

D

E

B

A

T

■ **Monogràfic**
Cultura i populisme
al Sud Global

- **Articles de** Stefan Couperus, Pier Domenico Tortola, Judith Jansma, Luis Martín-Estudillo, Dora Vrhoci, Carlos Del Valle-Rojas, Juan Antonio Rodríguez del Pino, Juli Antoni Aguado i Hernández, Adrián Scribano i Zhang Jingting

S



DEBATS — Revista de cultura, poder i societat

Vol. **133/2**
2019

President de la Diputació de València

Antoni Francesc Gaspar Ramos

Vicepresidència

Maria Josep Amigó Laguarda

Director de la Institució Alfons el Magnànim. Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació

Vicent Flor

Les opinions expressades en els articles i altres escrits publicats a *Debats. Revista de cultura, poder i societat* són responsabilitat exclusiva dels seus autors/es i no expressen l'opinió de *Debats* o de la Institució Alfons el Magnànim – Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació. Alhora, els autors es comprometen a respectar les normes d'ètica en la publicació de la revista, així com a assegurar la veracitat en la declaració d'autoria, l'originalitat en la publicació, el no enviament a altres revistes i la declaració de conflictes d'interessos en relació amb els articles. Per tant, malgrat que *Debats* fa tots els esforços possibles per assegurar les bones pràctiques en la publicació de la revista i detectar males pràctiques o plagi, la revista *Debats* declina qualsevol responsabilitat sobre els possibles conflictes derivats de l'autoria dels treballs que s'hi publiquen. Els autors poden trobar les normes per als autors i una guia de bones pràctiques i ètica al final de la revista i a la seua pàgina web.

Tots els articles de la secció monogràfica (Quadern) i de la secció d'articles de recerca (Articles) han passat un filtre inicial de l'editor i, posteriorment, un rigorós examen d'avaluació d'experts amb cegament doble d'almenys dos acadèmics especialistes en la matèria.

Debats. Revista de cultura, poder i societat es publica sota el sistema de llicències Creative Commons segons la modalitat: Reconeixement - NoComercial (by-nc): Es permet la generació d'obres derivades sempre que no se'n faça un ús comercial. Tampoc es pot utilitzar l'obra original amb finalitats comercials.



Correspondència, subscripció i venda / Send correspondence, subscription and orders

Debats. Revista de cultura, poder i societat

Institució Alfons el Magnànim – Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació

C/ Corona, 36 / 46003 València / Tel. 963 883 169

secretaria.debats@dival.es

www.revistadebats.net

www.alfonselmagnanim.net

Subscripció anual en format imprès (dos números a l'any, preus amb IVA i despeses d'enviament incloses). Pagament per transferència bancària a nom de *Debats. Revista de cultura, poder i societat* / Institució Alfons el Magnànim.

Subscripció anual: 10 euros

Número solt: 6 euros

Distribució / Distribution

Sendra Marco, distribució d'edicions, SL

C/ Taronja, 16 / 46210 Picanya / Tel. 961 590 841

sendra@sendramarco.com

Impressió / Printing



ISSN 0212-0585 (imprés)

ISSN 2530-3074 (digital)

Dipòsit legal: V-978-1982

Debats. Revista de cultura, poder i societat

La revista *Debats* va nàixer el 1982 com una revista de la Institució Alfons el Magnànim (i, tot seguit, de la IVEI, Institució Valenciana d'Estudis i d'Investigació) de la Diputació de València amb la voluntat de promoure i actualitzar els grans debats de les ciències socials a València, donant peu a la participació d'importants figures en aquests camps. Actualment, la revista *Debats* és una revista semestral i té l'objectiu d'aglutinar les reflexions actuals en el camp intel·lectual entorn de la cultura —en el sentit ampli de pràctiques culturals i també en el sentit restrictiu de les arts— i la seua relació amb el poder, la política, la identitat, el territori i el canvi social. El marc de referència de la revista se situa en les temàtiques que són rellevants en la societat valenciana i el seu entorn, però amb intenció de convertir-se en un referent a nivell europeu i internacional. La revista parteix de la perspectiva de les ciències socials, però pretén al mateix temps connectar amb les anàlisis i els debats contemporanis de les humanitats així com dels estudis de comunicació i dels *cultural studies*. Així mateix, es reclama metodològicament plural al mateix temps que pretén incentivar la innovació en l'adopció de noves tècniques de recerca i de comunicació dels resultats a un públic ampli. És a dir, pretén convertir-se en un instrument d'anàlisi de les problemàtiques emergents al voltant de la cultura i la societat contemporànies des d'una perspectiva àmplia i multidisciplinària combinant una voluntat d'incidència social amb el rigor científic de les publicacions i els debats científics a nivell internacional.

Director / Chair of the Editorial Board

Joaquim Rius Ulldemolins

(Universitat de València / Institució Alfons el Magnànim)

Secretària de redacció / Editorial Assistant

Verònica Gisbert (Universitat de València)

Consell de redacció / Editorial Board

Luis Enrique Alonso (Universidad Autónoma de Madrid)

Antonio Ariño (Universitat de València / Institució Alfons el Magnànim)

Lluís Bonet (Universitat de Barcelona)

Maria del Mar Griera (Universitat Autònoma de Barcelona)

Anacleto Ferrer (Universitat de València / Institució Alfons el Magnànim)

Pedro García (Universitat de València)

Ana M. González (Universitat Oberta de Catalunya)

Gil-Manuel Hernández (Universitat de València)

Carlos Jesús Fernández (Universidad Autónoma de Madrid)

Albert Moncusí (Universitat de València)

Dafne Muntanyola (Universitat Autònoma de Barcelona)

Sandra Obiol (Universitat de València)

Vicent Olmos (Universitat de València)

Arturo Rubio (Universidad Antonio de Nebrija)

Igor Sádaba (Universidad Complutense de Madrid)

Ismael Saz (Universitat de València / Institució Alfons el Magnànim)

Comité científico / Scientific Committee

Ana Aguado (Universitat de València)

Macià Blázquez Salom (Universitat de les Illes Balears)

Salvador Cardús (Universitat Autònoma de Barcelona)

Enric Castelló (Universitat Rovira i Virgili)

Josepa Cucó (Universitat de València)

Dolors Comas d'Argemir (Universitat Rovira i Virgili)

Jaume Franquesa (SUNY: University at Buffalo)

Alain Gagnon (Université du Québec à Montréal)

Ernest García (Universitat de València)

Clive Gray (University of Warwick)

David Inglis (University of Helsinki)

Omar Lizardo (University of California Los Angeles - UCLA)

Jordi López-Sintas (Universitat Autònoma de Barcelona)

Michel Martínez (Université Toulouse I Capitole 2)

Matilde Massó (Universidade da Coruña)

Joan Francesc Mira (Universitat de València)

Emmanuel Négrier (Université de Montpellier)

Montserrat Pareja (Universitat de Barcelona)

Adrian Scribano (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Alain Quemén (Université Paris 8)

Philip Schlesinger (University of Glasgow)

Joan Subirats (Universitat Autònoma de Barcelona)

Joan-Manuel Tresserras (Universitat Autònoma de Barcelona)

Ramon Zallo (Euskal Herriko Unibertsitatea / Universidad del País Vasco)

Disseny / Design

Estudio Juan Nava gráfico

Il·lustracions / Illustrations

Malota

Administració / Management

Enric Estrela (Subdirector)

Vicent Berenguer (Cap d'Unitat de Publicacions)

Mary Luz Ivorra (Publicacions)

Manel Pastor (Publicacions)

Robert Martínez (Publicacions)

Pere Gantes (Publicacions i web)

Xavier Agustí (Publicacions / Difusió)

Ana Sebastià (Distribució / Difusió)

Luis Solsona (Distribució)

Beatriz Hernández (Difusió)

Consuelo Viana (Cap de Negociat d'Administració)

Maria José Villalba (Administració i subscripcions)

Carlos Arbona (Administració)

Coordinació i assessorament lingüístic / Coordination and language consulting

Marta Capdevila Felipe, Maria Quiles Ruiz, Anna Sanchis

Muñoz, Eva Peñarrocha Centelles i Aglaia Montoya Melià

(Leyenda Traducciones)

GLAS Gabinet Lingüístic

Maquetació / Layout

Fàbrica Gràfica Coop V

Bases de dades i directoris / Databases and directories

— Compludoc

— Dialnet

— Directory of Open Access Journals (DOAJ)

