
Camins oximorònics

PID_00249266

Vanesa Gamero González
Milena Gamero González

Temps mínim de dedicació recomanat: 4 hores





Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca>

Índex

Introducció	5
1. L'individu connectat o l'individu aïllat	7
1.1. El sentit individual i relacional del nostre jo	8
1.2. Individualitat i igualtat	9
2. Percepció social i tecnologies "socials"	12
2.1. Facebook	12
2.2. Privacitat i Internet	19
2.3. Robots	22
3. Disseny	29
3.1. Elements enxarxats	31
3.2. Envelliment	36
3.3. Sexualitat	38

Introducció

"El dinosaurio"

Quando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.

Augusto Monterroso. "El dinosaurio".

Aquest recorregut tan llarg pels diferents subjectes i objectes tractats en els mòduls ens fa passar per camins que porten a diferents llocs de reflexió i comprensió dels fenòmens psicològics, socials, culturals, històrics, físics, etc. Aquests camins de vegades són plens d'obstacles, o no tenen sortida, o només fan més llarg el camí o, tot i que menys, aporten una mica de llum a les contradiccions inherents en molts dels aspectes tractats.

Per això volem plantejar aquest cinquè mòdul com a conclusió o epíleg, amb exemples que recullen tot allò de què hem parlat i que il·lustren amb concreció el més abstracte, la naturalesa oximorònica i heteròclita del llenguatge, dels discursos, del que anomenem **social**.

La intimitat s'ha transformat en extimitat, mitjançant un camí oximorònic de la privacitat a la Xarxa: **la intimitat pública**. Conceptes nous creen i reifiquen realitats noves. En aquest cas, molt relacionat amb el fenomen de *disclosure*, es fa evidentment el debat generat: com podem anomenar intimitat allò que fem públic a la Xarxa o els mitjans? Recordem que el concepte es va estendre ràpidament arran de la història de la participant de *Big Brother* al Regne Unit Jade Godoy, que va aparèixer a tots els mitjans. Tothom va poder seguir el diagnòstic de la seva malaltia, el procés de la malaltia i la seva mort. Aquest fenomen va generar moltes opinions i controvèrsies: on són els límits? Hi ha límits? Tot pot ser públic? Allò més privat i personal pot ser estès a la gran xarxa virtual a què ens vinculen tots els mitjans? Deixant de banda aspectes morals i ètics, aquest succés va esdevenir notori atenent al qüestionament de què considerem com a **intimitat**.

Quan Pablo Fernández (1999) ens parla de l'afectivitat col·lectiva, del magma afectiu, ens diu que:

Los sentimientos no están en nosotros, sino nosotros dentro de ellos. Nosotros no tenemos sueños: los sueños nos tienen a nosotros.

Pablo Fernández (1999). *La afectividad colectiva* (pàg. 63). Mèxic: Aguilar/Altea/Taurus/Alfaguara.

"El dinosaurio"

"El dinosaurio", de l'autor Augusto Monterroso, era el conte més curt del món fins que va aparèixer "El emigrante", del mexicà Luis Felipe Lomelí, l'any 2005. Tots dos són exemples de narracions que il·lustren que no cal un gran relat, història, explicació, conversa, etc. que doni, formi i constitueixi el que entenem per narració.

De la mateixa manera, nosaltres entenem la intimitat com un sentiment. Afectivament no podem definir l'objecte, el sentiment, però sí totes les situacions que el contenen i li donen forma. Així, definir la intimitat com a objecte d'estudi no és possible, però sí que es pot fer l'anàlisi col·lectiva de la intimitat.

1. L'individu connectat o l'individu aïllat

Zigmunt Bauman, un sociòleg conegut que va néixer a Polònia el 1925 i que va morir el gener de 2017, va ser un autor molt prolífic i va desenvolupar extensament el seu concepte de liquiditat aplicat a la modernitat. En el capítol "Fuera y dentro de la caja de herramientas de la socialidad" del llibre *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (2003), Bauman ens parla de la **proximitat virtual** i de la **proximitat no-virtual**. No fa una distinció entre real i virtual o entre físic i virtual, sinó que fa la distinció entre virtual i no-virtual. Bauman diu que actualment el pes recau en la proximitat virtual, que ha adquirit major importància. La proximitat no-virtual, davant d'aquesta proximitat virtual, perd sense remei, no hi pot competir. A les noves generacions, que no han adquirit les habilitats socials de la proximitat física, no els preocupa no haver desenvolupat les habilitats necessàries que la proximitat no-virtual requereix.

"Tales habilidades caen en desuso: son evitadas, olvidadas o directamente jamás aprendidas, o se recurre a ellas cuando no queda más remedio y a regañadientes. El despliegue eventual de tales facultades puede representar un desafío sumamente incómodo e incluso insalvable, lo que no hace más que convertir a la proximidad virtual en una opción más tentadora."

Zigmunt Bauman (2003). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (pàg. 90).

Bauman assenyala que és fàcil esborrar o simplement no respondre un email. Amb la virtualitat es perd la por a les repercussions del món real, de manera que és més fàcil tenir una proximitat virtual, motiu pel qual hi ha un retrocés constant de la proximitat personal.

"La proximidad no-virtual se queda muy corta respecto de los rígidos estándares de no intromisión y flexibilidad que la proximidad virtual ha establecido. Si no logra ajustarse a las normas impuestas por la proximidad virtual, la proximidad topográfica ortodoxa se convertirá en una 'contravención' que sin lugar a duda encontrará resistencia."

Zigmunt Bauman (2003). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (pàg. 88).

El sociòleg posa l'exemple d'una família prenent un cafè on tots els seus membres poden estar mirant el mòbil. La proximitat física, doncs, no vol dir res, ja que es pot arribar a sentir més proximitat de manera virtual. Bauman diu que la proximitat dels cossos té menys possibilitats que mai d'afectar la distància espiritual. Recordeu també l'exemple que vèiem amb aplicacions com Grindr o Tinder.

Segons aquest autor, la virtualitat ha fet que les connexions humanes siguin més superficials, més intenses, i alhora més breus. Vet aquí la idea de liquiditat. Aquestes connexions han passat a ser tan habituals, un té tants amics a Facebook o tantes persones a l'agenda del mòbil, que fàcilment s'adona que

moltes d'aquestes relacions han estat breus i superficials, encara que poden haver estat molt intenses. Per aquest mateix motiu, Bauman considera que no arriben a ser un *vincle*.

Després d'explicar per què la proximitat ja no implica una 'proximitat física', es pregunta quina de les dues cares de la moneda **proximitat virtual - distància virtual** va fer que la xarxa adquirís tanta popularitat com a mitjà d'interacció humana:

"¿Fue la nueva facilidad para conectarse o la nueva facilidad para cortar la conexión?"

En la seva opinió:

"No son pocas las ocasiones en que lo segundo resulta más urgente y relevante que lo primero".

Zigmunt Bauman (2003). *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (pàg. 87).

1.1. El sentit individual i relacional del nostre jo

El fet que ens pensem a nosaltres mateixos com a jos individuals, com a persones úniques i diferents, concentrades en els nostres somnis i aspiracions, motius, sentiments i opinions, fa que ens sigui difícil pensar que, com diu Gergen (2009), la tradició dels individus com a jos individuals, el sentit individual del nostre jo, la nostra consciència individual és una cosa que va néixer a la Il·lustració. Abans es considerava l'ànima o l'esperit de la persona, al segle XVIII arriba la raó i la capacitat de raciocini; raons individuals a les quals cap institució o autoritat tenia el dret d'imposar les seves normes i lleis. És el naixement de la democràcia, l'educació pública, el procediment judicial, etc. L'aparició del jo individual està lligada a l'aparició de la religió catòlica i la necessitat de ser perdonat pels pecats individuals com a persones individuals.

Com que entenem els individus com a unitats separades, podem pensar en els altres també de la mateixa manera; per tant, els atribuirem motivacions, aspiracions i sentiments. Interpretarem les seves accions des d'una particularitat definida i individual. Farem atribucions i ens formarem una impressió particular de cada persona, com a individu separat i unitat distingible.

El nou repte per a Gergen és pensar en les relacions, però no relacions entre jos/individus/*selves* separats, sinó com a procés que precedeix el concepte mateix de *self*. Per a Gergen, qualsevol acció neix, es manté i mor en el procés de relació. Per tant, des d'aquest punt de vista no hi ha *selves* aïllats o experiències completament privades; existim en un món de coconstitució. Gergen Considera el món en termes de confluència relacional.

Fa una proposta alternativa a la tradicional centrada en la relació:

"Suposem que les persones s'influencien mútuament: els pares modelen la personalitat dels fills, les escoles tenen efectes en la ment dels estudiants, els mitjans de comunicació de masses tenen un impacte en les actituds i valors de la població. Aquesta presumpció comuna de causa i efecte va de la mà de la idea tradicional de ser éssers delimitats."

Aquesta idea se sosté sota la concepció fonamental d'entitats separades, relacionades les unes amb altres. Vivim les nostres vides dins de la comprensió de selves independents, amb llibertat i determinats.

Si la connexió humana pot esdevenir tan real per a nosaltres com el sentit tradicional d'individus separats, podem enriquir els nostres potencials per a viure.

Gergen (2009). *Relational Being: Beyond Self and Community*. Nova York: Oxford University Press.

No jutja la falsedat o veritat d'aquestes assumpcions, només valora les implicacions que tenen per a la nostra vida actual; és un canvi del concepte individual de la persona al relacional. El sentit d'un centre intern psicològic d'acció és sòlid. Està rodejat d'allò social, però és significatiu per si mateix. Símbols, experiències, cognicions, emocions, motivacions, etc. són la font de les accions individuals. Gergen pretén treure la realitat distinta/separada d'un món mental o interior, eliminar la distinció entre interior i exterior, reemplaçar-ho amb un punt de vista de l'acció entreteixida relacionalment. No vol considerar més unitats individuals ni relacions que deriven d'aquestes unitats separades, sinó derivacions del procés de relació. Gergen pensa a la inversa: **els individus deriven del procés de relació**.

1.2. Individualitat i igualtat

El filòsof i economista John Stuart Mill (1859) va expressar el principi de no fer mal als altres de la manera següent: hom pot tenir llibertat sempre que no perjudiqui altres persones. Mill defensava que les persones haurien de ser lliures per fer-se opinions i per expressar-les, així com per actuar segons les seves opinions i aplicar-les a les seves vides (pàg. 97). Per tant, segons aquest autor, la diversitat d'opinions, caràcters i estils de vida és bona perquè ens apropa a les diferents cares de la veritat i no se'ns imposa una sola cosa com a veritat. En resum, afirmar la individualitat de cadascú és útil per al progrés de la societat i per a la felicitat.

El problema, escrivia Mill, era que en aquell moment les persones eren indiferents a la finalitat de la persecució de la **individualitat com a element de benestar**. Mill explicava que, si bé en el passat el problema era que l'espontaneïtat i la individualitat eren excessives i per tant la dificultat era que les persones romanguessin en els costums, en el present de Mill hi havia una manca de varietat. Anteriorment, s'havien hagut de controlar els impulsos i desitjos de les persones de manera que poguessin obeir a un principi social i adherir-se a la conformitat d'unes normes comunes en lloc de viure en rebel·lió contra les lleis i les ordenances. En el seu temps, però, Mill veia que el proble-

Lectura recomanada

Kenneth J. Gergen (2009). *Related being: Beyond Self and Community*. Nova York: Oxford University Press.

ma era justament el contrari: les persones vivien amenaçades per la censura i, en conseqüència, ja no tenien cap tendència més enllà que seguir els costums, ja no es preguntaven què preferien, què els anava millor, què era més apropiat per a les seves disposicions i habilitats... Enlloc d'això, es preguntaven: Què es faria normalment en aquesta situació? Què es considera millor?

No és gens fàcil pensar en aquests termes. Reflexionar sobre casos extrems ens pot facilitar la nostra anàlisi. A principi del 2017, surt als mitjans que el Parlament vol demanar al Congrés que legalitzi l'eutanàsia. El cas del Dr. Marcos Hourmann ho il·lustra molt bé, ja que va ser el primer metge condemnat a l'Estat per haver aplicat l'eutanàsia a una pacient. No ens podem estendre massa en aquest punt, però volem que reflexioneu: la pacient de 82 anys va expressar el seu desig de morir, la seva filla també li va demanar al metge que acabés amb el patiment de la seva mare. Hourmann va declarar que com a ésser humà va actuar favorablement en no allargar el sofriment de la dona uns dies més. Tan segur estava que el seu acte era inofensiu i d'acord amb les pràctiques de cura, que va escriure-ho a l'informe mèdic d'aquella nit de guàrdia: havia injectat potassi a la pacient després de moltes hores de lluita per la seva vida. Considera que havia assistit la pacient amb tots els mitjans i li havia induït una mort digna i supervisada. Se sap que el govern holandès permet el "suïcidi supervisat" i que s'estudia si pot ser aplicable a persones que no necessàriament tinguin una malaltia. Per tant, fixeu-vos com n'és de difícil saber, com ens demana Mill, quan un individu no esdevé un perjudici per als altres.

