testimoni i la historiografia (tot d'autores i autors que assenyalen la condició mancada del testimoni per tal de narrar la Veritat d'un passat tal qual va ser). És d'aquesta concepció del testimoni que convé escapar.

. . .

He fet la primera visita al Museu de la Vida Rural. Agraeixo la implicació de l'equip directiu. Ens hem reunit totes juntes i els hi he explicat el plantejament del treball. Els hi ha semblat molt interessant i pertinent en el marc del MVR: "segueix ben bé la nostra línia". He pogut constatar que la categoria de "testimoni" és operativa al museu. Han fet vàries publicacions explícitament centrades en el testimoni, i d'altres en què la seva figura hi pren un paper rellevant. La noció de testimoni que aquests treballs semblen sostenir (p.e. *Cròniques Rurals. El testimoni de vint personalitats del nostre país en la seva relació amb el camp i l'entorn rural)* no té res a veure amb la noció de testimoni que conceben aquelles autores i autors que el subordinen a la historiografia. El testimoni semblaria, pel museu, més que una prova documental (com diu Ricoeur) un supervivent (com diu Agamben a *Lo que queda de Auschwitz*). En aquest sentit, fer un treball sobre la figura del testimoni, i concretament sobre la seva resignificació, pren força sentit si es fa en el marc del museu. A més, m'han deixat visitar tota l'exposició permanent (la part etnològica del museu) i, tal com esperava, és PLENA de testimoni! Des d'audiovisuals fins a fotografies i, per què no?, eines (va ser la Stefania qui em va suggerir que es podien concebre els testimonis en clau neomaterialista).

. . .

Havent fet la segona trobada al MVR, he començat a lligar més fils. La Gemma Carbó m'ha explicat el procés de recerca que van fer per l'exposició "Tros de Dona". Es tracta d'un procés de recerca que parteix d'un disseny metodològic participatiu de tipus etnogràfic, inspirat en la Investigació d'Acció Participativa Feminista (IAPF). Es vann conformar una sèrie de grups de discussió i d'entrevistes temàtiques amb dones-testimonis que viuen en entorns rurals, i, amb totes elles, un seguit d'accions

comunitàries per a generar coneixement i construir comunitat. Van ser una quarantena de dones les que hi van participar i van prendre un paper actiu i principal en el si de la institució. Gràcies als seus testimoniatges, s'ha configurat un relat cultural no hegemònic que visibilitza el paper que les dones han tingut al món rural i el paper que actualment hi tenen; el que hi han aportat i el que hi aporten; les lluites de què han participat i participen; les reivindicacions que hi tenien i que, sobretot, hi tenen avui en dia. La figura del testimoni semblaria que pot ser rellevant per la transformació social.

. . .

El museu, una altra vegada, m'ha obert les portes i els arxius per acabar d'investigar totes les qüestions que estan relacionades amb la figura del testimoni en el si del museu. Això em permetria contrastar totes les conclusions que tregui a partir de la resignificació del testimoni. A més, la Gemma m'ha proposat publicar l'epistemologia rural i l'audiovisual a l'E-museu!!!

. . .

Bon dia, Begonya.

Fa unes quantes setmanes que em preocupen certes qüestions del capítol metodològic que tenen a veure amb la pregunta i les hipòtesis que m'orienten el TFG. D'entrada, crec que la pregunta (Què pot aportar el testimoni en l'exercici de memòria?), que cal desglossar, pot acabar enfocant el treball cap a l'àmbit historiogràfic. Queda clar amb una de les dues hipòtesis que he plantejat

a. el testimoni pren paper en l'exercici de memòria quan no hi ha representació —en tant que textualitat, documentació, arxiu historiogràfic—, o almenys quan no n'hi ha prou o quan es feble.

No voldria obviar aquesta dimensió del treball, però m'interessaria dirigir-lo més cap a l'altra hipòtesi (b. el testimoniatge garanteix la preservació d'allò particular en l'exercici de memòria, i llega una experiència que pot ser rebuda amb manca d'objectivitat). Penso que la línia que plantejo amb aquesta hipòtesi em porta a un àmbit més freqüentat per la filosofia: p.e. podria aprofundir en la qüestió del testimoni i la veritat, en la qüestió del testimoni com a "presentació efectiva de la veritat, en tant que vida o existència singular". El problema és que no he sabut trobar uns referents clars que em puguin portar a argumentar que aquesta preservació d'allò particular pot ser rellevant, precisament, per l'exercici o la preservació de memòria.Més enllà del plantejament força analític de Ricoeur (que proposa el testimoni com a font històrica i com a excedent de sentit), o el plantejament d'Agamben a Lo que queda de Auschwitz (que intenta esbossar una "nova ètica", escoltant la llacuna del testimoni, per tal de superar l'aporia de "la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión"), he pensat amb el teu article "Saberes situados". Potser, des del marc teòric dels sabers situats, podria enfocar-me en la problemàtica