— Emerging Sources Citation Index

— ERIH PLUS

— ISOC – Revistas de CC. Sociales y Humanidades

— Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN)

— Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB)

— Periodical Index Online

Sistemes d'avaluació / Evaluation systems

— Scopus

— CARHUS+ 2014

— CIRC (Clasificación Integrada de Revistas)

— DICE. Difusión y Calidad Editorial de las Revistas de Humanidades y Ciencias Sociales y Jurídicas

— IN-RECS (Índice de Impacto de Revistas Españolas de Ciencias Sociales)

— Latindex

— MIAR (Matriz de Información para el Análisis de Revistas)

— Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades (RESH)

Sumari/Contents

Monogràfic: **Cultura i populisme al Sud Global**

Special Issue: *Culture and Populism in the Global South*

Coordinat per / *Guest Editor*

Pablo Valdivia, University of Groningen

Manuel de la Fuente, Universitat de València

- Pablo Valdivia i Manuel de la Fuente** Presentació del monogràfic. «**Cultura i populisme al Sud Global**» — 06 / 09
Introduction to the Special Issue. Culture and Populism in the Global South



- Stefan Couperus i Pier Domenico Tortola** L'(ab)ús del populisme de dretes del passat a Itàlia i els Països Baixos — 11 / 25
Right Wing Populism's (Ab)use of the Past in Italy and the Netherlands
- Judith Jansma** La cultura en nom del poble? Cap a una tipologia del populisme i la cultura — 27 / 42
Culture in the Name of the People? Towards a Typology of Populism and Culture
- Luis Martín-Estudillo** L'art del rebuig: notes sobre la poètica del *no* — 43 / 54
The Art of Refusal: Notes on the Poetics of the No
- Dora Vrhoci** El paradís perdut: el populisme explicat com a resposta a la naturalesa fragmentària del temps, l'espai i la rapidesa de l'avanç tecnològic — 55 / 70
Paradise Lost: Explaining Populism as a Response to the Fragmentary Nature of Time, Space, and the Rapid Pace of Technological Advancement
- Carlos del Valle-Rojas** Crítica a la raó civilitzadora: estratègies de producció de les marginalitats — 71 / 81
A Critique of Civilizing Rationality: Marginality Production Strategies



PUNTS DE VISTA

- Xavier Granell Oteiza** Teoria i pràctica del feminisme autònom italià en la dècada dels setanta — 83 / 89
Theory and Practice of Italian Autonomous Feminism in the 1970s



ENTREVISTES

- Joan Canela Barrull** Entrevista a Enzo Traverso — 91 / 95
Interview with Enzo Traverso



ARTICLES

- Juan Antonio Rodríguez del Pino i Juli Antoni Aguado i Hernández** El moviment d'homes per la igualtat a València. Valoració d'alguns dels seus protagonistes — 97 / 115
The Movement of Men for Equality in Valencia. Assessment of some of its Protagonists
- Adrián Scribano i Zhang Jingting** Cos/emocions de les celebritats d'internet en la societat 4.0 a la Xina — 117 / 129
Body/Emotions of Internet Celebrities in the Society 4.0 in China



RESSENYES

- Francesc J. Hernández** FERRER, Anacleto; SÁNCHEZ-BIOSCA, Vicente (ed.) — 131 / 133
El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos
- Joan Sanfèlix Albelda** GARCÍA PILÁN, Pedro (ed.) — 135 / 138
Tots els colors de Josep-Vicent Marqués

Presentació del monogràfic. «Cultura i populisme al Sud Global»

Coordinat per
Pablo Valdivia
UNIVERSITY OF GRONINGEN

Manuel de la Fuente
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

INTRODUCCIÓ

En els últims anys, el debat sobre el populisme ha ocupat l'espai públic. Factors com la crisi financera de 2007, l'aparició de partits populistes a Europa o la polarització ideològica (manifestada en fenòmens com l'arribada de Trump a la Casa Blanca o el Brexit) han qüestionat, si més no, el mapa d'equilibris geopolítics que s'havien establert a Occident després de l'afonament del bloc soviètic a finals del segle passat. Les successives crisis desencadenades després del crac de Lehman Brothers i el ràpid ascens de diversos partits d'extrema dreta a Europa van desvelar la fragilitat d'un orde econòmic capitalista que es trobava lluny de resoldre problemes socials estructurals. D'aquesta manera, el terme *populisme* s'ha fet present en el debat mediàtic per a explicar el sorgiment dels nous agents polítics que s'enfronten als discursos hegemònics d'explicació del món contemporani.

En l'àmbit acadèmic, la discussió també està sent intensa. Ja fa alguns anys que els estudis sobre populisme ocupen un lloc destacat en les humanitats i les ciències socials arran dels processos de construcció política, social i cultural experimentats en diversos contextos. Aquests processos han mostrat que el concepte de *populisme* presenta una pronunciada ductilitat pel fet que es construeix en una pràctica discursiva i institucional empleada per governs d'ideologies antagòniques i pertanyents a diferents règims polítics. Les experiències populistes a Llatinoamèrica conformen un precedent que dialoga amb les últimes configuracions del populisme a Europa i als Estats Units, i articulen mecanismes de desigualtat en allò que s'ha començat a denominar *sud global*.

Aquest monogràfic es planteja la reflexió teòrica d'aquesta realitat a partir de les aproximacions crítiques més recents.¹ Així, en aquest número especial es pretén cobrir

1 Entre d'altres, vegeu Nestor García Canclini, *La globalización imaginada*, 2009; Manuel Castells (ed.), *Aftermath: The Cultures of the Economic Crisis*, 2012; Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Epistemologías del sur*, 2014; Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*, 2015; Manfred Nowak, *Human Rights or Global Capitalism: The Limits of Privatization*, 2016; Lars Rensmann, *The Politics of Unreason: The Frankfurt School and the Origins of Modern Antisemitism*, 2017; Manuel de la Fuente y Pablo Valdivia (ed.) *Culture, Crisis, and Renewal in Spain*. Special Issue, en *Romance Quarterly*, 2017; Pablo Valdivia, *Spanish Literature, Crisis and Spectrality: Notes on a Haunted Canon*, 2018.

l'actual buit d'investigació existent pel que fa a: 1) l'estudi de la mobilització d'un conjunt de perspectives teòriques multidisciplinàries i transnacionals per a comprendre rigorosament les complexes relacions entre cultura, desigualtat i espai públic en el sud global; 2) l'acostament crític a les tensions i complexitats de les dimensions culturals i polítiques dels desafiaments presentats per les narratives i actituds populistes; 3) construeix la indagació crítica en els models polítics, històrics, culturals i lingüístics de configuració dels imaginaris individuals i col·lectius en el sud global, i 4) la reflexió crítica al voltant de l'instrumental teòric multidisciplinari que ens permeta, amb major eficiència, desenvolupar aproximacions acadèmiques i models d'anàlisi d'acord amb els nous fenòmens socials, culturals i polítics que configuren el que ací denominem «narratives culturals populistes».

La reflexió arrellegada en els diferents textos és fruit d'un rigorós treball d'anàlisi i intercanvi d'idees entre acadèmics provinents de diversos països durant les tres edicions de l'Escola d'Hivern sobre Cultura i populisme inscrita en el programa oficial d'escoles d'hivern de la University of Groningen i celebrades a la Universidad de Granada (en la seua primera trobada de 2017) i a València amb la col·laboració de la Universitat de València (en les dues edicions posteriors, dutes a terme al Col·legi Major Rector Peset al llarg de la tercera setmana de febrer de 2018 i de 2019). Ponents de centres acadèmics i culturals d'Holanda, Estats Units, Espanya, França, Portugal, Perú i Xile hi van plantejar algunes de les qüestions ineludibles per a fixar el debat a què ens enfrontem amb el fenomen populista en l'actualitat.

En aquest monogràfic s'arrelleguen algunes de les aportacions més significatives sorgides arran d'aquestes trobades, que ofereixen una perspectiva multidisciplinària sobre el tema que ens ocupa. Així, Stefan Couperus i Pier Domenico Tortola obrin el debat amb l'ús de la història que fa servir el discurs populista; a continuació s'analitzen alguns elements discursius nuclears, com la dicotomia «ells/nosaltres» (en el text de Judith Jansma), la lògica de la negació de l'orde hegemònic (a càrrec de Luis Martín-Estudillo) o els elements narratius de la nostàlgia d'un passat utòpic (per part de Dora Vrhoci), i es conclou amb el cas llatinoamericà analitzat per Carlos del Valle. Es tracta,

en definitiva, d'oferir una anàlisi àmplia que contribuïska a futurs estudis sobre un assumpte, el populisme, cada vegada més present en les pràctiques discursives i polítiques dels distints agents polítics de l'escena internacional.