La llibertat de la pràctica mèdica, així com la llibertat de les persones sobre el seu propi cos i la seva existència, es troba compromesa amb principis morals i ètics. Expressar una opinió i formular una demanda posa en qüestió tot un ordre social. Per últim, pensem com n'és de diferent pensar en "suïcidi supervisat" o pensar en "mort supervisada", ja que tothom ha de morir en algun moment, però no cal que tothom cometi un suïcidi, que molts consideren un crim. També és diferent pensar en un metge que actua humanament davant el sofriment que pensar en un "metge assassí", tal com va ser titllat. Establir quan hi ha una relació metge-pacient i què s'entén per metge o metgessa no és cosa fàcil. No sempre podem interpretar que les persones que participen en una dinàmica determinada actuen com a representants d'un grup o una comunitat. Us proposem que hi reflexioneu i trobeu més exemples; la idea no és si hi estem a favor o en contra, sinó adonar-nos de quins elements es troben en joc en una controvèrsia.

El filòsof francès Jacques Rancière (2000) assenyala que avui dia el discurs dominant que denuncia l'**individualisme democràtic** representa l'individu de manera narcisista i egoista, com un consumidor excessiu delerós de tenir-ho tot. Aquestes crítiques ens han fet creure que vivim en el regne de l'excés, i són l'expressió d'una paradoxa, la *paradoxa de la democràcia*, segons la qual el bon govern ha de reprimir l'excés democràtic. És a dir, per a un funcionament harmoniós de la societat, el govern ha de frenar el mal de la igualtat, ha de

destruir dels límits. Un exemple paradigmàtic d'això són les possibilitats que ofereixen les tècniques de manipulació genètica (pàg. 21). Un altre exemple, podria ser el bombardeig d'altres països per a instaurar una democràcia.

Aquest *odi a la democràcia* actual i la necessitat de rehabilitar-la, ens avisa Rancièrre, no és una narració nova. Plató, en el seu famós manuscrit *La República*, exposava la tendència de les persones a moure's cap al que satisfà les pròpies necessitats. Per aquest motiu deia que era millor instaurar un govern que fos com un pastor que conduís el seu ramat. De fet, considerava necessari aquest tipus de govern. Però la persona que governés hauria de poder ser escollida per sorteig. El fet de que qualsevol persona pogués governar és el principi més democràtic de tots. Així, la cura del mal de la democràcia és la democràcia en forma d'atzar, el **principi d'igualtat** en què qualsevol persona pot manar. Aquest principi, en francès *n'importe qui*, és importantíssim en el marc conceptual de Rancièrre.

S'entén que la igualtat produeix un desordre en forma de persones egoistes que miren pel seu propi bé. Així, per a pal·liar aquest individualisme, la igualtat és el remei. El verí i la cura reposen en el mateix principi: la igualtat en la contingència. El caràcter intricat de la igualtat en la desigualtat, enllaçades i confoses l'una amb l'altra, és el que dificulta entendre els postulats de Rancièrre. Posem-ho més fàcil: fins ara moltes persones diuen que el govern actual descansa en un sistema capitalista, un valor de mercat, grans corporacions, la ciència, transaccions financeres o diverses relacions de poder. Però el veritable govern democràtic és el govern al qual pogués accedir qualsevol persona.

El sociòleg i filòsof mexicà Luciano Concheiro (2016) fa una narració interessant: sabem que amb l'aparició de les fàbriques es va possibilitar la governabilitat del temps, ja que a partir d'aleshores el temps de la persona treballadora era propietat del capatàs. Al principi del segle XX, amb la producció en sèrie, la feina es va organitzar dividint-se en tasques molt petites sota criteris científics. Ara hem arribat al punt àlgid del consum, en què els objectes ja no satisfan una necessitat sinó que són signes lingüístics, signifiquen alguna cosa. Serveixen per expressar-nos a través del consum. Una anècdota que ens explica Concheiro és el fet que, només quinze dies després de l'11S, es van substituir totes les peces de roba de les tendes Zara dels EUA per roba negra apropiada pel moment que vivien, el dol col·lectiu.

"El consumo se ha convertido en un sistema simbólico de comunicación mediante el cual los individuos construyen sus identidades dentro de un orden social que está basado en la desigualdad y la jerarquización. [...] Por ello, el deseo nunca puede ser saciado: no nos saturamos ni quedamos satisfechos al consumir porque lo que se quiere es comunicar – y la comunicación no tiene fin".

Concheiro (2016, pàg. 34-35).

2. Percepció social i tecnologies "socials"

La formació d'impressions i les atribucions que fem sobre la conducta dels altres han estat temes que la psicologia ha abordat amb molt d'interès. Ara, amb les noves tecnologies, sorgeixen temes nous: com es forma la impressió que tenim dels altres a la Xarxa? Significa el mateix ser popular a la Xarxa que ser popular al món real? Podem controlar l'opinió que tindrà la resta sobre nosaltres? El sentit lògic ens fa pensar que sí, ja que podem editar el nostre perfil com volem, pujar les fotografies que ens agraden i esborrar allò que no volem que surti, controlar quines dades són visibles i qui les podrà veure, etc. Però ara veurem què diuen les darreres investigacions sobre això.

2.1. Facebook

Segons Maver i Popp (2010), la xarxa social Facebook (Fb), creada el 2004, l'any 2010 tenia més de 250 milions de persones usuàries actives. Al 2016, aquesta xifra s'ha incrementat fins a 1,23 bilions de persones usuàries actives que entren cada dia a la pàgina, la qual cosa ens dona una idea del creixement demogràfic d'aquesta xarxa social. Fa uns anys, l'usuari de Fb típic o mitjà tenia 120 amics (Maver i Popp, 2010); avui, 200. Poden ser moltes les raons per les quals la mitjana sigui de 338 amics. Per exemple, el 27 % de les persones més joves, d'entre 18 i 29 anys, tenen més de cinc-cents amics. En canvi, el 72 % de les persones usuàries majors de 65 anys tenen cent o menys amics. Trobem un altre exemple il·lustrador que ens fa adonar-nos que la bretxa digital no és una esclatxa que emergeix en funció de les persones que fan ús o no d'una xarxa social o posseeixen o no una tecnologia. Es pot veure diferències per exemple en quines aplicacions fan servir. En el cas de Fb, no es tracta de si la persona té o no Fb, sinó quants amics/gues té, quin ús li dóna: per autopromocionar-se, per donar a conèixer un projecte, per buscar informació, per connectar segons interessos, per saber què fan els altres, etc.

És important tenir present que cada dia es comparteixen bilions d'unitats de contingut en forma d'enllaços a webs, històries, perfils, publicacions bloc, notes, fotografies, aplicacions, *likes*, etc. Des de fa temps, Facebook s'ha fet tan popular i quotidià, que és cabdal per a entendre i estudiar les xarxes socials a internet. Saber qui ha fet què a través de la xarxa s'ha naturalitzat en la nostra rutina diària. Actualment, estar actualitzat i saber de les persones del nostre voltant a través dels seus perfils en línia es pot entendre com una pràctica de cura i d'implicació, i no té necessàriament la connotació negativa de ser curiosos i tafaner ni el sentit d'escampar indiscrecions i intimitats. Aquest pot ser el motiu del fet que la majoria d'usuaris són actius en l'ús del *like* per indicar que els agraden les fotografies i comentaris dels seus amics, i per contra no canvien freqüentment el seu propi perfil.

Nota

Les dades sobre les entrades diàries a la pàgina de Facebook s'han extret de Zephoria (consultat el 29.04.17). Quant a les dades de la mitjana d'amics, surten de Pew Research Center's Internet Project Survey (7 d'agost-16 de setembre, 2013; consultat el 29.04.17).

Nota

Dades extretes de Pew Research Center's Internet Project Survey (7 d'agost-16 de setembre, 2013; consultat el 29.04.17).

Abans d'entrar en matèria definim, però, que és un **amic** al Facebook. Vander Veer (2008) ens dóna la definició estàndard i formal:

En el món del Facebook un amic és qualsevol membre del Facebook que ha acceptat que tu i ell teniu alguna cosa en comú o us coneixeu. La manera com us heu conegut o com és de profunda la relació no té cap importància, l'únic important és que heu estat d'acord que us coneixeu.

E. A. Vander Veer (2008). Facebook. The missing manual. Sebastopol: O'Reilly.

Tom Tong i altres (2008) van publicar un article sobre el nombre d'amics que una persona té al Facebook i les impressions interpersonals que genera, ja que és una dada que apareix al perfil de cada usuari. A diferència de les xarxes socials que no són en línia, podem tenir centenars d'amics, però el significat d'**amic** en aquest sistema és incert o ambigu, i això ens fa pensar com s'estructura la popularitat sociomètrica.

Les noves tecnologies i les xarxes socials en línia han generat molts estudis sobre les maneres de comunicar-nos, com també de la formació d'impressions fora de línia. Des de la psicologia, es van fer estudis clàssics sobre formació d'impressions que demostraven que, mitjançant les impressions, fem inferències sobre els trets d'una persona. Moltes vegades aquesta inferència és prèvia a la impressió. Com que un tret es troba relacionat amb altres trets de personalitat, fem una inferència de la seva personalitat abans de conèixer-la; alhora les nostres interaccions estaran determinades per aquesta preconcepció i probablement confirmaran la nostra idea prèvia. Les nostres interaccions serien del tot diferents si ens diguessin, en el moment de la presentació, que algú és fred o càlid. Tot i això, els experiments van demostrar que no tots els trets són iguals de centrals a l'hora de formar-se una opinió d'algú.

Asch, de qui ja hem parlat en el mòdul 2, "Influència en la matèria", va portar a terme un estudi sobre la formació d'impressions. Va presentar una persona de dues maneres diferents a dos grups d'estudiants. Cada grup tenia una descripció: un grup tenia l'adjectiu calent en la seva llista d'adjectius i un altre grup hi tenia l'adjectiu fred.

- Intel·ligent, traçut, treballador, càlid, decidit, pràctic, caut.
- Intel·ligent, traçut, treballador, fred, decidit, pràctic, caut.

Els resultats van demostrar que el grup que tenia la descripció amb l'adjectiu calent va qualificar la persona de manera positiva: va preveure que seria generosa, feliç, altruista, popular, etc. En canvi, la persona "freda", va rebre els adjectius contraris. Això demostra que les expectatives que tenim abans de conèixer algú influenciaran les observacions i interaccions de després. Haurem de tenir en compte, doncs, com parlem de l'altra gent i com la presentem.

Quins seran, doncs, els elements centrals entorn de les xarxes socials virtuals que determinaran la nostra impressió sobre una altra persona? O, si, com a individus centralitzats en nosaltres mateixos, volem capgirar la pregunta: quins seran els elements que intervenen en la manera com ens jutja l'altra gent? Quina impressió fem a la Xarxa?

Pàgines web com Facebook s'han fet molt populars perquè permeten que els usuaris es relacionin amb moltes persones de molts àmbits diferents. D'aquesta manera, poden incrementar la seva xarxa de relacions fent nous contactes i, alhora, mantenir les relacions que ja tenien. A diferència de les converses tradicionals o les converses mitjançades per ordinador de fa un temps, no només és el propietari del perfil qui forma i manipula les impressions i opinions que els altres en tenen, sinó que també hi intervenen els amics i el mateix programa computacional entreteixit en el sistema.

Segons investigacions sobre la formació d'impressions, valorar el llenguatge i l'estil utilitzat, les fotografies, els enllaços vinculats, l'ús de l'espai i de les aplicacions, etc. no és l'únic que és interessant de tenir en compte, sinó que aspectes com el nombre d'amics són cabdals per a entendre com veiem l'altre. L'atractiu social i la credibilitat del propietari del perfil dependran de les seves intervencions, però també de les dels seus amics. Fins i tot l'atractiu físic d'un amic afecta directament l'observació de l'atractiu físic del propietari del perfil.

Tradicionalment percebríem la popularitat tenint en compte el nombre d'amics: més amics, més atractiu social, però els resultats van demostrar que, quan parlem de les xarxes socials en línia, hi ha un efecte curvilini: l'atractiu social decreix quan s'arriba a un nombre determinat d'amics; és a dir, si el nombre d'amics és massa gran la percepció o la impressió del propietari del perfil és negativa. En la seva investigació, van trobar que els perfils que tenien menys amics tenien un atractiu social baix; l'atractiu pujava fins als tres-cents amics, i tornava a baixar quan se superava aquest nombre.

Tradicionalment la variable "nombre d'amics" ha estat entesa com: més nombre d'amics, més èxit social, més popularitat. En canvi, amb les xarxes socials i l'esdevenir del món en línia, la clau per a ser popular és diferent: es tracta de no tenir ni pocs amics ni massa. El nombre òptim que van trobar Stephanie Tom Tong, Brandon Van Der Heide, Lindsey Langwell i Joseph B. Walther (2008) va ser uns tres-cents, independentment que la persona que jutjava tingués molts amics o pocs. Sembla que hi ha un nombre normatiu, creat socialment, i que qui jutja no ho fa segons una norma o referència personal.

Van veure el mateix amb l'extraversió percebuda de l'usuari del perfil: si el nombre d'amics era excessiu la percepció era més aviat de persona introvertida i no sociable. S'infereix que l'acumulació d'aquest nombre d'amics no és perquè se sigui extravertit i sociable, sinó per altres raons: perquè es passa massa temps a l'ordinador, perquè s'hi sent més còmode que en les interaccions cara a cara o perquè vol tenir molts amics més que no pas popularitat real. També passa que és socialment no desitjable refusar una persona coneguda que t'ha enviat una invitació, tot i que molts cops la intenció de la persona que envia la invitació és col·leccionar amics més que no pas que trobi interessant o socialment desitjable l'altra persona.

