

# SOBRE L'IMAGINARI CRISTIÀ

RESUM: Aquest article (a) suposa que no hi ha pensament sense imatge i, per tant, que la inculturació moderna del cristianisme comporta no solament la renovació del pensament i del llenguatge, sinó també la de l'imaginari, entenent per imaginari el sistema de representacions que tenim a la imaginació relatives a l'objecte de la fe cristiana; (b) sosté que l'imaginari cristià tradicional es basava en una lectura premoderna de la Bíblia i en una concepció precientífica del món, i que la seva renovació comporta l'acceptació dels mètodes moderns de l'exegesi bíblica i la compatibilitat entre la visió científica del món i la fe cristiana; i (c) il·lustra la necessitat de la renovació de l'imaginari cristià amb exemples relatius a "l'altre món" i a l'origen i la fi d'aquest món.

MOTS CLAU: inculturació, imaginari, exegesi, ciència, altre món, cel, origen del món, fi del món.

ABSTRACT: This article (a) assumes that there is no thought without image and, therefore, that the modern inculturation of Christianity entails not only the renewal of thought and language, but also that of the imaginary, understanding by imaginary the system of representations that we have in our imagination related to the purpose of the Christian faith; (b) argues that the traditional Christian imaginary was based on a pre-modern reading of the Bible and a pre-scientific conception of the world, and that its renewal involves the acceptance of the modern methods of biblical exegesis and the compatibility between the scientific vision of the world and the Christian faith; and (c) illustrates the need of the renewal of the Christian imaginary with examples related to "the other world" and to the origin and the end of this world.

KEYWORDS: Inculturation, imaginary, exegesis, science, the other world, heaven, origin of the world, end of the world.

Aquest article es proposa continuar la reflexió encetada fa molts anys i verbalitzada en una sèrie de textos, aplegats en bona part en un llibre<sup>1</sup>, sobre la inculturació moderna del cristianisme com a condició de possibilitat de la seva supervivència en el món occidental, especialment a l'Europa occidental (l'Occident de l'Occident), on sembla que la seva regressió encara no ha tocat fons, però on l'aparició d'elements significatius d'un nou paradigma cristià pot alimentar l'esperança.

Una de les causes de la regressió del cristianisme en aquesta àrea geocultural ha estat, sens dubte, la incapacitat secular de relacionar-se dialècticament amb la cultura moderna (la que s'ha anat creant a Europa a partir del Renaixement); una incapacitat que ha donat lloc a la reclusió tradicional en una subcultura eclesiàstica al marge de la gran cultura. Si això és així, l'al·ludida condició de possibilitat (condició necessària, encara que per descomptat no suficient) es podria resumir en certa manera en el concepte d'inculturació, és a dir, d'aclimatació, feta amb discerniment, al gruix transversal de la cultura

moderna. Aquesta em sembla que és encara en bona mesura la gran assignatura pendent del cristianisme en el nostre temps i en el nostre país (com en els països del nostre entorn).

Ara bé, la inculturació moderna del cristianisme suposa no solament, com es dona a entendre sovint, un *aggiornamento* del llenguatge, com si no hi hagués problemes doctrinals, sinó també una renovació del pensament, ja que hi ha fonamentalment una qüestió de comprensió. Ens cal repensar des de les evidències culturals del nostre temps els continguts de la fe cristiana, que ens han arribat expressats en esquemes culturals que en bona part ja no són els nostres. És a dir, cal començar per aclarir-nos a nosaltres mateixos, i no simplement per dir-ho als altres, què creiem, què no creiem (encara que en altres èpoques hagi anat en el mateix paquet que la fe) i què no sabem ben bé si creiem o no creiem o en quin sentit creiem, perquè hi ha coses que encara potser no estan prou decantades i, per tant, no sabem ben bé si formen part de la fe cristiana o de la seva forma d'expressió en un estadi cultural anterior.

Però la renovació del pensament, de la comprensió, comporta conjuntament una renovació de l'imaginari cristià, entenent per *imaginari* no pas aquells tòpics que ens venen espontàniament a l'esperit a propòsit del cristianisme (allò que els antropòlegs anomenen *imaginari social*), sinó el sistema de representacions que tenim a la imaginació relatives a l'objecte de la fe cristiana. Dos aspectes, doncs, el pensament i l'imaginari, que van estretament lligats i que són indissociables d'una renovació del llenguatge (perquè pensem amb imatges i amb paraules). El pensament i l'imaginari, per tant, no podran considerar-se efectivament renovats fins que s'hagin formulat lingüísticament en el nostre context cultural. *Aggiornamento* del llenguatge, doncs, sí; però alhora com a instrument i com a resultat d'una renovació del pensament i de l'imaginari, si no volem començar la casa per la teulada.