UADERN



L'(ab)ús del populisme de dretes del passat a Itàlia i els Països Baixos*

Stefan Couperus

UNIVERSITY OF GRONINGEN

s.couperus@rug.nl

Pier Domenico Tortola

UNIVERSITY OF GRONINGEN

p.d.tortola@rug.nl

Rebut: 28/02/2019

Acceptat: 28/09/2019

RESUM

L'anàlisi històrica s'utilitza cada vegada més com una eina en l'estudi del populisme actual a Europa. El passat sovint s'explora com una font d'analogies per a examinar el populisme del present i altres vegades en busca de mecanismes causals per a explicar l'onada populista actual. En aquest article ens centrem en un tercer tipus de vincle entre el populisme i el passat, és a dir, les formes en què els moviments i líders populistes usen i abusen de la història i la memòria històrica en la recerca del suport popular. Aquesta perspectiva sobre el nexa populisme-història pot proporcionar una visió profunda de la composició ideològica d'aquests moviments i els votants d'aquests, així com de les dinàmiques i estratègies discursives emprades. Centrant-se en el populisme de dretes contemporani i el seu enfocament del passat obscur dels països europeus, el document elabora una anàlisi exploratòria que planteja tres formes en què els populistes usen i abusen del passat: (a) la reavaluació positiva de la història obscura, (b) el recurs de la història falsa, (c) l'evocació i negació posterior dels vincles amb el passat obscur. Quan els examinem, utilitzem exemples extrets dels casos d'Itàlia i els Països Baixos per a verificar la plausibilitat de les nostres categories en diferents casos nacionals.

Paraules clau: populisme, història, Itàlia, Holanda.

ABSTRACT. *Right Wing Populism's (Ab)use of the Past in Italy and the Netherlands*

Historical analysis is increasingly used as a tool in the study of present-day populism in Europe. The past is often explored as a source of analogies through which to examine today's populism, and at other times in search of causal mechanisms to explain the current populist wave. In this paper we focus on a third kind of link between populism and the past, namely the ways populist movements and leaders use and abuse history and historical memory in their quest for mass support. This angle on the populism/history nexus can yield deep insight into the ideological make-up of these movements and their voters, and populism's discursive dynamics and strategies. Focusing on contemporary right-wing populism and its approach to the dark past of European countries, the paper conducts an exploratory analysis that posits three ways in which the past is (ab)used by populists: (a) the positive reassessment of dark history; (b) the recourse to fake history; (c) the evocation and subsequent denial of links with the dark past. In examining each, we use examples taken from the cases of Italy and The Netherlands to check the plausibility of our categories across different national cases.

Keywords: populism, history, Italy, the Netherlands.

* Article traduït de l'anglès. El text original està publicat a *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

SUMARI

- Introducció
- Reavaluar el passat obscur
- Usant una història falsa
- Evocar i després negar connexions amb el passat obscur
- Comprendre la mobilització populista dels passats nacionals

Autor per a correspondència / Corresponding author: Stefan Couperus, Faculty of Arts, European Politics and Society, Oude Kijk in't Jatstraat, 26. 9712 EK Groningen (Holanda).

Citació suggerida / Suggested citation: Couperus, S. i Tortola, P. D. (2019) L'(ab)ús del populisme de dretes del passat a Itàlia i els Països Baixos. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(1), 11-25. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.2>

INTRODUCCIÓ

El populisme —en particular en la versió de dretes— és un dels desenvolupaments contemporanis més interessants i, possiblement, un dels més preocupants en la política de les democràcies europees i d'altres democràcies occidentals. L'auge del populisme es reflecteix en el gran augment d'estudis que n'examinen els orígens, les característiques, les trajectòries i els efectes en els diversos contextos nacionals (Canovan, 1981, 2005; Taggart, 2000; Mény i Surel, 2002; Mudde, 2007; Albertazzi i McDonnell, 2008; Wodak, 2015; Moffitt, 2016; Mudde i Rovira Kaltwasser, 2017; Müller, 2017; Eatwell i Goodwin, 2018).

Una xicoteta però creixent part del treball sobre el populisme de dretes d'Europa analitza les connexions d'aquest últim amb la història i, en general, amb el passat. Per exemple, sovint es compara entre el populisme contemporani i una sèrie d'experiències històriques, sobretot el feixisme d'entreguerres, per a identificar analogies i diferències en la naturalesa i el context polític més ampli que condueix a qualsevol dels fenòmens (McDougall, 2016; Eatwell, 2017; Finchelstein, 2017, 2018). Altres acadèmics examinen la història *genealògicament* tractant de rastrejar els vincles causals entre esdeveniments passats i conjuntures crítiques, així com l'aparició i l'èxit dels moviments populistes d'avui dia, i operant per mitjà de mecanismes institu-

cionals i culturals o ideològics (Taggart, 2000; Fieschi, 2004; Mammone, 2009; Caramani i Manucci, 2019).

Una tercera manera en què el populisme de dretes i el passat poden vincular-se és mirant com els populistes usen la història en el seu idioma, les referències i els símbols com una manera de guanyar i consolidar el suport popular. Un aspecte que s'ha analitzat menys sistemàticament del nexa populisme-història és l'ús (i abús) del passat que n'han fet els populistes. Això no només fa llum a la composició ideològica i cultural d'aquests moviments polítics sinó que també ens diu molt sobre els qui els voten.

En termes generals, el passat políticament explotable es pot dividir en dues categories: el passat bo o noble i el passat roí o obscur. El primer comprén tots els esdeveniments, etapes històriques o personatges individuals que es veuen des d'un punt de vista principalment positiu dins del corrent cultural principal d'un país i que ajuden a articular l'autoimatge d'una nació i un imaginari nacional. Les històries embellides d'independència nacional, l'alliberament o la unificació, la celebració d'herois nacionals, les victòries de guerra i fets semblants pertanyen al passat noble. El passat obscur, per contra, inclou parts de la història (nacional) que comunament es veuen de manera negativa i com motius de vergonya per a un país. El

feixisme, la col·laboració amb aquest i la guerra, així com les atrocitats colonials i imperials, ocupen un lloc central en el passat obscur d'Europa. No obstant això, dependent dels països en qüestió, hi ha altres episodis i etapes (per exemple, l'antisemitisme, el racisme, el genocidi, la guerra civil, la dictadura, etc.) que poden tenir el mateix pes.

Si bé el populisme de dreta (ab)usa d'ambdós passats, sostenim que val la pena examinar-ne el vincle amb el passat obscur. La naturalesa, en gran part indiscutible (almenys a escala nacional), del passat noble presenta dos resultats. El primer és que els populistes han de competir amb altres partits en l'explotació de la història amb una finalitat política. La segona és que, generalment, aquesta explotació és com una carrera d'apropiació, on els partits i moviments (inclosos els populistes) intenten fer-se passar pels hereus veritables d'una determinada etapa històrica, figura, etc.¹ El passat obscur és un joc completament diferent en què el populisme de dretes juga principalment sol. No obstant això, l'encantament del populisme amb el passat obscur planteja diversos desafiaments per a usar-lo amb una finalitat política. Per tant, observar la manera en què els populistes aborden aquests desafiaments no només ajuda a traçar els contorns de la seua perspectiva ideològica, sinó també a comprendre millor les eines discursives i retòriques dels recursos i de la manipulació que aquests moviments fan servir en la seua recerca del suport polític convencional.

Aquest article analitza tres formes en què un sector del populisme de dreta utilitza i abusa del passat obscur: (a) la reavaluació positiva de la història obscura, (b) el recurs de la història falsa, (c) l'evocació i negació posterior de les connexions amb el passat obscur. L'objectiu no és tant provar una tipologia exhaustiva sinó, més aviat (i més modestament), començar a

posar una mica d'ordre en aquest tema i obrir el camí cap a estudis més sistemàtics en el futur. Aquesta anàlisi exploratòria utilitzarà els casos d'Itàlia i els Països Baixos per a il·lustrar les formes en què els populistes de dreta fan servir el passat obscur. En termes generals, aquesta selecció de casos està en línia amb el disseny d'investigació comparativa més diferent. Tot i que Itàlia i els Països Baixos són bastant diferents en termes d'història i cultura política, imaginis nacionals i mobilització de la memòria històrica col·lectiva, ambdós països han vist el sorgiment de trops històrics contaminats, metàfores i referències en el discurs populista de dreta, com explicarem a continuació. En triar dos contextos polítics i culturals diferents dins dels quals els populistes de dreta han empleat estratègies discursives, retòriques i narratives semblants, esperem mostrar la plausibilitat de la nostra classificació preliminar de casos.