de l'objectivitat, que afectaria a les dues hipòtesis plantejades, i així tindria un referent al qual recolzar-me a l'hora d'assenyalar el privilegi epistèmic del testimoni, en relació amb l'exercici de memòria. Tot plegat, podria ressaltar, tal i com vas dir-hi, que…

> *"El problema de la objetividad, entonces, no se debe tanto a la necesidad de "conocer el mundo en el sentido de explicarlo y, así, dominarlo, como a la necesidad de transformarlo. De ahí que Haraway afirme que: «[e]n las categorías filosóficas tradicionales, se trata quizás más de ética y de política que de epistemología» (Haraway, 1991: 321)."*

o també que…

> *"De lo que se trata, en cambio, es de ubicar la objetividad y, con ella, el saber y la verdad, en un lugar otro que la universalidad —que es donde finalmente la ubica el relativismo—."*

En tot cas, no ho tinc massa clar i segur que em podries orientar al respecte. Penses que es podria acollir el plantejament dels saber situats al treball? I penses que podria ajudar-me a orientar l'argumentació cap a la qüestió de la veritat i l'objectivitat? I podria servir-me de referent per destacar el privilegi epistèmic —i, per tant, l'aportació— que el testimoni pot tenir en l'exercici de memòria (més enllà del testimoni com a font històrica)?
D'altra banda, de cara a una epistemologia rural/de no-res, els sabers situats potser també em podrien ajudar...

Perdona'm per fer-te un missatge tan llarg, Begonya. Ja em respondràs quan puguis, jo aniré avançant. Espero que et vagi tot bé.

Moltíssimes gràcies per endavant,

Jordi.

. . .

Bon dia, Begonya.

Com deus haver suposat vam fer força feina al Museu de la Vida Rural! Et volia dir que els hi va interessar molt l'epistemologia rural/de no-res, bàsicament perquè no tenen constància que s'estigui treballant massa en aquesta línia. A més, vam estar pensant la manera com podria acollir el projecte Tros de dona que ara inauguraran, i l'anàlisi en clau de gènere fet a la col·lecció permanent. Penso que m'aniria bé que abans del dia 14 d'abril, dia que torno al museu, parléssim (encara que sigui per aquí, molt breument) dels aspectes del capítol metodològic que pertoquen a l'epistemologia rural/de no-res, per tal que la pugui començar a treballar bé. Pel que fa a la resta d'apartats del TFG, ja n'he començat a redactar algun. Et volia demanar si convindria que abans d'avançar massa tingués la teva aprovació del capítol metodològic "definitiu" que et vaig enviar.
Moltes gràcies, Begonya. Espero que tot et vagi bé!
Salut i fins aviat,

Jordi

Tercera etapa (Maig-Juny)

Sobre el procés d'escriptura del TFG i el servei al MVR

Bona tarda, Begonya.
T'adjunto en un sol document l'índex i el capítol metodològic modificat a partir de tot el que vam parlar a la reunió. Els dubtes que et deia són:

1. *Penses que la resignificació de la veritat del testimoni quedaria prou sòlida amb els antecedents -Kierkegaard / Benjamin- i Cavarero, o n'hauria d'afegir més?*
2. *Convé que treballi la qüestió de l'objectivitat en algun punt, o em limito a la dimensió singular de la veritat del testimoni? (No sé com encaixar-ho en el plantejament)*

Tampoc sé si el plantejament és massa extens i em limitarà per treballar amb profunditat i rigor cada apartat... En tot cas, si et semblés correcte, de cara la setmana vinent intentaria entregar-te el primer punt, que tinc força avançat. Ja em diràs alguna cosa.
Gràcies per endavant i bon cap de setmana,

Jordi

. . .

Avui he fet el segon i últim rodatge que tindré temps a fer abans de l'entrega. M'agradaria poder entrega un audiovisual acabat però crec que no serà possible. Tanmateix, això demostrarà que aquest TFG té continuitat (sobretot perquè tant l'epistemologia rural com l'audiovisual seran publicats a l'E-museu del MVR). Quina il·lusió!!!

. . .