Acabo de dir que el pensament i l'imaginari van estretament lligats. En efecte, podem considerar un pressupòsit antropològic (i, més precisament, gnoseològic) difícilment contestable el fet que no hi ha pensament sense imatge, sense alguna forma de representació imaginativa. Hi estan d'acord filòsofs tan rellevants i tan diferents com Aristòtil i Kant (o, seguint Aristòtil, sant Tomàs)<sup>2</sup>. És aquest pressupòsit filosòfic àmpliament compartit el que ens mostra la importància de l'imaginari religiós, i particularment de l'imaginari cristià. Qüestió delicada, d'altra banda, perquè les representacions que acompanyen el pensament cristià són alhora inevitables i inadequades, ja que ens trobem en la necessitat de representar l'irrepresentable, de visualitzar l'invisible, d'imaginar l'inimaginable, i d'afegir-nos l'ultramundà amb models intramundans (els únics de què disposem), aplicables només per analogia, culturalment condicionats i sotmesos, per tant, als canvis culturals.

L'imaginari cristià tradicional, arrelat en una lectura literalista de la Bíblia i en una concepció precientífica del món, queda tan allunyat de la cultura actual que no és arriscat de pensar que hagi esdevingut un factor important d'ateisme. Perquè l'imaginari cristià pugui conviure amb naturalitat amb les evidències culturals del nostre temps, cal almenys admetre dos supòsits bàsics: d'una banda, la legitimitat i la validesa dels mètodes moderns de lectura de la Bíblia i, de l'altra, la legitimitat de la visió científica del món i la seva compatibilitat amb la fe cristiana.<sup>3</sup>

2 Cf. STh I, q. 84, a. 7, objecte del magistral estudi de Karl Rahner, *Geist in Welt* (trad. cast.: *Espiritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Herder, 1963).

3 Sobre la compatibilitat de la fe cristiana amb la ciència moderna, em permeto remetre al capítol "Ciència i fe" del meu llibre *Filosofia de la religió* (Barcelona, Fragmenta, 2017).

1 Cf. *Cristianisme i modernitat. Per una inculturació moderna del cristianisme*, Barcelona: Cruïlla/Fundació Joan Maragall, 2016.

Quant a aquest segon supòsit, he llegit recentment amb estupor el que segueix en un molt conegut pensador català que es considera cristià: «En els últims segles de la tradició occidental hi ha hagut tal temor a l'aparició d'obscurantistes davant dels èxits de la ciència moderna que no s'ha gosat proclamar en veu alta la incompatibilitat radical entre una visió científica de l'univers i la de la tradició cristiana. ¿On es troba el cel en l'espai newtonià? ¿Quin sentit té l'assumpció de Maria en cos i ànima? ¿Quin, la presència en l'Eucaristia? (...) La mateixa resurrecció de Crist és una simple absurditat si s'accepta la concepció científica del cos humà».<sup>4</sup> La conclusió que es desprèn d'aquest text sembla òbvia: cal triar entre la fe cristiana i la ciència moderna. És com si em preguntessin qui m'estimo més, si el pare o la mare: jo només puc respondre que tots dos igual. Però aquesta resposta deu suposar una concepció del que és la fe cristiana, i potser també del que és la ciència moderna, diferent de la que s'endevina en el text transcrit.

Em proposo a continuació dir algunes coses senzilles i entenedores, gairebé a tall d'exemples, sobre uns punts concrets de la que em sembla necessària renovació de l'imaginari cristià. No estem potser en condicions de procedir a una substitució global de l'imaginari tradicional per un imaginari renovat; però sí que podem constatar (i ajudar a promoure) la progressiva substitució d'algunes representacions clarament obsoletes per unes altres de més apropiades per fer viable la fe cristiana en el marc cultural del nostre temps. Ho faré en dos moments: en el primer em referiré a «l'altre món» i en el segon, a l'origen i a la fi d'aquest món (és a dir, a alguns elements de protologia i escatologia, que són camps privilegiats de l'exuberància imaginativa).