Jolene Zywica i James Danowsky (2008) busquen respondre si un individu popular fora de la Xarxa la incrementa amb el Facebook, o si els usuaris que miren de fer-se populars al Facebook és per tal de compensar una popularitat baixa fora de la Xarxa.

Els resultats van ser que els participants de l'estudi que eren populars en la vida real van descriure la persona que mira de semblar popular al Facebook com "avorrida", "més jove" i "solitària"; en canvi, les persones no populars van fer servir molt més la paraula *immadura* i van mencionar una "autoestima baixa" com a factor destacable. Els dos grups, però, van dir que aquest tipus d'usuari és una persona "insegura".

Jolene Zywica i James Danowsky van trobar que, en general, les persones que miren de ser populars al Facebook són definides com a persones que afegeixen qui sigui a la seva llista d'amics, que només es preocupen d'acumular i que molts cops tenen "amics" que amb prou feines coneixen.

Els populars pensen que no hi ha res al seu perfil que pugui sorprendre els seus amics en línia, i els no populars pensen el contrari. Tots dos grups pensen, majoritàriament, que mai han exagerat o han inventat res en el seu perfil per tal de semblar populars. La majoria diuen que s'avorreixen o que els ha passat alguna cosa quan actualitzen i canvien el perfil. Hi va haver més introvertits que van dir que semblar popular al Facebook no és tan important, mentre que els extravertits van dir que sí que era important en algun sentit. Va passar el mateix amb el grup de persones amb poca autoestima: un percentatge més alt que el del grup amb una autoestima elevada va dir que era important.

En definitiva, van trobar resultats que donaven suport a les dues hipòtesis: la compensació social (*social compensation*) i la millora social (*social enhancement*). La raó d'això és que tipus d'usuaris diferents es comporten de manera diferent. Les persones més sociables, extravertides i amb més autoestima són més populars tant a dins com a fora de la Xarxa. Les persones més introvertides i amb una autoestima més baixa són menys populars fora de línia, però són més populars i s'esforcen per a semblar-ho al Facebook. Un percentatge elevat de persones amb poca autoestima deia que els seus amics a Internet sabien coses que no podien compartir amb els amics a la vida real, i també van admetre haver fet coses per a semblar més populars al Facebook. No obstant això, més que fer estratègies per tal de millorar la seva popularitat, simplement se sentien més còmodes expressant-se en línia que no pas en la vida real. L'autoestima sembla que és la clau, la variable que explica les dues hipòtesis. Els no populars miren de millorar la seva imatge i protegir la seva autoestima; els populars volen protegir la seva imatge i popularitat, i millorar la seva autoestima.

En molts estudis els participants diuen que no és important allò que hi ha al Facebook, que no els importa ser populars a la Xarxa o no ser-ho. No obstant això, la **desitjabilitat social** pot influir a l'hora de respondre aquestes preguntes, ja que una contradicció tenint en compte la popularitat de la pàgina. Al-

hora es plantegen més dubtes, per exemple, sobre les relacions entre estudiants de secundària: què passa quan tothom té tothom connectat a la seva xarxa d'amics virtuals quan és evident que tots no són amics de tots a l'aula? La febre Facebook continuarà o ja comença a declinar? Tot sembla indicar que si es fes menys popular no seria perquè es preferissin les relacions tradicionals més que les xarxes socials en línia, sinó que simplement hi hauria una migració cap a una altra pàgina similar millorada o més de moda.

Awl (2009) ens explica que moltes companyies miren els perfils del Facebook dels candidats. S'ha parlat molt de la part negativa (poden rebutjar candidats per fotografies incorrectes –especialment amb alcohol, drogues i festa–, fotografies provocatives o inapropiades d'alguna manera, mala gramàtica i moltes errades ortogràfiques –la manera d'escriure mostra les habilitats comunicatives–, mentides o comentaris inapropiats sobre sexe, raça o religió.

Però també pot ser un punt a favor del candidat, ja que pot mostrar que és una persona intel·ligent, amb habilitats socials i comunicatives, un professional amb un ventall d'interessos molt ampli, etc. Molts autors especulen que això canviarà, que hi haurà un moment en què una fotografia inadequada no suposarà eliminar el candidat de la selecció. Awl ho compara amb els anys noranta, quan les companyies van decidir contractar persones amb tatuatges i pírcings; diu que arribarà un moment que no només seleccionaran els candidats amb una vida en línia perfecta. Els joves, cada vegada més, acostumen a mostrar molt obertament la seva vida a la Xarxa, per tant, cada vegada serà més difícil trobar personal amb una vida perfecta i lliure d'anècdotes inapropiades a Internet; les empreses no buscaran només gent amb una aparença convencional en línia, perquè deixarien fora persones amb molt de talent.

Contínuament apareixen moltes altres notícies als mitjans, sense el rigor que aporten les dades de les investigacions, que creen mites entorn de la pàgina, col·laboren a crear l'imaginari del Facebook. Es publiquen notícies que ens parlen de l'addicció específica al Facebook, de les dificultats i conflictes que genera entre parelles, sobre la privacitat de les dades i d'un llarg etcètera.

Posted on January 28th, 2010 by AZ

[8 Comments](#)

350million people are suffering from Facebook Addiction Disorder [FAD]

Category: [facebook](#), Tags: [350million fads](#), [facebook](#), [facebook addiction disorder](#), [fad](#), [sick facebook](#), [south african fad](#)

Facebook Addiction Disorder (FAD) is a term introduced by US psychologists for those who are addicted to facebook and their life is really effected by their uncontrolled activities on Facebook.

According to US psychologists the number of patients suffering from



Tres-cents cinquanta milions de persones hi són addictes, ja que la seva vida es veu realment afectada per les activitats incontrolades al Facebook. Els psicòlegs nord-americans ja han diagnosticat aquest trastorn.

Facebook i Twitter tenen una influència enorme en la manera com les persones perceben, veuen, entenen i estan en el món. Marshall McLuhan (1964) diu que el mitjà és el missatge. Considera qualsevol cosa que sigui una extensió de nosaltres mateixos un mitjà i no ho confon amb els mitjans de comunicació. El missatge no és el contingut ni la informació sinó les conseqüències socials i personals que una extensió produeix nous models i escales modificant les nostres maneres d'actuar i de fer. Per exemple, McLuhan diu que el ferrocarril va canviar els tipus de ciutats, de feina i d'oci. L'electricitat també va canviar la nostra manera de relacionar-nos, associar-nos i actuar. I la mecanització va fer que les màquines fragmentessin el nostre entorn, i quan pensem en elles dius, és indiferent si pensem en una màquina de cereals o un cotxe. Pensa McLuhan (Íbid., p.3) que qui pensa que la tecnologia per si mateixa no és bona ni dolenta, sinó que depèn de l'ús que se'n faci és un somnàmbul.

En el cas que ens ocupa, encara que no sempre ho tinguem present, és evident que les xarxes socials no són plataformes neutrals. Un exemple molt comentat és el període campanya electoral als Estats Units abans que Donald Trump fos elegit president. S'ha acusat Facebook i Twitter de fer virals teories de la conspiració i de ser entorns favorables al desenvolupament de desinformació. Es comença a entendre que aquestes xarxes socials no només són un espai per a compartir coses buscant un suport en positiu, sinó que són també un brou de cultiu de mems amb contingut misogin, homòfob, etc. que poden

contribuir a donar sentit a un tipus concret de nacionalisme i a proporcionar una imatge determinada que encaixi amb les polítiques que es volen aplicar. Es té ben present, per tant, l'ús que les persones ordinàries fan de les xarxes socials en la seva vida quotidiana, així com l'ús que en fa l'Administració i les diferents institucions i empreses.

Estudiar com es fabriquen històries i com es converteixen en corrents principals de pensament pren rellevància. S'emfasitza el perill de la circulació de notícies falses que proporcionen idees que arrelen en la societat sobre els refugiats, els immigrants, les diferents religions, els estils de vida, etc., i que configuren el que és acceptable i el que no ho és. Així, els principis socials, econòmics, polítics, ètics, morals, etc. queden entrelligats a les xarxes socials. Per a alguns autors, aquests principis queden amplificats, i, inserits a les xarxes, obtenen més força. Per a d'altres, el risc no és major ara que abans, simplement ha adquirit formes diferents. En tot cas, jutjar el paper de les xarxes socials és molt complicat; ara bé, hem de tenir en compte tres coses: en primer lloc, que aquests aspectes es troben intricats de tal manera que és impossible deslligar-los. En segon lloc, que determinats tipus de relacions es reconfiguren constantment. I, en tercer lloc, que les xarxes socials, davant de dues opinions oposades o diferents bàndols en pugna, no són neutrals de cap de les maneres.

Pensar que les persones, les idees o els objectes no preexisteixen a les interaccions sinó que, per contra, és a través de les interaccions mateixes que les persones, les idees i els objectes adquireixen existència, és un canvi de paradigma. Els valors i les idees es materialitzen en actes, estils de vida, lleis, informes, institucions, tecnologia, algorismes, en la forma com ens toquem, per exemple, l'encaixada de mans, etc. Al seu torn, aquestes coses materials s'infonen de significat, la qual cosa produeix novament efectes físics, afectius, morals, etc. Així, els valors de la salut, vinculats a la prevenció i a la seguretat, units als valors de l'envelliment, associats a romandre actius i autònoms, donen forma a un tipus de residència per a gent gran, a dispositius com el de teleassistència i a robots socials com la famosa foca Paro que s'utilitza als hospitals. Així mateix, aquests elements i tecnologies reconfiguren i materialitzen unes pràctiques de cura, de fer-se gran, de relacions intergeneracionals, etc., que es troben infoses de valors i creences. Tot i així, ens allunyarem de la imatge de la circularitat i la retroalimentació per pensar en la manera com els nostres relats privilegien unes coses i unes accions sobre unes altres, i per tenir present que les xarxes que conformen els diferents elements estan constantment en procés de transformació, emergència i transmutació. És un repte per a la nostra manera tradicional de veure les coses el fet d'entendre que, en realitat, els elements són aquesta xarxa que separa contínuament el que és bo del que es dolent, on s'expulsa el que es considera un error i s'acull el que es considera un èxit.

2.2. Privacitat i Internet

John Deigh (2012) ens parla de la privacitat, la democràcia i Internet. De manera molt esquemàtica però molt comprensible, ens fa reflexionar sobre la idea de privacitat. Fins i tot, més que sobre el concepte de privacitat, podríem dir que ens parla del **dret a la privacitat**. Ens recorda com es va crear aquest dret als EUA al 1890. A partir d'aquell moment els ciutadans americans podien posar una demanda contra aquelles persones que haguessin vulnerat el seu dret a la privacitat. Es considera un dret inalienable a la democràcia, i per tant, l'autor manté una postura segons la qual aquest dret a la privacitat s'ha de conservar.

Ens explica també com Internet ha fet que aquest dret es vulneri més freqüentment, ja que és més fàcil violar la privacitat d'algú recolzant-se l'anonimat que proporciona la xarxa. Així doncs, s'han incrementat les violacions a la privacitat de les persones, i les ofenses i denigracions a la xarxa s'han convertit en un espectacle freqüent.

Erròniament, les persones defensen el seu dret a la llibertat d'expressió. John Deigh explica que és un error comú en l'actualitat pensar que el **dret a la llibertat d'expressió** és el dret individual a dir el que es vulgui. Al contrari, el dret a la llibertat d'expressió fa referència a la llibertat de circulació d'idees i opinions en democràcia, de manera que les persones puguem escoltar diferents punts de vista i perspectives, la qual cosa suposa una possibilitat més gran de coneixement i comprensió. La llibertat d'expressió està contraposada a la censura, i no defensa que cada individu pugui dir el que vulgui, ja que, segons aquesta darrera idea, una persona racista podria dir el que pensa d'altres ètnies, una persona sexista podria escriure idees masclistes i, si fos xenòfoba podria publicar i difondre opinions contra les persones estrangeres o focalitzar el seu odi en la immigració. Aquestes denúncies (els immigrants són els culpables que no trobem feina, les dones no tenen la capacitat per assumir aquest tipus de feina, etc.) tenen un aspecte emocional, no pas cognitiu. Acostumen a fonamentar-se en la idea que les dones, els immigrants o les persones que pertanyen a altres ètnies són diferents a l'home blanc nacional (entès com la figura que exerceix un domini més intel·ligent, més fort, més racional, més civilitzat, etc.). Són idees ofensives que fan mal i que, per tant, també anirien en contra del que s'expressa en altres textos clàssics sobre la qüestió política, tal i com vèiem amb Mill anteriorment.