En les tres seccions següents de l'article exposem els tres modes d'utilització populista d'(ab)ús del passat mencionats anteriorment. Per a cadascun, presentem primer una descripció general, que després il·lustrem amb els casos d'Itàlia i els Països Baixos. En la cinquena i última secció, conclouem amb una recapitulació del nostre argument i una reflexió sobre les implicacions de les nostres troballes per al treball futur sobre el tema del populisme i el passat.

REVALUAR EL PASSAT OSCUR

La manera més directa en què els populistes de dreta usen i manipulen la història és simplement observant el passat obscur des d'un punt de vista positiu. Això es fa, principalment, per mitjà de tres estratègies discursives parcialment superposades. La primera consisteix simplement a reinterpretar esdeveniments històrics, conjuntures o personatges controvertits perquè la imatge d'aquest siga més positiva i destacar-ne així els aspectes, els angles i els matisos més favorables. La segona estratègia és canviar i mantenir l'enfocament narratiu en alguns aspectes (inevitablement) positius d'una fase o experiència històrica negativa general. I la tercera consisteix a minimitzar la grave-

1 Considerem, per exemple, els intents repetits de l'italià Silvio Berlusconi, en molts sentits pare fundador del populisme de dreta contemporani a Europa, d'adquirir legitimitat política i respectabilitat, en retractar-se a si mateix i al seu partit, Forza Italia, com a portadors del llegat d'Alcide De Gasperi, fundador del partit demòcrata cristià italià i de la república del país posterior a la Segona Guerra Mundial (*La Repubblica*, 2003).

tat o la responsabilitat nacional d'aquests fragments del passat obscur que són més difícils de minimitzar i presentar-los com errors, com treball de traïdors o com mesures preses sota coacció, etc.

En conjunt, aquestes tres maneres de reavaluar la història equivalen a un esforç ambiciós per part dels populistes per tornar a considerar nobles els fragments del passat obscur amb un doble objectiu: d'una banda, els populistes pretenen mobilitzar i encoratjar una certa part de l'electorat en l'extrema dreta de l'espectre polític (especialment els indecisos). De l'altra, i potser amb una ambició encara més gran, els populistes volen empentar el passat obscur al corrent cultural principal per poder atraure parts més moderades de l'electorat i que aquestes consideren la dreta una opció segura.

A Itàlia, la reavaluació del passat obscur fa referència, principalment, a l'època feixista. Tot i que l'extrema esquerra de l'espectre polític també fa servir aquesta reavaluació, especialment quan els partits d'esquerra es desplacen al centre (Mammone, 2006; La Stampa, 2018; Curridori, 2018), com era d'esperar el revisionisme d'*Il ventennio* (els vint anys de govern feixista) és més comú entre els partits de dreta. Aquests intents es presenten generalment com variacions en el tema comú «Mussolini també va fer coses bones» per embellir els èxits de la dictadura i així rehabilitar el passat feixista del país. Aquest extracte de Michaela Biancofiore (Ruccia, 2013), membre destacat de Força Itàlia, expressa bé aquest tipus de revisionisme:

Mussolini va fer moltes coses positives, especialment en l'àrea d'infraestructures i en la reactivació d'Itàlia. (...) Després, va portar el país a la guerra del costat de Hitler i això va ser un error. Però prenguem Bolzano (...) [quan] el feixisme va arribar ací, encara hi havia clavegueres a l'aire lliure (...) Mussolini va construir xarxes de clavegueres a tot Itàlia i no sols a l'Alto Adige. Mussolini va construir les autopistes. A Bolzano, tota l'àrea on ara es troba l'hospital, aquest vast tros de terra no existiria avui (...) perquè en aquell temps hi havia un mareny, que [el govern feixista] va drenar exactament com va fer amb les llacunes

pontines (...) on van crear ocupació per a molts llauradors del Vèneto, que després es van establir allí. (...) Aquestes coses no es poden oblidar. (...) És cert que [Mussolini] va ser un dictador, però els dictadors de vegades deixen grans obres. (...) Com tots els grans homes, i Mussolini va ser un gran home de la història (...), no va ser tant ell, sinó el seu cercle íntim (...) qui va perpetrar la violència en nom seu.

La citació anterior conté molts dels trops d'aquest tipus de reinterpretació, inclosa la noció que Benito Mussolini va ser víctima del seu seguici. Roberta Lombardi, una de les líders del Moviment Cinc Estrelles, va proposar una descripció molt semblant del «bon feixisme» en un blog controvertit sobre el tema (Sofia, 2013): «abans que es degenerara, [el feixisme] tenia un sentit nacional de comunitat agafat completament del socialisme i un gran respecte per l'Estat i per la família». Ací no resulta estrany que l'extrema dreta de Matteo Salvini, Lliga Nord, haja presentat les reavaluacions més extremes. En una entrevista, Mario Borghezio, un provocador incendiari del partit (Davi, 2015), va dur a terme una reavaluació històrica més enllà de les fronteres d'Itàlia per a proposar una reinterpretació positiva del règim nazi:

Si hi ha un personatge d'aquell període que m'agrada molt és Walther Darré (que era el que avui anomenariem ministre de Medi Ambient). Va ser ell qui va introduir l'ambientalisme en la política. (...) Sense mencionar [els avanços nazis en] altres àrees, com la investigació científica i el càncer. (...) Encara no hi ha hagut una escola historiogràfica capaç d'interpretar millor aquell període. (...) Per descomptat, la pàgina l'Holocaust continua sent una taca en la història.

A diferència de les associacions d'Itàlia amb els moviments o actors feixistes, tals referències encara són un tabú en el panorama polític holandés avui dia, a excepció d'una minoria marginal neonazi. Les referències al moviment nacionalsocialista holandés d'entreguerres s'utilitzen amb poca freqüència —en cara que de manera hiperbòlica—, per l'esquerra i la dreta per igual, per a acusar els opositors (polítics) de (alta) traïció, feixisme o racisme. Així doncs, no

és l'autoritarisme o el feixisme d'entreguerres el que modela les estratègies discursives del populista de dretes sobre el passat obscur. Més aviat, se centren en el passat colonial que s'ha utilitzat (malament) per a blanquejar una de les pàgines més negres de la història holandesa. El discurs públic i intel·lectual sobre la història de l'esclavitud i de l'esclavisme, l'imperialisme i la violència colonial (particularment la guerra a Indonèsia) ha acceptat cada vegada més la culpa col·lectiva de la nació. A diferència d'aquesta posició, els líders populistes de dreta o nativistes tendeixen a desafiar aquesta interpretació. És preocupant que els polítics centristes també hagen començat a aprofitar-se d'aquest revisionisme, fet que confirma l'observació de Ruth Wodak (2015) que les *topoi* (convencions retòriques) populistes de dreta s'han convertit en el corrent principal en el discurs polític.

Des que el primer ministre demòcrata cristià, Jan Peter Balkenende, va proposar infamement la invocació de «l'actitud mercantil de la Companyia Holandesa de les Índies Orientals» en 2006, que va ser molt criticada pels mitjans i el parlament, les referències al passat colonial en el discurs polític han estat contrites. En el context de la divulgació de noves revelacions històriques de mal comportament i atrocitats imperials holandeses, hi ha un ampli consens acadèmic i públic sobre les males accions holandeses a l'estranger.

Recentment, estàtues de famosos però infames capitans i comerciants de la Companyia Holandesa de les Índies Orientals, així com carrers, places i edificis que porten els seus noms, van formar part de la discussió global emergent sobre la descolonització de la societat i els espais públics. En aquest context, els populistes i nativistes de dreta van començar a desplegar una contranarrativa de disculpa sobre un passat colonial noble o fins i tot nostàlgic.