## 1. L'altre món

És a dir, l'àmbit de l'invisible: persones i «llocs» existents al marge de l'espai i del temps del nostre univers físic (Déu, Jesucrist, el cel...). Comencem pel tema major: Déu. Aplicats a Déu, tots els nostres conceptes, i encara més les nostres representacions imaginatives, són inadequats. D'aquí el tan merescut prestigi de la teologia negativa. Ara bé, la fe cristiana no es pot alimentar exclusivament de teologia negativa: la religió del Verb no es pot reduir al silenci de Buda (la teologia negativa és sobretot un correctiu de la teologia afirmativa). Els evangelis ens ensenyen que hi pot haver un discurs cristià sobre Déu, si és un discurs humil i conscient de la seva inadequació. La teologia actual sol dir que el nostre llenguatge sobre Déu és un llenguatge *simbòlic* (tradicionalment se'n deia *analògic*). Però amb el símbol estem més a prop de la representació imaginativa (que fa una funció anàloga a la del dit que assenyalava la Lluna) que no pas del concepte. I els símbols menys inapropiats per parlar de Déu, si recordem que l'home ha estat creat a la seva imatge (Gn 1,27), són sens dubte els antropomòrfics. Ara, això sí, cal tenir ben present l'encertadíssima distinció que fa el filòsof Kant entre l'*antropomorfisme dogmàtic*, que interpreta literalment els antropomorfismes teològics, i l'*antropomorfisme simbòlic*, que els utilitza com a símbols. La qüestió següent ja seria la de la recerca de les representacions antropomòrfiques menys inadequades. Perquè la de l'ancià amb barba blanca pot ser innocent, però n'hi pot haver de perverses (com ara la de l'ull al centre d'un triangle, que suggereix un Déu vigilant, comptable i justicier) o en tot cas de desencertades (com la presentació del Déu trinitari com una mena de trencaclosques diví, que es presta tant a la broma fàcil sobre el «misteri» de la Trinitat). Ara no hi puc entrar, perquè això suposa repensar tota la teologia<sup>5</sup>. Val la pena recordar, tanmateix (amb el permís de Freud!), que el cristià no pot renunciar a una imatge de Déu Pare (o Pare i Mare, com deia Ramon Llull), que l'Evangelí il·lustra, per exemple, amb la paràbola del fill pròdig. Però la imatge cristiana perfecta de

Déu és Jesús: «Qui m'ha vist a mi ha vist el Pare» (Jn 14,9): l'Evangelí ens mostra com és Jesús, i Jesús ens mostra com és el Pare.

El pàrenostre s'adreça al Pare del cel, i el cel és el «lloc» on confiem que viuen tots els nostres difunts. L'origen d'aquesta imatge és una cosmologia en tres pisos (el cel, la terra i l'infern sota la terra) que, òbviament, ja no és la nostra. Abans hem ensopagat amb la pregunta «¿on es troba el cel en l'espai newtonià?». Voltaire ja preguntava sarcàsticament si és a la Lluna o a Venus o a Júpiter. La resposta només pot ser: «enlloc del nostre univers físic», perquè no és pròpiament un «lloc». La teologia més tradicional ja fa molt temps que ensenya que és, més que no pas un «lloc», un estat. El mateix Joan Pau II ho va recordar en una de les seves catequesis i va ocasionar estirabots periodístics sobre la no existència del cel. Parlar de *lloc*, en aquest cas, és utilitzar una metàfora. Però que el cel no sigui un «lloc» en sentit propi no vol pas dir que no existeixi. Ara bé, dir que el cel no és un «lloc», sinó un estat, seria un llenguatge sense sentit per a qui no fos capaç de concebre la possibilitat d'éssers no materials (entre els quals s'esmenten tradicionalment Déu, els àngels i les ànimes humanes), existents al marge de les condicions espacials del nostre univers físic. Però amb això encara no n'hi ha prou, perquè en aquest «hàbitat», que anomenem el cel, hi ha ja, segons la fe catòlica, amb els nostres difunts<sup>6</sup>, almenys l'existència «corporal» de Jesucrist ressuscitat i de Maria assumpta «en cos i ànima»<sup>7</sup>. Així, doncs, el reconeixement de la possibilitat d'éssers no materials ha d'anar acompanyat d'una bona fenomenologia del cos, el qual no és només un organisme biològic (el cos objecte, que es desintegra al sepulcre), sinó també, i sobretot, la capacitat expressiva i relacional de la persona (allò que fa que no solament *tinguem*, sinó que *siguem* cos, com diu el filòsof Gabriel Marcel), que es recupera no sabem com en la vida ressuscitada<sup>8</sup>. I cal remarcar que, com que hi ha, fins i tot en el Nou Testament, diversos models de representació del cel, les nostres imatges de vida feliç i perdurable després de la mort, amb Déu i amb tots els éssers estimats, poden ser molt variades i canviants i són, per tant, molt relatives. El que vull subratllar especialment és la no localització en l'univers físic.