La frontera entre la llibertat individual i la col·lectiva, tan fràgil i qüestionada avui dia, també es troba reflectida en els tribunals que proposa Simone Weil (1949, pàg. 48) i que vetllarien perquè no es donés informació o es fessin omissions tendencioses. Aquesta filòsofa francesa expressava la necessitat de fer pensar i no embrutir, i, per tant, de protegir contra la suggestió i l'error. Weil presenta un gir en la nostra manera de pensar i s'enfoca en les nostres obligacions cap als altres, ens diu que els deures tenen prioritat per damunt dels drets. "Un hombre solo en el universo no tendría ningún derecho pero sí tendría obligaciones" (Weil, 1949, pàg. 23). Així, es desemmascara la toleràn-

cia com a actitud autocomplaent: qui tolera l'altre, considera que aquest és diferent de la resta, però el tracta *com si fos un igual*. Aquesta idea contradiu la representació que ens hem formulat de nosaltres mateixos com a individus autònoms i amb drets. És un canvi de perspectiva pensar en primer lloc en les pròpies obligacions i deures cap als éssers humans del meu voltant. Weil (pàg. 39-40) proposa que hi hagi repressió contra la premsa i les emissions radiofòniques quan aquestes atempten als principis de moralitat públicament reconeguts, perquè l'important és la llibertat de pensar de l'individu i no la llibertat d'un grup de poder d'expressar la seva opinió. En qualsevol cas, no podem oblidar que aquests textos clàssics tan citats exigeixen una lectura històrica del moment en què van ser escrits. Per aquest motiu, volem acabar, amb el filòsof francès contemporani André Comte-Sponville (1995, pàg. 179), que ens diu:

"Tolerar las opiniones ajenas, ¿no es ya considerarlas como inferiores o equivocadas? Sólo se puede tolerar, con absoluto rigor, lo que se tendría el derecho de impedir: si las opiniones son libres, como deben serlo, no dependen, pues, de la tolerancia. De ahí una nueva paradoja de la tolerancia que parece invalidar su noción. Si las libertades de creencia, de opinión, de expresión y de culto son un derecho, no tienen por qué ser toleradas, sino simplemente respetadas, protegidas y celebradas".

Cal recordar que la individualitat és quelcom modern, que no sempre ha estat present en totes les societats. En l'actualitat donem gran valor a la individualitat, i això ha fet malentendre el dret a la llibertat d'expressió. El psicòleg social Jonathan Haidt (2015), de la Universitat de Nova York, diu que vivim en una espècie de *matrix* en què es dona un valor extraordinari a la raó i la lògica, i que s'insisteix en el benestar i drets de l'individu. Afegeix que llegir l'article¹ "Les persones més estranyes del món" (*The Weirdest People in the World*) és com prendre's la pastilla vermella de la famosa pel·lícula *Matrix*. Els autors d'aquest article, Henrich i altres (2010), destaquen que el 70 % de totes les cites referenciades a les principals revistes de psicologia es refereixen a articles escrits per estatunidencs, de manera que quan fem afirmacions sobre la conducta de l'ésser humà, en realitat ens estem referint només a les societats occidentals, cultes, industrialitzades, riques i democràtiques. Amb les inicials en anglès d'aquests adjectius (*western, educated, industrialized, rich i democratic*) es compona la paraula WEIRD (estrany) amb la qual juguen al títol. Per tant, fem generalitzacions sobre l'ésser humà a partir dels membres d'un sol país. Haidt i altres (2015) resumeixen l'article de la següent manera:

"Cuanto más WEIRD es una persona, más percibe un mundo lleno de objetos separados en lugar de relaciones, y más usa un estilo de pensamiento analítico centrado en categorías y leyes en lugar de un pensamiento holístico centrado en pautas y contextos".

Haidt i altres (2015). "Conferencia Edge sobre la nueva ciencia de la moral" (p. 291).

Així, vivim sota la moral WEIRD, creient que el nostre raonament és millor perquè ens apropa més a la veritat i que, en canvi, la resta és religió, superstició o coneixement tradicional.

⁽¹⁾Publicat a la revista de *Ciències del Comportament i del Cervell*.

El neurocientífic i filòsof Joshua D. Greene (2015, pàg. 309), professor de Psicologia a la Universitat de Harvard, diu:

"En primer lugar, muchos de nuestros problemas y dilemas morales son el resultado de la tecnología moderna. Hoy tenemos la capacidad de bombardear a gente del otro lado del mundo. O la capacidad de ayudar a gente del otro lado del mundo. Tenemos la capacidad de interrumpir un embarazo sin peligro. Tenemos la capacidad de hacer muchísimas cosas que nuestros antepasados no podían hacer y de las que nuestras culturas no han adquirido experiencia por ensayo y error. ¿Cuántas culturas han adquirido experiencia sobre evitar el calentamiento global? Ninguna, porque nos hallamos en el primer "ensayo" y ni siquiera lo hemos finalizado. Y esto es solo un ejemplo".

És evident que la tecnologia ens planteja preguntes incòmodes i reptes d'ordre moral. El famós filòsof australià Peter Singer ens fa reflexionar sobre les coses que donem per descomptades, ens parla tant de les circumstàncies de l'eutanàsia com de l'estatus i la llibertat dels animals. A tall d'exemple, les persones que no donen importància als interessos dels animals els anomena *especistes*. Per a ell, l'especisme és com el racisme, és el fet de tenir només en consideració la pròpia espècie, tenir només la perspectiva dels humans i predisposar-se al seu favor. Moltes persones, en canvi, són actives en contra del sofriment animal. En relació amb la tecnologia i la virtualitat, la proximitat i la llunyania han estat nocions recurrents. Ho hem vist en les anàlisis de diferents recerques i aproximacions. Per aquest motiu, volem referir la visió de Singer sobre la distància. Al seu parer, la distància no hauria d'importar: hem d'ajudar el nen que s'ofega davant nostre tant com hauríem d'ajudar el que s'ofega en un altre país a milers de kilòmetres, ja que la distància no ens fa menys responsables de la mort d'un nen per fam, sigui veí nostre o visqui lluny d'on vivim nosaltres. Si impedim que els infants que són al voltant nostre pateixin i ens impliquem en el seu benestar, també ho hauríem de fer amb aquells que viuen en llocs distants. Amb el nostre comportant en línia passa el mateix: si no insultem algú al carrer, tampoc ho hauríem de fer a través del nostre compte de Twitter. Tanmateix, com vèiem amb John Deigh, ara mateix, amb Internet i la facilitat de l'anonimat de les xarxes, s'han incrementat les violacions a la privacitat de les persones. El psicòleg John Suler anomena aquest efecte *l'efecte desinhibidor en línia*.

Cal tornar remarcar la idea de John Deigh que "la libertad de expresión són los intereses del oyente y no los del hablante" (pàg. 129). A tall de conclusió, podem dir que aquesta tensió entre el dret a la privacitat i el dret a la llibertat d'expressió és una fal·làcia, ja que es fonamenta en un concepte mal entès del dret a la llibertat d'expressió. És imperatiu, doncs, trobar una nova resposta a les noves invasions a la privacitat. John Deigh ens parla del llenguatge ofensiu i de les fotografies denigrants; no obstant, ens agradaria també reflexionar sobre les invasions a la privacitat més subtils, més ordinàries, que, camuflades en la normalitat de les noves pràctiques socials, són rarament denunciades. Es tracta d'una pràctica nova que sorgeix amb l'adveniment de les tecnologies digitals i, per tant, no es troben recollides en cap règim jurídic ni tampoc són objecte de reflexió social en termes de civisme. En tot cas, són pràctiques que, com totes les pràctiques socials, s'han d'avaluar des d'un punt de vista ètic.

Per què, si jo no tinc Facebook, he d'acceptar que una altra persona que sí que en té pugi fotografies meves al seu mur? Posem pel cas que la meua família i els meus amics saben no m'agrada que es pengin fotos meves i que no ho fan per a respectar el meu dret a la intimitat. Fins aquí, tot va bé. No obstant, posarem un exemple real que ens pot ajudar a reflexionar:

Estic estudiant xinès a l'Escola Oficial d'Idiomes, i la professora, el darrer dia abans de Nadal, ens proposa que cantem junts una nadala en xinès. Evidentment, ho fem molt malament, i a molts de nosaltres ens faria vergonya que algú ens veiés cantant tan horriblement. No obstant, com que s'ha normalitzat el fet de treure el telèfon intel·ligent i gravar, de seguida tenim algun company de classe gravant-nos, rient, i pujant el vídeo ràpidament a la xarxa social que ha decidit. Tinc l'opció d'aturar tota la classe i dir: "Perdoneu, però això em sembla una violació a la meua privacitat", cosa que evidentment generaria sorpresa i una resposta del tipus "No n'hi ha per tant!". Automàticament, la persona que defensa el dret a la privacitat passa a ser una persona que fa nosa, que sempre es queixa i que és disruptiva per al bon ambient del grup classe. L'altra opció que tinc és callar i pensar que no hi ha dret que la gent es comporti d'aquesta manera. Com esmentàvem, si no es tracta d'un aspecte jurídic, com a mínim es tracta d'un aspecte ètic. Aquest element ètic és el que molts autors estan defensant. Des del moment que apareixen pràctiques noves, cal convenir en l'establiment dels límits i el respecte cap als altres.

2.3. Robots

Diu Wajcman (2017, pàg. 104) que, normalment, els robots **incorporen el desig d'estalviar temps**. Aquest valor és important en la nostra societat perquè entenem que l'estalvi de temps ens allibera per a fer altres coses més importants per als nostres valors actuals a la vida. Així, podem delegar en l'automatització algunes tasques que no considerem tan importants, que es fan de manera sovintejada o que semblen fútils en la nostra percepció. Alguns artistes han posat en qüestió aquesta idea perquè, per exemple, la maternitat implica moltes tasques rutinàries. Estem disposats a deixar que un robot les faci?

Moltes vegades, aquelles pràctiques que considerem rutinàries incorporen aspectes molt importants que queden invisibilitzats, com ara generar vincles, establir confiança, mostrar afecte, etc. Per exemple, és cert que un microones pot escalfar-nos la llet, però no és el mateix que quan l'àvia o l'avi, amb tota l'amor, ens escalfen la llet en un cassó perquè estem refredats. A més a més, com heu vist en el mòdul de Comunicació, les pràctiques de comunicació, les interaccions de tot tipus, són performatives, així que la cura no és una persona que necessita ser cuidada i una persona cuidadora. La pràctica de cura es reproduceix en el si d'ambdues persones, i és bidireccional. Totes dues persones han de tenir cura perquè l'activitat de cura emergeixi i tingui sentit. S'ha de donar també en un espai relacional en què tingui sentit. Pot ser que alguna persona en visiti una altra que està malalta a l'hospital i pensi que està tenint cura d'ella pel fet d'haver-se atansat a la seva habitació i estar una estona amb ella. Sabem que això no sempre és així. De vegades hi ha visites que són un mal de cap! Fins i tot pot ser que la persona malalta hagi tingut cura d'escoltar el que l'altra persona que la visitava li explicava, els problemes de la feina, amb el fill, etc., i ha tingut paciència i l'ha aconsellat, tenint cura tota l'estona de mostrar empatia i donar-li suport.

Vegeu també

Les pràctiques de comunicació es tracten en el mòdul "Comunicació" d'aquesta assignatura.

Així que volem estalviar temps. Però, Wajcman pregunta, per utilitzar-lo de quina manera? Quin valor i quin preu donem a les nostres interaccions socials? Sí, és cert que comprar per internet ens estalvia temps, però per a quedar-me a casa en pijama, potser hagués estat millor haver d'obligar-me a dutxar-me, vestir-me, sortir fora, que em toqués l'aire, veure altres persones comprant com jo i parlar amb el dependent o dependentia? En funció de cada cas, això és quelcom a tenir en compte, no podem dir que comprar per internet és millor sortir a comprar al carrer, ni tampoc podem afirmar el contrari. Però cal dir que hi ha una tendència a generalitzar i a idealitzar les tecnologies perquè ens fan més ràpids, més eficients, podem arribar a fer més tasques de manera més polida i menys costosa. De vegades s'apunta que aquestes imatges perfectes de com s'ha utilitzar la tecnologia tenen una visió molt conservadora, reforcen certs patrons i deixen de banda maneres de viure i conviure alternatives, així com maneres diferents de relacionar-se i fer comunitat. És el cas d'aquestes empreses que, per a facilitar i estalviar temps als seus treballadors, ofereixen accés, dins l'edifici o en un petit campus, a perruqueria, massatge, tintoreria, etc. No cal moure's de la feina per tenir les coses fetes; fins i tot es pot esmorzar allà i, després de la feina, es poden prendre unes begudes amb els companys. Estalvien temps, això sí. Però quin temps és l'estalviat?

Encara que pensem que els robots són una cosa nova, ja a Homer trobem recreacions d'aquesta idea. Wajcman diu que a les pel·lícules *Her* i *Ex Machina* trobem recreacions del mite de Pandora. L'únic que ha canviat és qui pot crear, qui té el poder de crear. Abans eren els Déus, ara som els éssers humans els que podem crear a la nostra imatge i semblança.

El robot espanyol REEM, al Museu de la Ciència de Londres (exposició *Robots*).



Font: Vanesa Gamero.

Es diu que les formes robòtiques més primerenques van ser els rellotges. És important recalcar la relació dels rellotges amb el temps. El temps com una cosa que es practica ens fa relacionar allò temporal amb les maneres com vivim i tenim experiència del temps. Penseu també en com certes coses automatitzades no haguessin pogut semblar res més que màgia segles enrere. El que ara ens sembla normal, un rellotge, no ho era pas. Els rellotges van ser les primeres màquines autorregulades. A més a més, modelaven el sistema solar i, per tant, el nostre lloc a l'univers. Espai i temps van convergir aquí en una màquina impressionant.