Quan un bust d'un traficant d'esclaus aristocràtic del segle XVII va ser retirat d'un edifici públic, el dretà nacional populista Martin Bosma (membre del Partit per la Llibertat, de Geert Wilders, PVV) ho va veure com a «part d'una interminable iconoclàstia políticament correcta que amenaça la nostra història i la

nostra cultura» (Elsevier, 2018). De la mateixa manera, Thierry Baudet, el líder del partit conservador Fòrum per la Democràcia (FvD), argumentava nostàlgicament que «hi va haver un temps en què el món sencer ens pertanyia», després de tot això va agregar que no hauria d'abandonar-se l'«últim tros de grandesa», en referència als territoris holandesos d'ultramar a les Antilles (Trouw, 2017). Altres vegades, Baudet i el seu grup van emprar reproduccions de (pretesos) vaixells de la Companyia Neerlandesa de les Índies Orientals i en un altre moment va fer una entrevista en una rèplica d'un dels navilis perquè «va ser una empresa esplèndida i una aventura com cap altra» (Forum, 2017). Es poden mencionar molts exemples semblants, incloses les declaracions que van fer els populistes de dreta locals, que desafien la narrativa de la culpa colonial i reiteren les celebracions a l'estil del segle XIX d'un passat imperial gloriós modelat per les esplèndides virtuts dels holandesos.

Com a tal, els revisionistes han qüestionat la reavaluació gradual del passat colonial holandès perquè són còmplices en el tràfic d'esclaus, l'esclavitud, la violència genocida i l'opressió dels pobles. Aquest revisionisme té tres línies: (1) disculpa («del colonialisme van sorgir coses bones»), (2) nativisme (alguns crítics ho veuen com un intent de «blanquejar un passat obscur»), (3) nostàlgia («hauríem d'estar orgullosos dels nostres èxits colonials»). Aquestes respostes estan representades en gran part per populistes de dreta en el discurs polític i públic holandès. Les virtuts i els ideals nacionals es projecten en un passat mític i el costat *obscur* de la història es minimitza o simplement s'ignora.

USANT UNA HISTÒRIA FALSA

A més de reavaluar les etapes històriques, els fets i els personatges, els populistes poden inventar la història i els esdeveniments, embellir altres casos, usar dades incorrectes, invocar imatges imaginàries del passat, etc. S'involucren en allò que Furedi (2018: 87) ha denominat la manipulació de la memòria «per fabricar una edat d'or gloriosa i un passat nacional heroic». Anomenem aquestes estratègies «història falsa» per

ressaltar-ne la connexió amb les nocions ara populars de notícies falses o afirmacions de postveritat, que els populistes empen de manera particularment audaç per a mobilitzar el seu electorat. La invenció de fets i dades històriques és una versió una mica més sofisticada del mateix joc.

Aquest segon tipus d'abús de la història és semblant i de vegades se superposa al primer. En certa manera, reavaluar determinats esdeveniments històrics, fases o personatges és un exercici de falsificació de la història. L'historiador Andrea Mammone (2006) captura bastant bé la superposició entre aquests dos tipus de distorsió amb la noció d'història artificial. En les narracions i interpretacions històriques en gran part indiscutibles del passat, la *història falsa* agrega quelcom de nou a les interpretacions col·loquials del passat obscur. Presenta una contraevidència falsa i inexacta per mitigar un passat obscur donat. Posteriorment, podria revelar un passat alternatiu més obscur que el de «la resta». Això pot implicar la circulació de fets, dades o esdeveniments exagerats o inventats, però també la representació d'un passat imaginat lliure de fets que s'ajusta a l'al·legoria populista de la «verdadera història» de la gent.

Si bé els objectius dels populistes a l'hora d'utilitzar la història falsa són en gran part semblants a aquells que estan darrere de la revaluació històrica, la història falsa pareix menys probable que el cas anterior per mostrar una dinàmica de dalt a baix. Tot i que els líders polítics la fomenten, aquests han d'actuar amb atenció perquè no se'ls desacredite públicament. Per tant, aquest tipus d'abús de la història es propaga principalment de manera horitzontal en lloc de des de dalt. No cal dir que les xarxes socials són un canal particularment propici per a difondre aquestes mentides (per exemple, amb mems històrics).

La fabricació de parts de la història feixista és un camp prolífic en el discurs polític d'Itàlia. Un tema particularment recurrent, estretament relacionat amb la revaluació del règim de Mussolini, és l'atribució a aquest últim dels èxits que, en realitat, pertanyen a altres períodes de la història. Una preconcepció comuna

és que el règim feixista va establir el primer sistema de pensions en tot el país i el fons de pensions corresponent, l'INPS (Istituto nazionale della previdenza sociale). Aquest fragment d'història falsa (el precursor de l'INPS va ser fundat en 1898) ha adquirit molta popularitat en els últims anys entre els populistes de dreta que s'esforcen per mostrar que fins i tot el criticat règim feixista va ser més compassiu que els tecnòcrates dels governs d'avui dia obsessionats amb la disciplina fiscal. El líder de la Lliga, Matteo Salvini, és un defensor freqüent d'aquesta història falsa (Mollica, 2018): «s'hi van fer moltes coses bones durant el període feixista, per exemple, la introducció del sistema de pensions». Fent ressò de Salvini, Roberta Lombardi (*Globalist*, 2018) hi va agregar: «quan es tracta del feixisme, hi ha un principi [és a dir, antifeixisme] en la nostra constitució a què m'adherisc totalment. Però si pense en l'INPS, crec que va ser una conquesta per a la civilització».

En comptes d'atribuir els èxits d'una altra persona al règim feixista, una altra branca de la història falsa minimitza o, fins i tot, nega els crims, la violència i la destrucció que va provocar la dictadura al país i a l'estranger. En aquesta categoria trobem totes les variacions imaginables sobre el tema d'«italians bons, alemanys roïns», que atribueix tots els pitjors actes d'Itàlia durant la Segona Guerra Mundial a la «influència malvada» de l'Alemanya nazi (per exemple, Mammone, 2006; Morgan, 2009; Focardi, 2013). Una vegada més, tot i que aquest tipus de narrativa també s'empra més enllà de la dreta de l'espectre polític, són els moviments populistes de dreta els que ho troben especialment útil políticament. Un altre cas d'aquest tipus d'història falsa es mostra en l'afirmació extravagant de Silvio Berlusconi (Hooper, 2003) segons la qual «Mussolini mai no va matar ningú (...) [ell] va enviar persones de vacances», referint-se a la pràctica del règim de confinar els enemics polítics a llocs aïllats, com illes, per neutralitzar-los políticament i tallar els seus vincles amb la resta de la societat.

Finalment, però no menys important, una certa història falsa destaca Itàlia i els italians com a víctimes dels estrangers per suavitzar de manera indirecta les

crítiques al règim feixista. N'és un exemple la massacre de les foibe, l'assassinat dels italians que vivien a Dalmàcia i Venècia Júlia per part de partisans iugoslaus, un esdeveniment històric que està lluny de ser fals, però en què els populistes de dreta unflen regularment el nombre de víctimes molt per damunt de les dades provades. Curiosament, aquest també és un cas en què les fotos s'han usat descaradament per a provocar l'odi. Per exemple, hi ha una imatge, ara infame, que mostra un grup de soldats presumptament iugoslaus que es preparen per executar cinc civils desarmats. Això ho fa servir una vegada rere l'altra la dreta —per exemple, l'exministre i president de la regió del Laci, Francesco Storace (Lonigro, 2016)— per a demostrar la crueltat dels comunistes contra els inofensius italians. Els experts han demostrat que la imatge mostra exactament el contrari, és a dir, soldats italians (reconoscibles pels uniformes) a punt d'executar alguns civils eslovens durant l'ocupació feixista d'Eslovènia en la Segona Guerra Mundial.

Als Països Baixos, les experiències del nacionalsocialisme en temps de guerra, l'Holocaust i la col·laboració amb els ocupants nazis, encara es tradueixen en un esquema moral dicotòmic del *bé* i el *mal* en el discurs públic i s'eviten els intents de reescriure la història (almenys públicament). Conseqüentment, els populistes de dreta eviten generalment els assumptes relacionats amb la Segona Guerra Mundial quan construeixen històries falses. De la mateixa manera que amb la reavaluació d'un passat nacional obscur, l'Holanda colonial i imperial d'antany s'utilitza per a fabricar històries falses o presentar il·lustracions històriques que no corresponen a cap fet. Una cosa clarament relacionada amb la narrativa de disculpa del passat noble de l'imperialisme holandès és que els populistes de dreta han parlat de la *victimització holandesa* en la història colonial. Encara que la manipulació no és tan clara com en les històries falses, en aquesta estratègia discursiva els populistes de dreta holandesos fan afirmacions històriques molt dubtoses, esguitades de fets suposats que sempre resulta que no tenen un suport empíric clar ni referències transparents. Un trop recurrent és la suposada esclavitud dels holandesos (blancs) per part dels àrabs musulmans.