És oportú aquí dir també un mot sobre la nostra manera de representar-nos la resurrecció de Jesús, l'assumpció de Maria i l'Eucaristia, ja que són temes que han estat esmentats més amunt.

La fe en la resurrecció de Jesús suposa, segons sant Pau, la fe en la resurrecció dels morts, present en un sector del judaisme des de l'època dels Macabeus (encara que rebutjada pels saduceus, doctrinalment més conservadors que els fariseus): «Si no hi hagués resurrecció dels morts, tampoc Crist no hauria ressuscitat» (1Cor 15,13). La resurrecció de Jesús n'és, doncs, un cas particular, bé que singular i paradigmàtic, objecte d'una revelació especial als deixebles després de la mort del crucificat. Però la nostra representació de la resurrecció de Jesús pot fer-se extensiva a la resurrecció de tots. Cal començar per dir que la resurrecció escatològica (la de Jesús i la nostra), segons la fe cristiana, no és la revivificació del cadàver (com podria ser la de Llätzer retornat a la vida mortal)<sup>9</sup>, sinó la mutació radical de les nostres condicions d'existència, inclosa la nostra capacitat expressiva i relacional, exercida en

4 Cf. RAIMON PANIKKAR, *Panikkar per Panikkar. Antologia elaborada per l'autor*, Barcelona: Fragmenta, 2018, p. 227.

5 Per a una modesta aproximació, remeto al capítol «Imatges de Déu en la història europea: construcció històrica de la idea cristiana de Déu» del llibre esmentat *Cristianisme i modernitat*.

6 Prescindeixo ara de si es tracta de les ànimes separades o de les persones ressuscitades i no entro, per tant, en el tema del *quan* de la resurrecció dels morts i de si cal pensar l'escatologia en una o en dues fases, que els teòlegs consideren generalment que és més una qüestió de teologia que no pas pròpiament de fe. Ho explico en el capítol «Sobre la vida després de la mort» del llibre *Cristianisme i modernitat*.

7 Per tant, «el cel nou i la terra nova» que anhelem (1Pe 3,13; Ap 21,1) ja existeixen.

8 Cal tenir molt present l'ensenyament de sant Pau sobre la nostra ignorància del *com* de la resurrecció i sobre el canvi radical de les condicions d'existència que aquesta comporta (1Cor 15, 35-53). El concepte de *cos*, per tant, també és anàleg.

9 El bon sant Tomàs (STh I, q. 110, a. 4, ad 1) encara s'imaginava els àngels recollint la pols dels nostres cossos terrenals (*colligendo pulveres*) per preparar la resurrecció dels morts al final dels temps. La idea de la resurrecció com a revivificació del cadàver és suggerida per la narració del sepulcre buit i pel discurs de Pere el dia de la Pentecosta (Ac 2, 24-31), però corregida *de facto* per Pau (1Cor 15,35-53). De manera que, encara que es descobrís el sepulcre de Jesús amb restes del seu cos mortal, això no seria cap dificultat per continuar creient en la seva resurrecció.

l'experiència mundana mitjançant el cos. I això, fora de l'espai d'aquest món. No és, doncs, un esdeveniment *per se* constatable empíricament i no té res a veure amb el que la ciència pugui dir sobre el cos humà. En aquest sentit es pot dir que la resurrecció de Jesús no és un fet històric (el fet pròpiament històric és, si de cas, la fe dels deixebles). Com tampoc no és pròpiament un miracle, perquè no és un fet extraordinari perceptible pels sentits. El mateix caldria dir de Maria ressuscitada o, en el llenguatge habitual, assumpta amb cos i ànima al cel. I, sobre la qüestió de la presència sacramental de Jesucrist en l'Eucaristia, l'únic que aquí em sembla pertinent de remarcar és que, llevat que se'n tingui una concepció fisicista, el tema tampoc no té res a veure amb la concepció científica del cos humà.