D'aquesta manera, els rellotges no només van definir la posició de l'ésser humà a l'univers, sinó que van començar a ordenar la vida de les persones a partir d'un esquema temporal concret. El robot va començar a ser una analogia del cos humà entre 1500 i 1700; així, el cos humà es descrivia utilitzant termes mecànics (Russell, 2017, pàg. 118). Ara, en canvi, mirem de descriure la màquina com si tingués vida. En moltes ocasions infonem emocions, coneixement, consciència... a la màquina. De tota manera, aquests tipus de projeccions hi han sigut sempre, establim vincles emocionals amb objectes que, en rigor, no tenen emocions: estimar la verge de Montserrat n'és un exemple: també ho és el fet que ens sàpiga greu canviar-nos de cotxe i el seu desballestament perquè

li hem agafat estima. Humanitzem la tecnologia i li posem una ànima. En el film *Frank i el robot* (2012), en què Frank és una persona gran cuidada per un robot, que al principi es mostra contrària a tenir un robot a casa i per això no li posa un nom, hi ha una escena molt tendra en què el robot diu a Frank que ell no té vida, i que, per tant, no li fa res ni tem que li esborri la memòria o que el desconnecti. La resposta de Frank és que l'incomoda molt parlar del fet que el robot no existeix. Així, tot i les seves reticències, Frank acaba establint un vincle emocional amb el robot, donant-li una personalitat i una existència.

Aquest tipus de tecnologia i els esdeveniments recents entorn seu ens està fent replantejar què significa ser éssers humans, què volem, què necessitem, què significa viure, què significa tenir companyia, què cal per ser un bon company o companya, què és necessari per a una bona convivència, etc. Hem passat de l'automatització a l'animació, però en tots dos processos trobem **materialitzacions afectives de vida** (Stacey i Suchman, 2012).

El fet de que mirem d'animar alguna cosa és un desig de capturar la vida. Entenem que la vida és quelcom que una entitat posseeix dins seu, i és per això que mirem que els robots o els algorismes tinguin capacitat de resposta autònoma, és a dir, que tinguin agència. Hi ha un diàleg entre el cos orgànic humà i el cos material de la màquina, en què la relació metafòrica sembla una relació autopoètica. En el desenvolupament científic dels robots, és complicat veure la distinció entre humà i màquina, i s'entretexen i es fixen visions (i versions) emfasitzades d'humanitat (Stacey i Suchman, 2012, pàg. 13). Tampoc podem oblidar els projectes d'enginyeria humana en les ciències socials, que malauradament van mirar de reprogramar pacients, presoners i altres grups vulnerables per tal que encaixessin en el context que es volia: rentats de cervell, experiments de control mental, tècniques d'entrenament, captació i interrogatoris brutals, etc.; un atemptat contra la vida de persones a mitjans del segle XX. El més curiós és que, abans de que el govern dels EUA engegés aquests tipus d'estudis i proves, hi havia psiquiatres que informaven de pacients als asils que tenien por de ser controlats per una màquina. El terror de perdre la capacitat de controlar la pròpia ment havia esdevingut part de l'imaginari, tot i que era científicament impossible que aquesta tecnologia existís. Els psiquiatres, intentant entendre les màquines que turmentaven els seus pacients, van acabar reproduint-les: drogues, privació sensorial, electroxocs, lobotomies, etc. (Loring i Mossberg-Bustnes, 2017, pàg. 23-24).

En les nostres ments s'hi reflecteixen les capacitats robòtiques i volem que els robots tinguin capacitats mentals humanes. Mirar de replicar una persona en una màquina fa que estiguem reproduint allò que pensem que és una persona. Tractarem de posar en la màquina aquells atributs i característiques que entenem són importants per a les nostres interaccions i per a la nostra manera de treballar. Es duu a terme molta recerca centrada en el disseny de robots que s'assemblin a nosaltres, ja sigui físicament, ja sigui en la manera com es comporten. Tot això pot ser analitzat a partir del concepte d'**antropomorfisme**, és a dir, la tendència d'atribuir formes humanes o comportaments humans als

objectes. Aquesta qualitat antropomòrfica fa que moltes vegades no ens adonem que de moment les màquines fan el que se'ls programa fer i que només poden aprendre fins a cert nivell. Per tant, la intel·ligència artificial encara no existeix, i segons les persones expertes, encara queda lluny. Com diu al final el llibre de Wajcman, projectem els nostres desitjos en la tecnologia i la tecnologia ens està qüestionant el nostre lloc al món.

El nostre concepte de les màquines ha passat de ser instrumental en el context industrial a concebre's com éssers que interactuen amb nosaltres. Probablement, aquest el qual es s'està virant cap a l'estudi de la intel·ligència emocional. Ara per ara tenim hardware (materials, com el metall) i programes informàtics que fan que segueixin les nostres instruccions, però el somni d'aconseguir intel·ligència artificial, màquines amb personalitat, emocions i consciència sembla estar més viu que mai.

La idea de les màquines que siguin com humans (*human-like machine*) és molt present. El premi Loebner n'és un exemple: des de 1990 es mira de trobar el millor programari per a converses; utilitzant el Test de Turing, un jutge humà manté converses textuais amb el programari i, un altre humà, basant-se només en la seva conversa ha de determinar qui és la persona i qui és la màquina. Per tant, ens diu Wajcman (pàg. 107), ser un ésser humà es defineix com ser capaç de mantenir una conversa, és a dir, d'interactuar a través de la paraula. Tots sabem que en una conversa les coses mai són literals ni objectives.

El camp en què s'està estenent més la creació de robots és el camp de les pràctiques de cura. Així, la computació afectiva és la que s'està desenvolupant més (Wajcman, 2017, pàg. 108). Aquestes màquines han de tenir intel·ligència emocional, han de simular emocions i sentiments, la qual cosa no vol dir que genuïnament en tinguin. Ara mateix, Japó és líder en recerca en disseny de robots socials que puguin ajudar a cuidar, perquè tenen una gran quantitat de població envellida. Pel fet que sembla més fàcil interaccionar amb un robot amb forma antropomòrfica, es fa molta recerca per mirar de dotar-los de forma humana, tot i que no és ni el més senzill ni el més efectiu. Per exemple, costa molt que un robot sigui bípede, perquè és molt difícil que camini en un terreny que no sigui llis. A pesar de tots els problemes d'enginyeria que això suposa, encara es miren d'aconseguir trets humans. Aquests robots es conceben molts cops com una versió primitiva del que podria ser un ordre més elevat d'éssers humans.

És interessant veure que les persones, sense adonar-se'n, projecten un gènere al robot, i també trets de personalitat. Fins i tot adapten el seu comportament per a no ferir els sentiments del robot. Que les persones desenvolupin afecció envers la màquina no significa que això sigui recíproc. De moment, les pràctiques de cura necessiten intimitat, un temps específic segons la persona, compromís, implicació, empatia, etc. De moment, totes aquestes coses no poden ser automatitzades. Les pràctiques de cura no són només qüestions logístiques o físiques, tampoc es tracta només de parlar o escoltar. És el que anomenen

emotional nurturing, és a dir, nodrir la persona emocionalment, recolzar, donar suport, fomentar, etc. Quan pensem en els robots que poden cuidar persones, hem de pensar quin concepte de llar (llar per a gent gran, hospital, residència, etc.) i quin concepte de cura estem programant o dissenyant. Sembla que pensem que podem fragmentar la cura i, per exemple, programar-la en una màquina. Vet aquí perquè, quan es va dissenyar un robot terapèutic per a gent gran, es va decidir que fos una foca i no un gos o un gat, precisament es volia evitar que les persones que l'utilitzessin tinguessin expectatives sobre el comportament del robot. Si repliques un gos tens expectatives de com ha de respondre, com ha d'interactuar, etc. En canvi, amb una foca, anul·les l'efecte pernicios d'aquest tipus d'expectatives i del fet d'adonar-se que no actua així. La foca Paro actualment s'utilitza en molts hospitals d'arreu del món.

Robot foca Paro, al Museu del Disseny de Londres (exposició *New Old*).



Font: Vanesa Gamero

Un gran debat és si les màquines han de ser complementàries o substituïdes. En realitat, seguint Wajcman, hem de tenir en compte que ja avui dia la nostra vida quotidiana està immersa i entreteixida amb la tecnologia. I el que és més important encara, no només vivim un món ple de tecnologia, sinó que moltes vegades el donem per fet, per suposat. Quan anem a la benzinera o utilitzem un caixer automàtic, interaccionem amb robots que donem per descomptat. De la mateixa manera utilitzem Google sense pensar quin és l'algoritme que hi ha darrere ni si els resultats podrien haver estat diferents.

Quan els primers robots a les línies de producció automatitzaven tasques repetitives, es va pensar que això podria significar que les persones haguessin de treballar menys i poguessin gaudir de més temps lliure. Això no ha passat. No només no s'han reduït les jornades laborals sinó que, en molts casos, s'han estès amb l'ajuda dels telèfons intel·ligents i la idea que cal estar present 24 hores, 7 dies a la setmana. Aquesta disponibilitat absoluta es dona per descomp-

tat. És quelcom que hem viscut els consultors i consultores de la UOC. Fa una dècada, els estudiants no eren tan impacients; avui dia, poden escriure't un dissabte i reclamar una resposta dilluns al matí. Han canviat les expectatives, les normes socials per les quals ens regim, la manera d'entendre les relacions. La sensació cultural de la societat és que som més pobres pel que fa al temps, justament el contrari del que imaginàvem que aquestes tecnologies ens ajudarien a aconseguir. Estalviem temps però sentim que tenim menys temps, ens avisa Wajcman. On hem perdut el temps? El temps és un valor importantíssim a la nostra societat, i la idea que més abunda en l'imaginari actual és el dels ciutadans i ciutadanes sota la pressió del temps, corrent a tot arreu sota la pressió digital, amb el cap cot davant la seva pantalla. L'assumpció que la tecnologia digital ens ajudaria a viure millor i el fet que això no hagi estat així, ens ha de fer qüestionar el progrés tecnològic com la millor trajectòria a seguir. Pensàvem que la història estava marcada per aquesta línia de progrés lineal i positiu, un progrés que aportaria benefici per a tothom o per a una gran majoria. Aquesta idea es coneix com "determinisme tecnològic", la creença que la tecnologia, pel fet d'existir, pel fet que la creem, pel fet de respondre a una innovació, ens portarà millores culturals i socials.

3. Disseny

És curiós contraposar les lectures clàssiques amb les produccions acadèmiques i les línies de recerca més actuals. Com vèiem, Mill parlava del *despotisme dels costums* (1859, pàg. 116) com a antagonista a l'esperit de llibertat, de progrés i de millora. Mark Hunyadi (2015), més recentment, descriu també *la tirania de les maneres de viure*. L'autor utilitza una imatge recurrent avui dia, la de l'ésser humà ficat en una roda de hámster. Ens diu que vivim en una paradoxa que no veiem: els nostres principis ètics modulen i disciplinen els actes de la nostra vida quotidiana com mai abans. Segons ell, l'ètica actual que mira de preservar la integritat individual, té tanta influència i és tan coercitiva que s'escapa als valors que en principi identifica com a fonamentals, crea les condicions per a la impotència i elimina l'opció de rebutjar les coses.

Podem dir sense embuts que **cap tecnologia és èticament neutra**. Dit d'aquesta manera ens semblarà una afirmació òbvia, encara que no ho és, ni de bon tros. Si parem atenció ens adonem que les persones creiem que les màquines són indiferents a un punt de vista ètic o a un altre, ens sembla evident que és l'ús que fa la persona de l'eina el que confereix un principi moral, que l'eina serà bona o dolenta segons com s'utilitzi, que no depèn de la tecnologia mateixa. No obstant, hi ha autors que remarquen que la materialitat de les coses està farcida de principis ètics. Aquests autors expliquen, per exemple, que és erroni pensar en el disseny com a fase prèvia en què es carreguen de valors els artefactes tecnològics.

Tampoc podem fixar l'ontologia de la tecnologia, és a dir, no podem pensar en la tecnologia com objectes discrets de caràcter fix i efectes determinats. Hem de valorar els seus intersticis, els moments i els llocs en què els diversos actors s'afecten entre ells i evolucionen junts. Els artefactes no tenen llindars o fronteres delimitades. És per aquest motiu que Hyysalo i altres (2016) plantegen que, per entendre i fer recerca sobre la tecnologia, s'hauria de tenir una aproximació longitudinal i multisituada. D'aquesta manera, analitzant diferents llocs i contextos, en un període de temps que no comprèn uns mesos sinó anys o dècades poden estudiar millor aquest procés. A aquest nou enfocament, l'anomenen BOAP (*Biographies of artifacts and practices*, que es pot traduir per biografies dels artefactes i les pràctiques).

Una altra cosa que hem de pensar és que, quan ens referim a la **domesticació d'una tecnologia**, en realitat parlem de l'apropiació, la incorporació, la conversió i l'aprenentatge. La innovació d'una tecnologia no acaba amb l'adopció per part de les persones usuàries. També hem de tenir clar que una nova tecnologia mai no és una pissarra en blanc, sempre incorpora comparacions, semblances, parangons que els usuaris i usuàries dibuixen en les seves idees del és o del que hauria de ser aquella tecnologia. Al mòdul "Comunicació", descrivíem

com Gleick (2012) ens explicava que als europeus els va costar molt entendre que diferents poblets africans parlessin a través dels tambors. Al principi van pensar que simplement eren senyals de l'estil "a l'atac" o "retirada". Van associar els tambors a la campana de l'església que indica un missatge curt i simple.