Després que començara com una referència solta a un article polèmic en el *Jewish World Review* de l'economista nord-americà Thomas Sowell (2010), l'antiislam va utilitzar la idea que hi va haver més europeus esclavitzats pels musulmans al nord d'Àfrica que africans esclavitzats als Estats Units. A Holanda, Martin Bosma es va fer ressò de l'afirmació de Sowell en el seu llibre provocatiu. L'obra es va escriure com una acusació als cosmopolites «d'esquerra» i els seus interessos inconfessables en la política i la societat holandesa i europea. Bosma argumenta que la comprensió pública del passat nacional holandès tergiversa la història com si es tractara d'una foto retocada amb Photoshop. Argumenta que aquesta versió amaga «segles de domini islàmic» sota els quals els holandesos i altres europeus van ser «sotmesos» (Bosma, 2010). Com que l'afirmació de Sowell va tornar a fer-se viral en 2016, un diari holandès de qualitat va decidir verificar-ho (NRC, 2016). En un primer moment, el NRC va verificar la versió de Sowell. Un any més tard, Thierry Baudet va tornar a tuitar el mateix argument enmig d'una nova polèmica. Aquesta vegada es tractava de la pràctica de pintar-se la cara de color negre per a la festivitat nadalenca de *Sinterklaas*. Com que aquesta festivitat té fortes connotacions colonialistes i racistes, es va revifar la polèmica anterior després que diversos intel·lectuals i historiadors insistiren en els errors i les falsificacions que el diari havia passat per alt. El NRC va rectificar i va concloure que la tesi de Sowell era falsa i insostenible. No obstant això, Baudet i el seu partit continuaven al·ludint al trop d'«esclaus holandesos» en els mítings. Això és el que l'expert en feixisme i populisme Federico Finchelstein (2019) va denominar l'ús que feien els populistes de la «falsedat deliberada com a arma contra la veritat», pel que fa a la història.

Una altra estratègia discursiva que empren sovint els populistes de dreta, en especial Geert Wilders i el Partit per la Llibertat, és la invocació d'una imatge nacional històricament inexacta. Aquesta falsa imatge és producte d'una vaga iconografia històrica d'una nació autònoma i homogènia. A principis de novembre de 2017, Wilders va pronunciar al parlament (*Tweede Kamer*, 2017) un discurs apassionat sobre un passat

holandés imaginari en què es projectaven valors centrals d'autodeterminació, sobirania nacional i homogeneïtat cultural:

El nostre país va ser una vegada el país més bell del món, amb les seues pròpies fronteres, la seua pròpia cultura. Gastàvem els nostres diners en la nostra pròpia gent. Teníem una bona atenció mèdica per als nostres ancians (...) Teníem un país fort, voluntariós i, sobretot, orgullós de si mateix (...) Ningú no va poder doblegar-nos. Érem sobirans. Preníem les nostres pròpies decisions. Posseïem el nostre propi país i les nostres pròpies fronteres (...) Els Països Baixos eren els Països Baixos. I com de diferent (...) és avui. El nostre país està en joc. Els nostres interessos han estat perjudicats. Molts holandesos s'han convertit en estrangers al seu propi país (...) El nostre país, la nostra base d'operacions, el miracle que els nostres avantpassats han construït amb sang, suor i llàgrimes, s'està regalant.

Quan el parlamentari liberal progressista Alexander Pechtold va preguntar a Wilders a quin període es referia realment, Wilders va respondre: «abans de 1850, aproximadament». Aquest tipus de combinació anacrònica de benestar xovinista, sobirania nacional i unitat etnocultural ha servit repetidament, tant de manera visual com discursiva, com un imaginari nacional mític. És un passat nacional «fals» que representa el «cor» històric del poble i forma part del discurs polític de Wilders (Taggart, 2000). Tot i que no està directament relacionat amb la lluita contra un passat nacional *obscur*, aquest imaginari nacional mític desafia clarament el passat holandés *obscur*, sostingut empíricament, que s'ha destacat en el discurs intel·lectual i públic. En el seu estudi sobre el Partit per la Llibertat, Koen Vossen (2017: 41) argumenta que aquestes narratives de la suposada historicitat del «poble» s'ajusten a la construcció d'una cultura nacional que és un «fenomen recognoscible i indivisible que es remunta a segles» i hauria de servir com la base de l'«orgull nacional».

EVOCAR I DESPRÉS NEGAR CONNEXIONS AMB EL PASSAT OBSCUR

Els populistes també usen referències al passat *obscur* d'una tercera manera més subtil en distanciar-se i negar connexions entre ells i els casos, els períodes i els personatges històrics negatius. Aquest és un últim recurs, per dir-ho d'aquesta manera, que els populistes adopten en aquells aspectes del passat *obscur* que en general es consideren inacceptables i que és poc probable que es minimitzen o falsifiquen. El racisme en general o l'antisemitisme en particular són exemples d'aquests aspectes.

El que és interessant en aquestes negacions és que sovint apareixen després que els populistes de dreta realment hagen fet o dit quelcom que evoca en la ment de l'audiència la connexió que després es nega. Aquesta resposta no és del tot sorprenent. Les dues parts, insinuació i negació, sovint van de la mà en el que pareix una maniobra perversa per donar gat per llebre, en què el populista mata dos pardals d'un tir: d'una banda, guanya reconeixement a ulls de les seccions extremes de l'electorat per mitjà de l'ús de certes declaracions, símbols o algunes formes més subtils d'evocar una resposta instintiva en l'audiència (Wodak, 2015). D'altra banda, per mitjà de la negació, tranquil·litzen els votants més moderats i els actors polítics pel que fa a les seues credencials democràtiques. Aquest missatge dual, aparentment inconsistent però totalment intencional, és una característica comunicativa establerta dels moviments de dreta, com documenta, per exemple, Cheles (2010) en relació amb el partit postfeixista italià Aliança Nacional.

Com es mostra més amunt, els populistes de dreta italians sovint atrauen una part de la població donant brillantor al passat feixista del país. De vegades, l'atractiu és brutal i no té excuses. No obstant això, estem parlant d'un enfocament més suau que evita parlar sense embuts i, en el seu lloc, es basa en símbols, paraules de moda, gestos i coses semblants. Per exemple, Matteo Salvini mai no es presentaria obertament com un simpatitzant feixista; però el fet que se l'haja fotografiat en companyia dels líders de CasaPound —un moviment social inspirat obertament

per la ideologia feixista— i vestit amb la roba d'una marca que s'hi vincula alça sospites.

No obstant això, la invocació més recent de Salvini al feixisme es relaciona amb l'ús, per mitjà de les xarxes socials, de diverses paraules de moda i citacions comunament associades amb el ventennio. En una resposta als crítics en un tuit del 29 de juliol de 2018 (el mateix dia de l'aniversari de Mussolini), Salvini va declarar «tanti nemici, tanto onore» [molts enemics, molt d'honor], que és només una lleugera variació del famós eslògan «molti nemici, molto onore», atribuït al Duce (*Il Messaggero*, 2018). Dos «incidents» molt semblants, en els quals Salvini va utilitzar frases feixistes i que van ocórrer amb pocs dies de diferència: en un, Salvini va escriure en la seua pàgina de Facebook que «qui es deté està perdut» (Ruccia, 2018). En l'altre, mentre comentava les advertències de la Comissió Europea sobre el pressupost d'Itàlia per a 2019, Salvini va dir amb orgull «No m'importa res!» (*Adnkronos*, 2018).

El Moviment Cinc Estrelles no és immune a aquestes invocacions. Beppe Grillo, el comediant que va cofundar i continua sent el carismàtic líder d'aquest moviment, va declarar una vegada, en presència d'alguns periodistes, que no tenia res en contra que un membre de CasaPound s'unira al seu moviment; una declaració que molts van veure com un intent d'atraure partidaris d'aquell costat de l'espectre polític (*La Stampa*, 2013). I si parlem de símbols, moltes vegades Grillo crida «Italiani!» durant els seus espectacles igual que ho feia Mussolini quan es dirigia a les multituds des del balcó del Palazzo Venezia. Un dispositiu còmic efectiu que podria interpretar-se com un intent de fer l'ullet a una certa part de l'electorat, alhora que, per mitjà de la burla, desactiva el tema del feixisme.