Per acabar aquesta evocació de «l'altre món», havent parlat del cel sembla inevitable dir un mot sobre l'infern. Els catecismes tradicionals parlaven de quatre «infern»: l'infern dels condemnats, el purgatori, els llimbs dels infants i dels dementats no batejats (que ja no apareix al *Catecisme de l'Església catòlica*) i els llimbs dels justos anteriors a Jesucrist (als quals sembla que es refereix l'obscure article del credo «davallà als inferns», que segons els teòlegs vol subratllar, d'una banda, la realitat de la mort de Crist i, d'altra, la universalitat de la redempció). Sobre l'infern per antonomàsia, el dels condemnats, que ha estat secularment un dels grans eixos de la predicació cristiana, ja que parlem d'imaginari, el primer que cal fer és, sens dubte, recuperar el seny, reprimir la imaginació (desbocada, des de l'Apocalipsi de Pere al segle II), rebutjar la més perversa de les imatges de Déu (que seria la d'un Déu sàdic) i no deixar-se desorientar per la falsa simetria cel-infern (el cel és l'objecte de l'esperança cristiana, mentre que l'infern, si de cas, es una mera possibilitat). Després, cal recordar sobre l'infern el que ja hem dit a propòsit del cel: que no es pot pensar com un «lloc», sinó com un estat; que no té, doncs, res a veure amb cap cosmologia. Des de fa més de mig segle, molts teòlegs es pregunten si existeix, i cada vegada són més els que diuen que cal creure en la seva possibilitat, però esperar que tots serem salvats. Ara bé, si l'infern no és un lloc sinó un estat, si no hi ha condemnats no hi ha infern. Dir que és buit no resulta un llenguatge adequat, perquè pressuposaria que hi ha un «lloc» preparat. En què queda, doncs, la justícia de Déu? La fe cristiana ens ensenya que Déu és just i misericordiós. Déu, certament, fa justícia, però no sabem com. Potser el purgatori, que és una «invenció» genial de l'Església catòlica, té vocació de substituir l'infern en l'imaginari cristià, no com un «lloc» anàleg a l'infern, bé que atenuat i passatger, sinó com un alhora just i misericordiós acte diví purificador (cf. 1Cor 3,11-15). Tots necessitarem ser purificats. Beneït purgatori!

## 2. Els orígens i la fi del món

El primer que cal dir és que els relats bíblics sobre l'origen i la fi del món no poden ser interpretats com si fossin descriptius de fets de naturalesa històrica situables en el passat o en el futur. Això ja es, pràcticament, una esmena a la totalitat de l'imaginari tradicional sobre aquests temes. En conseqüència, la fe no imposa al cristià cap representació determinada, per exemple, sobre els orígens ni sobre la fi de l'univers físic. En aquestes qüestions l'imaginari cristià haurà de lligar amb l'exegesi bíblica moderna i amb els resultats sòlidament establerts de la ciència, especialment pel que fa a la concepció evolutiva de l'univers. Què ens ensenya, doncs, la fe cristiana sobre els orígens i la fi del món?

Comencem per la qüestió dels orígens. La fe cristiana afirma la creació del món, però acabem de dir que no comporta cap representació determinada: admet que el relat bíblic, condicionat per la cosmologia del seu temps, és simplement la forma d'expressió de la doctrina, que pot variar, per tant, al ritme dels canvis culturals. Afirma el *fet* de la creació, però no ens diu res sobre el *com*. I res no impedeix afirmar la creació, tot admetent la concepció evolutiva de l'univers a partir del *big bang* (que afecta el *com*, però no el *fet* de la creació). Això ens porta a preguntar-nos en què consisteix pròpiament la creació. Sovint es resumeix en les tres afirmacions següents: (a) Déu és absolutament independent del món;

(b) el món és absolutament dependent de Déu; i una tercera (c), en certa manera compresa ja en les altres dues: la relació entre Déu i el món és de llibertat i no de necessitat (és a dir, la creació és un acte lliure de Déu). En tot cas, no podem ara mantenir la doctrina teològica de la creació al marge de la teoria científica de l'evolució. El nostre imaginari ha de conjugar tots dos aspectes.