També cal destacar que la tecnologia tampoc és només portadora d'intencions sinó que també és **portadora d'elements inintencionats**: coses inesperades, serendipitats, errors, desordres, qüestions fora de control que també poden passar atzarosament. Evidentment, les persones que dissenyen i programen també tenen una idea de qui és la persona usuària. S'imaginem el perfil de l'usuari, les seves virtuts i les seves mancances. Posen en moviment representacions, categories, metàfores, figures, etc. que formen una explicació que respon a la pregunta de qui és la persona destinatària i quina és la funció, la usabilitat, del prototip tecnològic. Això dona peu a unes accions i a la configuració d'unes capacitats determinades. De manera constant, la interfície d'humà i màquina es reconfigura imaginativament i material.

Així mateix, les mateixes persones usuàries tenen una idea sobre a qui va destinada aquella tecnologia. Però hem d'afegir que, si bé és important la resposta dels usuaris davant d'un nou model o una nova tecnologia, també ho és la no-resposta. Per què unes persones determinades no utilitzen un dispositiu concret? Les persones que eviten o deixen d'utilitzar una tecnologia no es poden veure només com a persones que resisteixen, perquè això implica que cal que superin aquesta resistència. Al contrari, cal considerar que aquestes persones també són part important de la configuració i reconfiguració de la mateixa tecnologia, de la seva interacció, de si mateixos i de les pràctiques que emergeixen al seu voltant.

La filòsofa belga Isabelle Stengers proposa la noció de **recalcitrància**, noció més suggestiva i àmplia que la limitada noció de resistència. La recalcitrància és creadora d'oportunitats: podem aprendre coses noves en parar atenció a qüestions que ens haguessin passat desapercebudes però que, en canvi, les persones recalcitrants posen de relleu. Ho il·lustra molt bé la nostra interacció amb moltes persones grans, tenim la idea de que hi ha una desigualtat causada per l'edat i la generació que provoca una bretxa digital. Tot i així, entenem que els costi una mica, els donem "permís" per no estar actualitzats amb un to condescendent, pensem que és normal que siguin una mica resistents i no donem cap importància quan, tot remugant, diuen: "no m'atabalis, això s'ha fet tota la vida sense aquesta màquina i estic molt tranquil·la sense ella!".

Adoptar la noció de recalcitrància és pensar que la recalcitrància és un esdeveniment important, ja que les persones recalcitrants ens apropen a noves preguntes. Ens acostem, per exemple, a les preguntes: per què hi ha una correspondència entre ser una persona activa i estar actualitzada en aquestes tec-

nologies?, per què unes tasques es consideren part d'un envelliment actiu i d'altres, com la contemplació, la reflexió, etc. no en formen part?, què és una tasca?, etc.

Hunyadi (2015, pàg. 19) posa l'exemple del robot-aspiradora que ens deslliura d'una tasca repetitiva i avorrida. La majoria estariem d'acord que, des d'un punt de vista pràctic, és molt positiu. Ens fa imaginar, però, un món en què totes les feines domèstiques fossin assumides per robots, i això, al seu torn, fa que ens preguntem quin tipus d'humans seríem, com quedaria afectada la nostra relació amb l'entorn. Una cosa tan insignificant com aquesta posa en evidència que rere les tasques domèstiques s'amaga una ètica de la nostra relació amb el món. Entre altres coses, també ens relacionen amb l'entorn a través de la brutícia i la degradació.

Queda clar, doncs, que es fa una construcció determinada de les persones no usuàries. Per exemple, és diferent una persona que mai no ha tingut cotxe a una persona que no té mòbil. Sally Wyatt (2003) diu que s'ha de vetllar pels interessos i els drets de les persones no usuàries de cotxes. L'autora remarca que la tecnologia es veu com necessàriament desitjable i hi ha una assumpció que ser usuari és allò correcte. Ser un no usuari es veu com una cosa inapropiada, una manca d'accés, o una deficiència en l'entesa comú dels beneficis d'aquella tecnologia. Tothom és vist com a usuari potencial i, per tant, es mira d'apropar la tecnologia a les persones, facilitant l'accés i l'educació. Com que internet es veu com un mitjà universal, es mira que arribi a tot arreu basant-se en la idea que les persones que usin aquella tecnologia tindran avantatges i una millor posició socioeconòmica que les persones que no en l'usin. Hi ha estudis, però, que, davant la influència d'internet a les nostres vides i al nostre món, qüestionen moltes de les coses que assumim i donem per descomptat.

3.1. Elements enxarxats

Chaberny i Gastmeier (2004), en el seu article "Infection control and hospital epidemiology" detallen un estudi que van fer en un hospital a Alemanya on les aixetes d'una cuina reformada van ser substituïdes per aixetes digitals. Es van instal·lar vint-i-set noves aixetes electròniques. Com sabeu, les aixetes digitals són artefactes en què no cal prémer cap botó ni manipular res. En posar les mans sota l'aixeta, el sensor les detecta i ruixa les mans amb una quantitat d'aigua determinada que es talla automàticament. Què va passar i per què és interessant aquest estudi?

Les aixetes es van substituir amb la intenció de reduir el risc d'infeccions i creixement de bacteries. El que va passar és que les anàlisis posteriors van revelar un augment del cultiu de bacteries. Abans de continuar llegint us convidem a pensar per què va passar això. Anoteu la vostra resposta i després continueu llegint.

Què explica aquest resultat contrari al sentit comú i tan inesperat pels autors?

La resposta que donen aquests autors és que, com que els sensors triguen una mica a reaccionar, les persones ens impacientem i de seguida comencem a tastar l'aixeta per sota, li donem copets com per activar el sensor... Així, encara toquem més el lloc per on surt l'aigua, la qual cosa és un focus potencial de contaminació més gran que manipular el mànec d'una aixeta. L'altra qüestió que feia que el creixement fos tan gran és el fet que, com que aquest tipus d'instal·lacions estalvien aigua, no ruixen prou per netejar les bactèries, cosa que hauria pogut neutralitzar l'efecte del major contacte amb les mans de les persones. Segons els autors, s'han fet altres estudis que conclouen el mateix.



Font: Faungg's photos.

El que és important aquí és adonar-nos que no podem analitzar les noves tecnologies per si mateixes. L'error de molts estudis o aproximacions a l'hora de valorar els mòbils, Internet, els ordinadors o la introducció d'aplicacions o fitxers digitals és el fet de pensar en l'objecte, en l'artefacte per si sol, com si funcionessin i se'n poguessin valorar els beneficis o els impactes negatius aïllant-lo de la resta. Hem de tenir present que les coses han de ser analitzades *en relació amb*. D'aquesta manera és com sorgeixen els bons plantejaments. No podem mirar, per un costat, què fan els éssers humans i, per l'altre, quins efectes té Internet en aquesta societat. Potser vist així, escrit en aquest paràgraf, us semblarà obvi. No obstant, us podem assegurar que no és tan evident, i un cop es té present, és fàcil detectar en els discursos de molts articles, estudis, enquestes, als mitjans de comunicació i evidentment també en nosaltres mateixos i la gent del nostre voltant aquesta manera de concebre els objectes com a artefactes ben delimitats i definits.

A partir d'ara, volem que feu l'esforç de començar a veure les coses **en relació amb**. L'aixeta digital no és res per si mateixa, existeix en relació amb la manipulació de l'ésser humà, a la impaciència, la quantitat d'aigua, les bactèries, etc. Així, l'aixeta electrònica no és només una aixeta amb un sensor, és la **xarxa de relacions** entre tots i cada un d'aquests elements, com un teixit sense costures. I podem anar més enllà i analitza de la mateixa manera l'hospital, la ciutat, l'època, etc.

El que és més important de tot, com diu Susan Legih Star (1991) en un interessantíssim article sobre la seva al·lèrgia a les cebes i on posa com a exemple el fet de menjar als McDonald's, i per tant, fent el paral·lelisme entre usuaris de McDonald's i no-usuaris de McDonald's (tan culturalment arrelat als EUA). Tothom és part d'aquesta xarxa amb independència del seu grau de participació des del moment en què es viu en un paisatge amb la presència d'aquests establiments. Aquesta xarxa ens afecta amb independència de si hi mengem o no. Vivim amb el fet que McDonald's existeix.

Un altre estudi ben curiós és el de Hassoun i altres (2004) en un hospital de Nova York, on van analitzar 75 organitzadors personals que els professionals de la salut utilitzen per a millorar la gestió d'informació dels seus pacients. També van trobar un cultiu positiu de bacteries en 72 dels 75 organitzadors personals analitzats. Es van adonar que ningú les netejava (de la mateixa manera que ningú neteja el seu mòbil). Així, després de netejar-les amb una solució amb alcohol, es van adonar que la reducció de bacteries era completa. Un simple gest, passar un drap amb alcohol al telèfon mòbil o a l'organitzador personal podia reduir el cultiu de bacteries. Això no és gaire important quan es tracta dels nostres artefactes, però tenint en compte que es tracta d'hospitals, el risc d'infeccions és molt alt i per això han de tenir cura que aquests i altres instruments estiguin totalment desinfectats. Si és obvi que no es netegen igual el terra i els lavabos d'un hospital que els de casa nostra, hauríem de ser conscients també que les persones que treballen en un hospital han de tenir cura dels organitzadors personals, dels mòbils, etc. Per què no hi pensem? Aquesta seria una pregunta a respondre.

En primer lloc, l'error que cometem davant la tecnologia, tant les persones que es dediquen a l'enginyeria, al disseny i a la programació com nosaltres mateixos, és pensar en "usuaris" en comptes de en persones. En parlar d'usuari, sense voler, parlem de manera abstracta de subjectes que faran servir la tecnologia com la tenim prevista. És una manera asèptica, distant i freda de concebre-ho que deixa de banda la part emocional dels éssers humans. És rellevant, doncs, concebre les persones com persones situades i **inscrites** en una xarxa d'humans i no-humans (sigui tecnologia o no, sigui una altra forma de vida, com un gos o una bactèria, sigui una pedra o el vent) i no com a usuàries prototípiques.

Hem de tenir en compte tota la complexitat d'inter i intrarelacions que formen una xarxa complicada de separar en unitats discretes, és a dir, separades i individuals com estem acostumats a pensar-les en la tradició del pensament occidental. A més a més, hem de tenir cura de les possibilitats inesperades i tenir present la dificultat de generalitzar tota una població tractant-la com a "usuaris", normalment categoritzats per edats.

Un cop tenim present l'exemple de les aixetes, us preguntem: Qui vola?
Els avions o les persones?

La majoria, davant d'aquesta pregunta, pensa que qui vola és la persona que pilota l'avió. De fet, l'error de la majoria és pensar, en reflexionar sobre la pregunta, en entitats separades. L'equivocació ve d'imaginar, inconscientment, com sovint s'explicita en les respostes de les persones, en un *qui* (persona que pilota) i un *què* (un avió).

La pregunta que us hem proposat és un exemple molt conegut de Latour, que acostuma a il·lustrar el que dèiem prèviament: com les coses estan embolicades de manera que no es poden separar. No estan entrelaçades, ja que entrelaçades significaria que podríem desfer el nus, o, amb una recerca curiosa, fer el mapa de la xarxa d'elements. En canvi, es tracta de coses inseparables. Així, la resposta a la pregunta és que els avions no volen sense les persones, ningú veu avions buits volant, ni les persones volen sense els avions (a menys que siguis un superheroi de ciència-ficció).

Per tant, les que volen són les companyies aèries, un **entramat**, un acoblament d'elements que es troben enxarxats. Sense un dels elements no es pot volar. Hi ha moltíssimes coses que possibiliten volar, i és la unió de tot aquest teixit el que fa possible l'operació de volar. De vegades hi ha pràctiques invisibles que només es visibilitzen quan mirem d'automatitzar-les.

Us posarem un altre exemple. En ocasions s'ha proposat integrar als hospitals uns robots (els anomenats robots socials) perquè la cura dels pacients sigui més lleugera per als professionals o per fer-la més segura en benefici dels pacients. Almenys aquestes són les raons que s'acostumen a donar. No obstant, quan algun cop s'ha proposat, per exemple, que un robot entri a les habitacions a donar les pastilles pertinents a cada pacient, ja que és una activitat rutinària que podria fer una màquina i descarregar de feina l'equip d'infermeria perquè puguin fer altres tasques sense tant d'estrès, el que passa és que es visibilitzen certes pràctiques abans invisibles. Qualsevol infermer o infermera dirà que aquesta "visita" (i no "lliurament de pastilles", com tècnicament i pràcticament es defineix la tasca) no la pot fer un robot, ja que, quan ells entren a l'habitació, diuen amb una somriure: "Hola Maria! Què, com anem?" i la xerradeta els dona informació de com es troba avui la Maria, si fa millor o pitjor cara que, i la pacient se sent protegida en un entorn que està pendent d'ella, en què l'atenen i miren d'escoltar-la. La visita ofereix un espai emocional que va més enllà d'entrar i donar un got d'aigua i unes pastilles, i aquesta part és tan important o més per al procés de recuperació d'una malaltia com la química que puguin contenir les pastilles.