L'última observació és important perquè ens porta directament a l'estratègia preferida dels populistes de dreta italians per negar qualsevol vincle o proximitat a l'obscur passat del país. Per exemple, afirmen que el feixisme és cosa del passat i, per tant, qualsevol intent de vincular-los a aquesta ideologia no només seria fals sinó que tampoc no tindria sentit. Aquesta estratègia és

especialment important per al Moviment Cinc Estrelles, que ha construït gran part de la seua narrativa política sobre la base de transcendir les etiquetes d'esquerra i dreta. Per exemple, quan se li va preguntar sobre l'adhesió oberta de son pare a la ideologia feixista, Alessandro Di Battista (Sannino i Vecchio, 2017), un dels líders del moviment, va respondre que és més important ser honest que antifeixista, i que «parlar sobre feixisme en 2016 és com parlar sobre güelfs i gibel·lins»².

Negar la possibilitat d'un retorn del feixisme amb una disfressa diferent és una manera recurrent de negar connexions enutjoses per part dels populistes d'extrema dreta. Tant Salvini com Giorgia Meloni, la líder de Germans d'Itàlia, un partit de dreta més xicotet, van utilitzar aquest enfocament quan Luca Traini —l'excandidat municipal de la Lliga Nord i simpatitzant nazi— va disparar contra diversos immigrants africans a Macerata en febrer de 2018. La naturalesa racista de l'atac i l'ús de la violència política al país va ser evident. Tot i això, Salvini (*Il Fatto Quotidiano*, 2018) va comentar que «aquesta idea d'un perill feixista, de la tornada del feixisme, d'una nova onada de camises negres, és surrealista per a mi, i la utilitza una facció política que, en sis anys, ha demostrat que és vàcua». Les paraules de Salvini es van fer ressò de les de Giorgia Meloni (*Globalist*, 2018):

Els polítics haurien de preocupar-se per aquells terroristes [estrangers] amb seu a Itàlia en comptes de continuar aquest debat surrealista sobre la tornada del feixisme. Allò que va succeir a Macerata és l'acció d'un llunàtic violent, i punt. Si Mein Kampf estava entre les seues lectures, és cosa d'ell. No és la tornada del feixisme.

En les etapes formatives, el Partit per la Llibertat de Geert Wilders, fundat en 2006, es va associar amb símbols utilitzats anteriorment pel moviment nacionalsocialista holandès en les dècades de 1930 i 1940. Quan el partit va presentar el seu logotip en 2008, els historiadors es van afanyar a assenyalar la seua semblança inquietant. La gavina al centre del logotip combinada amb la paraula

2 Faccions polítiques dels segles XII i XIII a la Itàlia medieval.

llibertat era molt semblant a un cartell de 1941 imprès pel moviment nacionalsocialista holandès i el logotip de la seua lliga juvenil (*Historisch Nieuwsblad*, 2008). Geert Wilders va respondre amb fúria i va afirmar que no pot «tenir en compte totes les males organitzacions del món que han usat símbols» i que la comparació que s'ha fet entre el seu partit i els nacionalsocialistes només se li pot ocórrer a «una ment malalta» (*Trouw*, 2008). En altres declaracions es va distanciar de qualsevol inclinació o suport nacionalsocialista argumentant que la gavina va ser idea de la companyia publicitària a què va encarregar el disseny del logotip del partit. A pesar de les similituds òbvies, el PVV va mantenir el logotip sense canvis, encara que en els últims anys ha aparegut amb menys freqüència en la propaganda.

Anys més tard, el Partit per la Llibertat va tornar a lluir un símbol que recordava el repertori visual dels nacionalsocialistes holandesos. En 2011, dos parlamentaris del Partit per la Llibertat van decorar les finestres de les seues oficines parlamentàries amb les anomenades banderes del príncep, una tricolor horitzontal de color taronja, blanc i blau. Aquesta bandera en particular va ser utilitzada ben sovint pels nacionalsocialistes holandesos en les dècades de 1930 i 1940 com a alternativa a la bandera holandesa oficial (roig, blanc, blau), però ha tingut una història molt més llarga. Els primers a hissar-la van ser els orangistes durant la revolta holandesa contra la dominació espanyola (1568-1648) i també va inspirar el govern sud-africà a dissenyar la bandera que es va associar amb el règim de *l'apartheid* (*The Economist*, 2015). Durant les últimes dècades, els moviments marginals neonazis i ultranacionalistes holandesos també han adoptat la bandera en la seua iconografia. Com a tal, la bandera té significats múltiples que al·ludeixen a un nexa opac de patriotisme, racisme i col·laboracionisme. No hi va haver resposta oficial de Wilders ni dels dos parlamentaris involucrats, però les banderes es van retirar de les oficines del partit, ja que els periòdics van informar àmpliament sobre les fosques connotacions que tenien.

No obstant això, aquell no va ser el final de la bandera del príncep. Durant una manifestació del Partit per la

Llibertat a l'Haia en setembre de 2013, es van veure entre els assistents diverses versions de la tricolor, la qual cosa mostrava que els partidaris de Wilders l'havien acceptada com a pancarta. Aquella mateixa setmana, quatre parlamentaris del Partit per la Llibertat, entre els quals estava Bosma, van portar un pin de la bandera del príncep a la solapa durant el debat general anual parlamentari (*NRC*, 2013). El partit de Wilders no va fer cap declaració pública formal, després que hi sorgiren preguntes sobre per què els parlamentaris portaven un pin que tenia vincles clars amb el nacionalsocialisme holandès. En els anys següents, Martin Bosma va continuar lloant la bandera com «el símbol centenari de la nostra llibertat» (Twitter, 2015), i també va fer al·lusió a «una gran unió cultural holandesa» entre els Països Baixos, Flandes i la comunitat afrikaner de Sud-àfrica (*Volkskrant*, 2014).

Tot i que de forma diferent, trobem un comentari de Thierry Baudet en un esdeveniment en 2017 que també al·ludeix al tema de l'obscur passat holandès de la Segona Guerra Mundial i el feixisme d'entreguerres. Aquest comentari el va reprendre l'extrema dreta radical i els blogs i, en última instància, els mitjans de comunicació principals. Baudet va observar un «odi a allò nacional (...) que intentem transcendir (...) diluint homeopàticament la població holandesa amb tots els pobles del món» (*NPO Radio 1*, 2017). Inicialment, Baudet va rebutjar totes les acusacions racistes i es va negar a acceptar la reminiscència amb metàfores i eugenèsia de puresa racial anteriors a la guerra. En un programa de televisió nacional, va afirmar que «no volia dir res sobre la raça (...) es tracta de la cultura» i va agregar que no tornaria a utilitzar aquelles paraules en veure la consternació «desconcertant» que havia creat (Pauw, 2017). No obstant això, se n'han inclòs variacions amb contingut racial i codificades en les proclames de presumpte «odi al nacional» o sobre *omvolking* (la substitució d'un poble per un altre) o *Grand Remplacement* (en les paraules del teòric i escriptor francès de la conspiració Renaud Camus). Ambdós termes s'usen per a plasmar una pretesa conspiració elitista que pretenia mesclar holandesos ètnics amb altres «pobles», a què han fet referència tant Wilders com Baudet (Oudenampsen, 2019).

Aquests exemples mostren com els populistes i nativistes de dreta fan servir trops contaminats d'un passat obscur quan neguen qualsevol connexió amb aquell passat i se'n distancien. No obstant això, també es neguen a acceptar que expressions, metàfores o símbols concrets continguin semàntiques amb una relació innegable amb un passat nacional obscur en particular. Es podria argumentar que el raonament complex o historicista sobre el passat s'evita conscientment per projectar un ideal nacional sobre un passat mític o nostàlgic. Els populistes al·leguen que les elits políticament correctes i cosmopolites han enfosquit aquest ideal.