Afegim-hi que la creació del món inclou la creació de l'home a imatge de Déu. I, naturalment, tampoc aquí la fe no ens diu res sobre el *com*: si la ciència ens presenta l'aparició de l'home com a fruit de l'evolució, ens haurem d'imaginar que la seva creació es produeix mitjançant l'evolució. Però aquí ensopeguem amb la doctrina de l'anomenat *pecat original*, que l'evolucionisme obliga a repensar a fons. I per a això cal començar per «destruir-ne» la concepció tradicional, en particular la codificació atribuïble a sant Agustí de l'estat de justícia original amb els hipotètics dons preternatural. Cal remarcar que la Bíblia és més sobria i que la narració del pecat d'Adam (Gn 3) no és un reportatge, sinó un relat etiològic i una reflexió sapiencial sobre l'estat actual de l'home; relat i reflexió en els quals entre el pecat i la mort la relació no és de causalitat sinó de significació. En aquest tema, la teologia actual accentua la condició pecadora de l'home (tots som Adam) i la solidaritat en el mal, que existeix en el món (el «pecat del món» o «pecat estructural») abans que cada individu estigui en condicions de consentir-hi personalment. Això suposa que el concepte de *pecat* també és anàleg (o caldria potser modificar el llenguatge?). En tot cas, el nostre imaginari sobre l'encara anomenat *pecat original*, ha de ser compatible amb la doctrina evolucionista, que ara podem considerar ben consolidada. La ciència no ens pot dir què hem de creure, però a vegades ens pot dir què (o com) ja no podem creure.

I arribem al tema de la fi del món. Cal començar remarcant que els textos bíblics que s'hi refereixen són de gènere apocalíptic, un tipus de discurs difícil de descodificar, que és sobretot un missatge d'esperança –ens assegura que el mal no tindrà la darrera paraula– i que no és cap reportatge anticipat d'esdeveniments futurs. Ja he dit que no entrava aquí en la qüestió, que he tractat en un altre lloc, de si l'escatologia cristiana ha de ser pensada (i imaginada) en una o en dues fases. Penso que l'imaginari de l'escatologia tradicional en dues fases és avui molt difícilment assumible, mentre que l'escatologia en una fase («el cel nou i la terra nova» ja existeixen) és fidel a la fe cristiana i ens estalvia un imaginari d'un barroquisme pujat. D'altra banda, de què parlem quan parlem de la fi del món? En una concepció com l'antiga, d'un món finit amb la terra immòbil al centre, això era fàcil d'imaginar. Però, què volem dir avui quan parlem del que tradicionalment s'anomenava la fi del món? Parlem de la fi de la humanitat al planeta? De la fi del sistema solar? De la fi de la galàxia? De la fi de l'univers? No és pas segur que la fe ens doni cap «informació». En aquestes qüestions ens hem de remetre al que en pugui dir la ciència: sembla difícil no admetre que, quan s'hagi extingit la humanitat, l'univers físic seguirà el seu curs (qui sap si amb altres conjunts d'éssers intel·ligents, passats, presents o futurs, en aquesta o en altres galàxies). A part que, per a cada un de nosaltres, la mort és ja la fi del món.

Resumint: he intentat mostrar la necessitat de renovar l'imaginari cristià i com aquesta renovació és inseparable de la del pensament i de la del llenguatge. La teologia actual, tot i actuar amb llibertat vigilada, ha anat fent aportacions significatives, però que escassament han arribat a la litúrgia, on subsisteixen textos que fan patir les persones que tenen la mania de reflexionar i de fer-se preguntes, i temo que tampoc no han arribat prou a la catequesi, que és la prova del nou de la bona teologia. Penso que l'imaginari cristià pot ser –ha de ser– sobri i conscient del seu condicionament cultural. Si el Dant és el màxim exponent de l'imaginari tradicional, ens caldria potser un nou Dant (o un Dant plural de teòlegs, filòsofs, poetes i artistes) que, amb sobrietat però amb expressivitat, donés forma a un imaginari renovat i vàlid per al nostre temps.

Pere Lluís Font  
Universitat Autònoma de Barcelona  
pere.lluis@uab.cat