El terme *robot*

Al 1921 va aparèixer per primera vegada la paraula *robot*. La va crear un escriptor de teatre xec, Karel Capek, que va publicar una obra titulada: *Rossum's Universal Robots*. La paraula deriva del xec *robota* i fa referència a aquella tasca o feina repetitiva, monòtona, àrdua, pesada i penosa. D'aquí deriva la idea que un robot pot fer feines repetitives que no cal que facin els éssers humans. Abans que aparegués aquest terme n'hi havia d'altres com *autòmata* o *self-acting machines* (màquines que actuen per si mateixes).

Una idea important, ens comenta Wajcman (2017), és adonar-nos que els robots i la recerca que s'està fent per als robots del futur ens dona més informació sobre el present que sobre el futur, ens diu i ens avisa de quins conceptes estan en joc i què pensem que significa interactuar, conversar, tenir cura, ser amics, etc., i què significa viure i ser una persona en aquesta època. Ens posa

en qüestió per a quins propòsits volem softwares i màquines. Per exemple, acostumem a dir que els volem per a estalviar temps, però seria important que ens preguntéssim per a què volem estalviar temps? Per a fer què?

Per continuar amb aquest petit exercici mental us proposem una darrera pregunta: Què separa el professor de l'estudiant? Per fer la pregunta més fàcil, imaginem que es tracta d'una aula presencial.

Aquí ens agradaria destacar de nou el fet que la tecnologia sembla tenir una aureola de neutralitat. Però, lluny d'això, trobem que la tecnologia està plena de valors socials, decisions, etc. És el que s'ha anomenat "fer política per mitjans tecnològics". És a dir, que la política no només es troba a l'esfera de "la política" pròpiament dita, com acostumem a pensar. Mitjançant la tecnologia es remarquen certs valors, s'escullen certes opcions, es prenen decisions, es visibilitzen certes coses, se n'amaguen d'altres, se segreguen les persones, etc. La tecnologia fa política.

L'article més important sobre aquesta qüestió és de Langdon Winner (1982). "Do Artefacts Have Politics?", que es pot traduir per "Els artefactes tenen política?". El que explica Winner en aquest article és que Robert Moses, el famós arquitecte a Nova York, va construir ponts en el camí que anava cap a la platja. Es diu que aquests ponts, que eren bastant baixos, van ser dissenyats de manera que no deixaven passar autobusos per sota seu. Això va fer que la gent pobre, la majoria de la qual era afroamericana, no hi arribés. Les persones amb més poder adquisitiu tenien cotxe, i per tant podien passar per sota el pont sense problemes. Evidentment, es podia considerar una manera de segregació racial, perquè la majoria de gent amb més poder adquisitiu eren persones blanques. Per primera vegada es feia ressò la idea que els ponts no són objectes neutrals, sinó que... els ponts fan política!

Això fa que mirem els objectes des d'una altra perspectiva, que les valorem com a coses que contenen una política, una ideologia, una ètica. Els objectes, les coses, la tecnologia, materialitzen, per tant, uns valors, uns principis ètics. Un altre cas molt evident és el dels sistemes de teleassistència: persones grans que porten un penjoll al coll per estar per casa i que, en cas de caure o tenir un accident, poden prémer el botó del penjoll, de manera que, de seguida, la Creu Roja, o qui sigui, es posarà en contacte amb ella. Si no respon a la trucada, aniran immediatament a casa seva. Aquests penjolls, però, ressalten uns valors i en menystenen d'altres. Per exemple, creen el valor de la independència entesa com a romandre sol a casa el major temps possible. Menyspreen la independència entesa com a interdependència, on tots i totes depenem dels altres, som una gran xarxa de suport, i no per ser jove o gran deixem de necessitar la figura d'un altre que tingui cura de nosaltres.

Amb l'exemple de Winner no es pot saber si certament l'arquitecte els va dissenyar expressament per a discriminar, però el que sí va subratllar és que els ponts no s'utilitzen per a fer política, sinó que tenen efectes polítics perquè els ponts, per si mateixos, fan política. La tecnologia no és neutral, no és positiva ni negativa, i per tant no ens podem posicionar com si es tractés d'objectes neutres que depenen de l'ús que en facin les persones.

Hem de tenir present que la neutralitat és la nostra manera de pensar per defecte, sense adonar-nos. Penseu el gran debat als EUA sobre les armes, moltes persones dirien que les pistoles no maten a les persones, són les persones les que maten. Però de fet, els que defensen que no hauria d'haver permisos de possessió d'armes és perquè defensen que el simple fet de tenir-la provoca, incita, a que es donin situacions en què siguin disparades. Per tant, esperem haver demostrat que els objectes al voltant nostre són més importants del que estem acostumats a pensar.

El que separa un professor d'un estudiant en una aula presencial sol ser la taula. Per molt que pensem que és la classe social, l'autoritat, el coneixement, etc., hi ha una evidència material insalvable. Per molt que el professor es vulgui apropiat, la taula és al mig. En el cas d'algunes universitats, els efectes del mobiliari encara són més dràstics ja que les cadires i taules estan clavades a terra i les cadires no són individuals, sinó que són llargs bancs clavats a terra.

Això no significa negar que les persones **domestiquem la tecnologia**, ens n'apropriem, la incorporen a la nostra vida. Hi ha un cert aprenentatge i una certa conversió, i la tecnologia que va ser pensada i dissenyada per a un ús acaba fent-se servir de diferents maneres, moltes vegades inesperades! Si pensem en les noves aplicacions mòbils els efectes polítics són fins i tot més grans. Pensem en la companyia Uber. A Londres actualment hi ha un gran debat perquè un jutge acaba d'aprovar una llei que diu que un taxista d'Uber que no hagi passat un test d'anglès no podrà tenir passatgers. El jutge opina que, si no es demostra un domini suficient de la llengua, no es poden tenir passatgers, ja que cal vetllar per la seguretat d'aquests últims. Això ha enrabiat molt les persones usuàries d'Uber. Alguns diuen que causa segregació, perquè només les persones immigrants són les que hauran de demostrar que saben prou anglès, i alhora tindran més dificultat per a passar aquest test.

3.2. Envel·liment

La societat està canviant, i els requeriments tecnològics cada vegada estan més lligats a la necessitat de respondre i donar solució a problemes actuals. No ens adonem, però, que amb les nostres pràctiques creem allò que entenem com a problema. És a dir que, en realitat, les solucions que es plantegen donen forma al problema. L'àmbit en què més es considera la tecnologia com a solució és l'envel·liment de la població. Hi ha una visió de la tecnologia com a solució als problemes derivats de fer-se gran. No obstant, hem d'assenyalar que aquesta tecnologia porta inscrita els estereotips i prejudicis associats a les persones

grans. Per tant, s'ha de treballar per un disseny que sigui neutral en relació amb l'edat. La narració negativa sobre l'edat té molta força. Entenem que hi ha una crisi demogràfica perquè assumir els costos de tanta gent gran és una càrrega social. Però veure com a problema aquest fenomen social, que les persones visquin més anys, forma part d'aquests prejudicis. Podríem veure-ho com una garantia de tenir més salut, més cura emocional, més experiència i coneixement que la societat podria aprofitar, o fins i tot com una oportunitat de refer el model i l'ordre social. La discriminació per edat, a diferència de la discriminació de gènere, orientació sexual, nacionalitat, etc., es troba interioritzada i inserida en el teixit social. Els estereotips negatius que pateixen les persones grans estan normalitzats, i és per això que, sense ser-ne conscients, acceptem comentaris i acudits que, des d'una altra perspectiva, serien assenyalats com a ofensius i discriminatoris. Pensem si no com han canviat els comentaris sobre les dones en les últimes dècades: coses que es podien acceptar amb normalitat fa un temps ara són considerades sexistes sense contemplacions. Això no ha passat amb les persones grans.

Títol: *New Old Fine Aged Spirit: Mother*, al Museu del Disseny de Londres (exposició *New Old*). "(The) concept is to figuratively bottle the beauty of ageing (i.e. experience, perspective, wisdom)" (*New Old*, 2017, pàg. 54).



Font: Vanesa Gamero

Les noves propostes tecnològiques haurien d'estar encaminades a pensar més enllà de la segmentació demogràfica, ja que la majoria de persones no es defineixen per la seva edat. L'estructura lineal del passat ja no funciona. Per exemple, un pot ser estudiant a qualsevol edat, als 20 anys, als 30, als 60... L'important és què fem. Cal tenir present que també una persona jove també pot tenir una malaltia o un accident i tenir necessitats específiques. Passa el mateix amb el fet de canviar l'etiqueta de *discapacitats* per passar a pensar en termes de *diversitat funcional*, és a dir, a pensar que totes les persones tenim maneres diverses per a ser funcionals en les nostres ciutats, feines, llocs d'estudis, etc. Independentment de l'edat o del que sigui. Les persones no són discapacitades en el sentit de que els manca una capacitat. No les podem con-

siderar no-capaces, sinó que són capaces, el que passa és que hi ha diversitat funcional. És important destacar la idea soterrada al nostre imaginari que si ets vell no funcionas, no produeixes i, per tant, ets inservible. Això forma part de la narrativa del capitalisme, ja que la nova narració del *multitasking*, ens diu Concheiro (2016) al seu llibre *Contra el tiempo*, es basa en fer més coses en lapsus de temps més curts. Fer cada vegada més i anar amb pressa es considera bo, estar actiu, sempre localitzable i disponible està ben vist, igual que poder fer diverses coses a la vegada, en paral·lel. Tot això es troba sota el paraigües de l'eficàcia. I no només s'aplica al món laboral, sinó que s'aplica a tot, incloses les relacions socials: "Quien falle en este malabarismo vertiginoso resulta ineficaz: será un deficiente empleado, un mal amigo o un torpe amante" (Concheiro, 2016, pàg. 73).

De fet, és molt interessant com Concheiro explica que la lògica ja no és la del consumisme en el sentit de consumir a seques, sinó de consumir a més velocitat. Recordem que, com veiem, ja no es consumeix per a cobrir unes necessitats sinó que es consumeix com a signe lingüístic. Per tant, amb aquesta lògica present, veiem que les solucions adaptades al "problema" de l'envelliment de la població és tecnologia que pugui consumir aquella persona gran.

És important destacar també la sexualitat, perquè, de fet, hi ha estudis que diuen que les persones grans han començat a ser un focus rellevant de malalties i infeccions de transmissió sexual. En no poder quedar-se embarassats, no utilitzen preservatiu; a més, pensen que aquestes malalties són pròpies dels joves que surten de marxa, veuen alcohol, tenen relacions sexuals amb qualsevol, etc. Tots aquests estereotips fan que, efectivament, aquesta població sigui més vulnerable o tingui més risc de contraure malalties de transmissió sexual. Alguns artistes han proposat campanyes amb lemes com *Age is not a condom* (L'edat no és un condó, per tal de combatre'ls).

La lògica de l'acceleració

Concheiro diu que la nova lògica és la de l'acceleració, i l'estat ideal i desitjat és el que té una persona quan pren drogues a per poder estar més eufòric, més exaltat: "el sujeto [...] con reflejos rápidos y una inusitada seguridad en sí mismo, con ánimos exaltados y que jamás tiene sueño o siente cansancio [...] Mientras que antes la vejez era un referente de autoridad y sabiduría, el día de hoy es un lastre" (pàg. 83).

3.3. Sexualitat

En les nostres narracions i discursos fem servir estereotips constantment; alguns convergeixen en prejudicis que tothom coneix. Els estereotips i les categoritzacions són una manera de naturalitzar i de legitimar una manera determinada de ser de determinats grups socials; creen una sèrie de coneixements sobre aquests subjectes que intervindran en les nostres pràctiques socials, interaccions, creació d'institucions, associacions i campanyes, relacions econòmiques, culturals, etc.

Discursos que sorgeixen d'altres discursos, discursos que es relacionen amb altres discursos, el discurs mèdic, patològic, delictiu, de la tolerància, diferent del de l'acceptació, sobre relacions internacionals, sobre la globalització, la immigració, l'acollida, etc. Cadascun d'aquests discursos no és un i unitari, sinó que pot tenir diferents enfocaments discursius que, alhora, formaran conjuntament el discurs sobre la globalització, la immigració o la sexualitat, per exemple. Entorn dels discursos d'una societat es presenten prejudicis i estereotips, actituds i valors que, de vegades, es tornen formes de violència, com la discriminació, el sexisme i l'homofòbia, entre d'altres.

Els discursos, o més aviat les pràctiques discursives, presenten identitats, relacions, maneres concretes d'entendre el món que naturalitzen els fenòmens i les coses, i impossibiliten que la percepció sigui d'una altra manera. Jacques Derrida, amb la deconstrucció, ja ens va parlar de desnaturalitzar, de desentendre allò que donem per descomptat i que està legitimitat per una sèrie de pràctiques socials que el van crear.

Foucault, en el prefaci del text *Les paraules i les coses*, ja ens ho feia notar des de bon principi.

Este texto² cita "cierta enciclopedia china" donde está escrito que "los animales se dividen en a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) que se agitan como locos, j) inmuerables, k) dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas". En el asombro de esta taxonomía, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto.

⁽²⁾Es refereix a un text de Borges.

Michel Foucault (1978). *Las palabras y las cosas*.