Què és un TFG? Me n'adono que aquesta pregunta m'ha estat perseguint en tot el procés de plantejament i escriptura. La *noció* de TFG escollida ha determinat la construcció i les decisions (p.e. cenyir-me només a un autor/a o fer-ne dialogar varis_es). Ara veig que **s'ha optat per obrir una pregunta. El TFG com a obertura d'una pregunta.**

. . .

Bona tarda, Begonya.
Moltes gràcies per la resposta. Veig que tot això que em dius, sobretot escrivint, va prenent sentit.

Justament, fa una estona que hem fet una reunió amb la Gemma. Pel que fa a l'activitat/jornada presencial li sembla bé organitzar-la, per coherència amb el treball i per començar a ampliar la recerca que obro amb l'epistemologia rural/de no-res. Hauria de ser després d'entregar el tfg però.
Suposo que ja es podrà justificar de cara a l'ApS, i més si també em publiquen l'article i l'audiovisual a l'e-museu.

Al llarg dels pròxims dies t'envio el segon capítol.
Salut,

Jordi.

. . .

Les últimes visites al MVR m'han servit per acabar de donar solidesa a tot el que havia escrit, i que he anat presentant amb la Gemma Carbó. Veu bé la línia, l'enfoc, l'estructura, el tractament del museu, i l'anàlisi que en faig, que li sembla acurat i útil per la línia museística del museu. M'ha proposat certes vies d'investigació per fer de la mà del MVR, que partirien d'aquest TFG! Sembla que tot comença a prendre sentit.

. . .

Bon dia, Gemma.

Com va tot?
T'adjunto el tercer capítol del TFG. Perdona per la demora, els exàmens i treballs m'han encallat una mica.
Veuràs que ja té forma però hi ha cosetes que encara s'han de polir, i l'últim punt només està plantejat. Tot i així, m'aniria molt bé si t'ho poguessis mirar perquè és la part que penso que més o menys directament afecta i pot tenir rellevància pel MVR i les discussions entorn el món rural.
Te'l passo amb pdf, i també amb docxs perquè hi he afegit algun comentari. Si hi vols fer algun comentari, apunt, orientació, no dubtis en fer-ho. I si creus que per la línia del museu s'hauria de canviar alguna cosa o encarar-ho d'una altra manera, diga'm-ho.
D'altra banda, si vols podem buscar un dia per fer una videotrucada, acabar-ho de comentar i parlar de com adaptar-ho per l'article de l'e-museu.

Bon diumenge i moltes gràcies per endavant,

Jordi

. . .

Bon dia, Begonya.

Espero que estiguis molt bé.
T'adjunto els quatre capítols del tfg (només faltaria l'epistemologia rural, anexada). Si consideres que s'ha de fer qualsevol modificació més estructural no dubtis en dir-m'ho!
Crec que potser faltaria enllaçar d'una manera més sòlida, amb més sentit, la resignificació de la veritat de la figura del testimoni amb la qüestió dels sabers rurals, més pertinent al MVR. A la primera pàgina del Capítol Metodològic he afegit un comentar-hi explicant-ho breument.
Ja em diràs com ho veus.

Salut i moltíssimes gràcies per endavant,

Jordi.

. . .

Bon dia, Begonya.
Moltes gràcies per la resposta.
He pensat que a part de fer servir les conclusions, tal i com dius, també seria pertinent explicitar al primer apartat, de la pregunta i problema filosòfic, la qüestió dels sabers rurals (que al final és el punt on des de l'inici he volgut arribar) i com s'ha optat per la via del testimoni per fer un estudi preliminar i necessari per la recerca d'aquests sabers menystinguts (que s'obra amb el plantejament de l'epistemologia de no-res). Et sembla adequat?

T'ho envio abans de demà al vespre.

Salut,
Jordi.

. . .

Avui entrego el TFG, i divendres, igual que la Paula, el presento! Tal com explico a les conclusions, ha estat un camí feixuc i fascinant alhora, que ha implicat un qüestionament constant sobre la transferència de coneixements que la filosofia pot aportar a un museu destinat a la memòria, la reflexió i la transformació sostenible a partir del món rural tradicional. Sens dubte, però, s'ha fet un aprenentatge (del museu, per totes les activitats i recerques entorn el testimoni que han permès nodrir els resultats teòrics) i un servei (al museu, amb tota la fonamentació filosòfica sobre la resignificació i les seves implicacions positives de cara a la transformació social). A més, sembla que aquesta recerca podrà tenir certa continuitat. Tant de bo!