Si ens fixem en el context sociohistòric d'aquests discursos, ens adonarem de com han evolucionat aquestes formes de violència: discriminació, sexisme, homofòbia, etc. A l'època actual, on tot ha de ser políticament correcte, les diferents pràctiques discursives han fet emergir una violència més subtil, sovint invisible. Per això sembla que hi ha un mutisme obstinat en alguns aspectes; per això molts cops es parla de "trencar el silenci" respecte de la denúncia pública sobre algun fet. Ho hem pogut sentir fa poc, per exemple, amb la denúncia de la violència cap a la dona.

Com podem combatre una violència que és invisible a l'ull, imperceptible per a nosaltres? L'arma més forta de la violència és la normalització; si una acció està naturalitzada no serà percebuda com a incorrecta ni entrarà en conflicte amb els valors del context sociohistòric en què ens trobem. Quan es normalitzen segons quines accions i pensaments, com podem adonar-nos que hi ha altres maneres d'entendre el món?, d'entendre què passa?, d'entendre, per exemple, el meu cos individual davant del cos social?

Però, en primer lloc, pensem per què fem ús dels estereotips. Com diu Ryan Bringham (George Clooney) a *Up in the air*: "*I stereotype, it's faster*" ('Jo faig servir estereotips, és més ràpid').

L'ús de categories simplement ens ajuda a moure'ns en la nostra vida quotidiana; de fet, si ho pensem detingudament, és necessari per a desenvolupar-nos eficaçment en el nostre dia a dia, a la feina, al carrer, amb la família, etc. De totes maneres, dir això no legitima ni naturalitza l'ús de prejudicis i estereotips a l'hora de parlar d'accions discriminatòries, sexistes o homofòbiques, per exemple. Conceptes, significacions, esquemes, imatges, metàfores, etc. serveixen per a categoritzar i construir discursos particulars.

Els discursos no han estat mai una qüestió privada i idiosincràtica que només pertanyen al subjecte com a element individual; els discursos construeixen fets i objectes. I les paraules produeixen coses, com diu Foucault; les pràctiques discursives produiran objectes, relacions, el significat d'un concepte: què demarca o limita i què configura, etc.

La sexualitat ha representat un exemple paradigmàtic del que pretenem explicar, no només arran de la famosa arqueologia de Foucault sobre la història de la sexualitat, ni pels treballs de Judith Butler amb *Cossos que importen: sobre els límits materials i discursius del "sexe"*, sinó perquè podem dir que, en general, també ha estat un gran canvi percebut per tothom pel que fa a actituds, valors, percepcions i pensaments sobre la nostra sexualitat, identitat sexual, gènere i sexe.

Dir que el gènere és una construcció social que fem no ens pertorba gens. Admetre que el fet de posar Maria o Màrius, de donar nom a un nadó determina com seran les seves relacions i interaccions amb els altres, que modelaran uns gustos i comportaments determinats no genera cap discussió. L'estudi de la masculinitat darrerament ha començat a estudiar seriosament aquests components que un dia el moviment feminista va posar a la palestra. El clàssic exemple de roba blava per al nen, futbol i cotxes, i rosa, nines i dansa per a la nena és ben clar, tant que fins i tot resulta poc acadèmic posar-lo aquí.

No obstant això, menys persones s'adonaran que podem anar més enllà, es forjarà un caràcter en el nen com a individu resolutiu, capaç de resoldre conflictes i problemes, amb molta capacitat de prendre decisions, diferent de la dona, que es deixarà portar per les emocions, que tindrà un rol més accentuat cap al caliu, la cura i l'estima. Òbviament estem generalitzant i no sempre és així, però fins i tot els que no són així són conscients que es desmarquen d'una norma establerta per un pensament hegemònic.

La sexualitat és una cosa establerta culturalment i no pas un fet biològic. Per a nosaltres és natural des del punt de vista biològic, però més difícil d'entendre des del discurs que ens marca que és una construcció social. La identitat dels individus no sempre ha estat marcada per la seva orientació sexual. La dicoto-

mia heterosexual/homosexual que caracteritza tant els discursos homofòbics i antihomofòbics no ha estat mai notòriament determinant com ara. L'individu pot ser allò que la societat li deixa ser entre unes quantes possibilitats, sempre entre aquestes. Per tant, hem pogut escollir entre categories diferents segons el moment social, cultural i històric; hem passat d'heterosexual/homosexual a heterosexual/homosexual/bisexual/transsexual/transgènere/*queer*.

La importància no és l'acció, sinó en què ens convertim. Abans determinades pràctiques com la sodomia estaven penalitzades moralment i institucionalment. Era incorrecta l'acció, ara ho és la persona. La identitat sexual no és, per tant, descoberta, és construïda. Amb aquest enfocament es disciplina, es controla, es marginalitza i se sotmet la sexualitat que el discurs normatiu no reconeix. No es tracta d'arribar a la veritat de la sexualitat humana sinó als efectes que produeixen els discursos i a les funcions socials que tenen.

Així mateix, es crea una identitat col·lectiva gai per tal de lluitar contra l'heteronormativitat i comportaments homofòbics, especialment visible amb l'arribada de la sida i el discurs que la vinculava a l'homosexualitat. El discurs popular deia que era una malaltia dels gais, que eren categoritzats com un grup de risc. Aquesta identitat col·lectiva es fragmentarà perquè no tots estan d'acord amb una postura assimilacionista, és a dir, no tots volen defensar un discurs que mostra que som iguals, un ideal inclusiu que heterosexuals i homosexuals ens assemblen; n'hi haurà que voldran defensar la diferència, la transgressió, relacions i desitjos diferents. Així apareix allò *queer*, una paraula que tenia un sentit pejoratiu cap a la persona gai, un insult, una connotació negativa, una paraula que és resignificada i que ara s'utilitza per a designar la inconformitat, per a expressar la resistència contra la normativitat, la inclusió de possibilitats i l'eliminació de les categories.

Lo que común o casualmente pensamos que es el "yo" (o el si mismo), no es sino una ficción socialmente construida, un producto del lenguaje y de los discursos específicos vinculados con las divisiones del saber. Puedo creer que soy singular y esencialmente yo misma y que estoy comprometida en el proceso, permanente y a menudo frustrante, de tratar de expresar mis intenciones y propósitos ante los otros mediante el lenguaje. Pero esta creencia, esta sensación de individualidad y autonomía es, en sí misma, un constructo social y no el hecho de un reconocimiento natural.

Del mismo modo en que el género parece ser un componente fundante de mi identidad, mis preferencias y deseos sexuales parecen ser esenciales para sentir y saber acabadamente quién soy. Es probable que a fines del siglo XX piense en mi sexualidad en función de un abanico de posibles identidades –heterosexual, gay, lesbiana, bisexual– relacionadas estrechamente con mi clasificación del género. Puedo considerarme un hombre gay o una mujer heterosexual, pero me resultaría harto problemático pensarme a mí misma como hombre lesbiano.

Lo que me permite pensar que tengo una identidad de cualquier tipo son los discursos y los saberes mismos que producen y controlan la sexualidad tanto como el género. Las palabras que uso, los pensamientos que albergo, están indisolublemente ligados a mis construcciones, socialmente determinadas, de la realidad: así como veo los colores definidos por el espectro, también percibo mi identidad sexual dentro de un conjunto de "opciones" establecidas por una red cultural de discursos.

Tamsin Spargo (2004). *Foucault y la teoría Queer* (pàg. 65-66). Barcelona: Gedisa.

Com ens ajuda saber que el sexe és construït? En termes utilitaris no ens ajuda gaire, només entrem en confrontació directa amb el món preexistent, com quan l'home del mite de la caverna de Plató va tornar i va mirar d'explicar que allò que tothom havia vist fins llavors només eren ombres i no realitats, que el món era diferent i que calia explorar i veure més enllà d'aquelles ombres amb les quals havien viscut sempre pensant que eren el món real. La divisió cartesiana ment/cos, com la divisió platònica entre el món de les idees i el món de les coses, mostra que tota la nostra mentalitat està dividida per dualitats –dos sexes, etc.–, però no pensem en altres categories que poden ser enmig d'aquests pols.

Quan pensem en la violència de gènere, sempre pensem en la violència de l'home cap a la dona; l'home com a agressor, i la dona com a víctima. Tot i que les parelles homosexuals (gais i lesbianes) són reconegudes, i des del 2005 fins i tot es poden casar a l'Estat espanyol, mai ningú pensa en la possibilitat que també puguin tenir casos de violència i maltractament. Això també entra dins l'espiral del silenci. La invisibilització i la discriminació (igual que la violència, es poden donar per efecte o per defecte) fan que no es pensi mai a crear recursos per a atendre la violència en tot tipus de parelles i en totes les direccions. De fet, la violència no és una qüestió de gènere, sinó que hi intervenen més coses; alguns autors diuen que és una qüestió de poder i control. Hi ha molts factors que interfereixen en el curs de la violència i és evident que històricament i tradicionalment la dona ha ocupat una posició sotmesa, cosa que ha facilitat que esdevingués víctima. No obstant això, cal reconèixer la violència en tot tipus de parelles.

És especialment problemàtic el cas de les parelles lesbianes, ja que per a molta gent la violència és impròpia de les dones i, per tant, no existeix. Quan es tracta de dos homes, les persones acostumen a pensar que estan en un equilibri de força i gènere i que, per tant, no és pot considerar violència, sinó una baralla entre iguals. Un altre estereotip molt arrelat en la nostra cultura és pensar que un fa d'home, que assumeix un rol més masculí, i que l'altre fa de dona i que té un rol més femení; passa el mateix amb una parella de dues dones. Aquest tipus de mites i estereotips obstaculitzen la visió de la parella, cosa que genera altres problemes, com el cas de la lluita per l'homoparentalitat³. Quan parlem de violència psicològica les coses es compliquen encara molt més.

⁽³⁾Adopció de nens per part d'una parella homosexual.

La llei estatal sobre el tema es diu Llei de violència de gènere i, a Catalunya, Llei del dret de les dones a eradicar la violència masclista, de 24 d'abril del 2008. La sorpresa que esdevé per a moltes persones pensar en tot això evidencia quins són els estereotips que trobem sobre la violència i sobre la parella.

Dèiem que no és el mateix triar un terme o un altre per a referir-nos a un concepte, i el cas de la violència en la parella és un exemple que ho il·lustra molt bé. Es va començar lluitant per la visibilització de la violència domèstica; després es va considerar que el terme *violència domèstica* no era apropiat perquè deixava fora molts tipus de relacions i ho reduïa a un espai concret, el do-

mèstic, i, per tant, es van voler incloure les parelles que, tot i no viure juntes, també tenien episodis de maltractament (és evident que un noi pot maltractar la noia amb qui surt, sense la necessitat que visquin plegats); d'aquesta manera s'inclouïen també les parelles més joves i es feia referència a la violència contra la persona amb qui es manté una relació sentimental.

Així doncs, es va començar a utilitzar el terme *violència de gènere*, que més tard s'ha qüestionat perquè té una direccionalitat determinada (l'home agressor cap a la dona víctima) i perquè exclou les parelles homosexuals. De totes maneres, la nostra llei es diu *de gènere* i així surt publicat en molts mitjans de comunicació.

El discurs subjacent comporta unes presumpcions, idees i creences implícites; per exemple, la complementarietat de gènere en la parentalitat i la idea soterrada que una bona mare cuida del seu fill però que, alhora, una bona mare no fuig del pare del seu fill. A més, ara es parla de les dones immigrants com un tot, però no té res a veure la dona senegalesa amb la dona colombiana, no es poden posar en un mateix grup anomenant-les simplement *dones immigrants*, cosa que denota també tot un discurs implícit pel que fa a la immigració.

En aquesta societat, tingui o no tingui Internet, hi ha un pensament més o menys únic sobre la manera d'entendre la vida: ciència equival a progrés, consum a benestar, la feina és el centre de la nostra vida, estudiem per a millorar, estalviem per a tenir un cotxe, una casa o unes bones vacances, ens casem i tenim fills i un llarg etcètera.

Reflexió

Ara pensem: aquest pensament o imaginari que tots tenim sobre què és l'amor, què és una parella, què és la violència i què no ho és, etc. varia pel fet que hi hagi blocs, pàgines webs, fòrums virtuals que en parlin? Trenquem el silenci o reforcem aquestes idees? O simplement, com ha passat sempre al llarg de la història, hi ha veus dissidents que queden amagades sota el pensament hegemònic d'una societat?

Què passa amb les minories religioses? Què ha passat fa poc al nostre país i, en general al món, amb la visió de l'islamisme? Es confon islamisme i fonamentalisme? Quina idea o preconcepció tenim sobre el vel, el gihad o el burka? Les narracions i els discursos no només donen sentit a la nostra vida i al món que ens envolta, sinó que creen aquesta realitat.

Afirmar que las diferencias sexuales son indisociables de las demarcaciones discursivas no es lo mismo que decir que el discurso causa la diferencia sexual. La categoría de "sexo" que es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó "ideal regulatorio". En este sentido pues, el "sexo" no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir – de marcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla. [...]

El "sexo" no es pues sencillamente algo que uno tiene o una descripción estática de lo que uno es: será una de las normas mediante las cuales ese "uno" puede llegar a ser viable, esa norma que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la inteligibilidad cultural.

Judith Butler (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"* (pàg. 17-19). Barcelona: Paidós.