COMPENDRE LA MOBILITZACIÓ POPULISTA DELS PASSATS NACIONALS

Els polítics convencionals articulen habitualment un passat *noble* com a part de la lectura de la història, com un procés del progrés continu i l'avanç cultural, on la història (nacional) condueix cap a una llibertat, prosperitat, igualtat i inclusió cada vegada més grans. Les referències a episodis històrics obscurs ben coneguts també poden formar part d'aquesta narració, en què s'insisteix en la capacitat de recuperació nacional i el talent de la societat per a tornar al noble camí del progrés. L'arribada d'un número considerable de polítics populistes de dreta als parlaments i organismes executius a Europa ha desafiat aquesta estratègia discursiva, retòrica i narrativa de llarga duració en la política dominant. Els populistes han convertit el passat en un camp de batalla. Ara discuteixen i rebutgen les interpretacions generalment acceptades d'episodis històrics vergonyosos i intenten relativitzar-los i tergiversar-los. Explorant aquest nexa entre el populisme i el passat obscur, hem proposat tres estratègies, analíticament distintes, amb què els populistes de dreta avaluen, aborden o al·ludeixen als episodis històrics obscurs de la seua nació: (a) la reavaluació positiva de la història obscura, (b) el recurs a la història falsa i (c) l'evocació i negació posterior de les connexions amb el passat obscur. Les tres estratègies revelen com els populistes de dreta contradueixen les narratives mestres establertes del passat obscur d'una nació.

Com han demostrat els nostres exemples d'Itàlia i els Països Baixos, aquests passats giren entorn de temes i trops recurrents. A Itàlia, deriven de l'etapa feixista de Mussolini; mentre que als Països Baixos el passat colonial, tant modern com imperialista, és el principal —tot i que no l'únic— medi de cultiu per reescriure el passat que utilitzen els populistes de dreta. Independentment de l'estratègia discursiva emprada, els (ab)usos dels passats obscurs estan orientats a la recuperació d'un passat nacional *mític* o *verdader*. Aquest passat admirable, segons argumenten els populistes, ha estat diluït per la correcció política hegemònica de les elits. El presenten com un referent crucial perquè la gent lluite contra la migració, la globalització, Europa, les elits corruptes i l'odi al seu propi país. Tots aquests elements, al·leguen, han frustrat el progrés nacional. Siga reavaluant un episodi obscur, inventant fets o imatges històriques, o interactuant amb un passat prohibit, les estratègies emprades sovint culminen en al·lusions directes o indirectes a un passat imaginat en què les virtuts nacionals i l'autodeterminació van de la mà de l'homogeneïtat etnocultural de la gent autòctona del país. En definitiva, es tracta de reclamar la història *verdadera* de la gent. Com diu l'estudi del populisme Cas Mudde (2016), les persones «es deixen seduir per un passat públic imaginari que està en línia amb el seu propi passat privat imaginat». Aquest procés pot ser el resultat d'intervencions públiques de dalt a baix (com reavaluar un passat obscur) a mobilitzacions més horitzontals d'inexactituds històriques (com amb la història falsa). Un estudi recent que analitza les raons per les quals els votants holandesos i francesos van optar per Wilders i Le Pen evidencia que aquesta doble dinàmica mostra com els passats fabricats aprofiten els discursos vernacles d'identitat nacional que commouen els partidaris del populisme de dreta (Damhuis, 2018).

Aquest assaig només ha començat a abordar i ordenar la mobilització política de passats obscurs per part de populistes de dreta en el discurs públic i polític. En línia amb una estratègia de comparació del cas més diferent, ha explorat un número limitat d'exemples il·lustratius italians i holandesos en què les estratègies discursives s'apliquen a un pas-

sat disputat que commou el públic en general. La investigació sobre el populisme de dreta o de dreta radical ha demostrat que aquestes estratègies s'han estés per tot Europa. Altres exemples destacats són el polític austríac d'extrema dreta Jörg Haider, la dinastia francesa Le Pen i el primer ministre hongarés, Viktor Orbán. Per a provar la tipologia preliminar

de les estratègies discursives que hem proposat, cal una investigació empírica comparativa i sistemàtica sobre aquests i altres exemples. Creiem que aquestes pautes d'investigació ens ajudaran a comprendre més bé la composició ideològica dels populistes de dreta i la forma en què el passat es mobilitza políticament en els repertoris discursius i retòrics.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Adnkronos (2018, setembre 29). *Salvini rispolvera 'me ne frego'*. Recuperat el 25 d'octubre. Recuperat de 2018 de http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2018/09/29/salvini-rispolvera-frego-precedenti_ejR2Wf9zic9zhT09oZ0LxJ.html.
- Albertazzi, D. i McDonnell, D. (ed.). (2008). *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Bosma, M. (2010). *De Schijn-Élite Van De Valse Munters: Drees, Extreem Rechts, De Sixties, Nuttige Idioten, Groep Wilders En Ik*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Bosma, M. (2015, octubre 31). Prachtig. De kleuren van de Prinsenvlag. Eeuwen symbool van onze Vrijheid. Oranje, blanje, blue. @KvanOosterom [Tweet]. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de https://twitter.com/martinbosma_pvv/status/660432306214162436.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Londres: Junction Books.
- Canovan, M. (2005). *The People*. Cambridge: Polity.
- Caramani, D. i Manucci, L. (2019). National Past and Populism: The Re-Elaboration of Fascism and Its Impact on Right-Wing Populism in Western Europe. *West European Politics*, 42(6), 1159-1187.
- Cheles, L. (2010). Back to the Future. The Visual Propaganda of Alleanza Nazionale (1994-2009). *Journal of Modern Italian Studies*, 15(2), 232-311.
- Curridori, F. (2018, gener 29). Adinolfi: 'Mussolini fece anche cose buone'. *Il Giornale*. Recuperat el 20 d'octubre de 2018. Recuperat de <http://www.ilgiornale.it/news/politica/adinolfi-mussolini-fece-anche-cose-buone-1488099.html>.
- De Volkskrant*. (2014, maig 21). PVV'er Martin Bosma voorziet ondergang blank Nederland. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/pvv-er-martin-bosma-voorziet-ondergang-blank-nederland~b2c8bb93/>.
- Damhuis, K. (2018). *Roads to the Radical Right: Understanding Different Forms of Electoral Support for Radical Right-Wing Parties in France and the Netherlands*. PhD dissertation European University Institute.
- Davi, K. (2013, març 13). Borghezio (LN): Terzo Reich aveva lati positivi non conosciuti. *KlausConditio*. Recuperat el 23 d'octubre de 2018. Recuperat de https://www.youtube.com/watch?v=3S_NJVI9uyo.
- Eatwell, R. (2017). Populism and Fascism. En C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo i P. Ostiguy (ed.), *The Oxford Handbook on Populism*, 363-83. Oxford: Oxford University Press.
- Eatwell, R. i Goodwin, M. (2018). *National Populism: The Revolt against Liberal Democracy*. Londres: Pelican.
- Elsevier*. (2018, gener 16). 'Politiek correcte beeldenstorm': jacht op koloniale beelden en namen laait op". Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.elsevierweekblad.nl/nederland/achtergrond/2018/01/jacht-op-koloniale-beelden-en-namen-laait-weer-op-576734/>.
- Fieschi, C. (2004). *Fascism, Populism and the French Fifth Republic: In the Shadow of Democracy*. Manchester: Manchester University Press.

- Finchelstein, F. (2017). *From Fascism to Populism in History*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Finchelstein, F. (2018). Fascism and Populism. En C. de la Torre (ed.), *Routledge Handbook of Global Populism*, 321-32. Londres: Routledge.
- Finchelstein, F. (2019, abril 23). Why Far-Right Populists Are at War with History. *Washington Post*. Recuperat el 27 de setembre de 2019. Recuperat de <https://www.washingtonpost.com/outlook/2019/04/23/why-far-right-populists-are-war-with-history/>.
- Focardi, F. (2013). *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della Seconda guerra mondiale*. Bari: Laterza.
- Forum. (2017, agost 31). Over vier jaar wil Thierry Baudet aan de formatietafel zitten. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.vno-ncw.nl/forum/over-vier-jaar-wil-thierry-baudet-aan-de-formatietafel-zitten>.
- Furedi, F. (2018). *Populism and the European Culture Wars. The Conflict of Values Between Hungary and the EU*. Londres: Routledge.
- Globalist. (2018a, febrer 12). La 'almirantiana' Roberta Lombardi torna a parlare di fascismo buono". Recuperat el 24 d'octubre de 2019. Recuperat de <https://www.globalist.it/politics/2018/02/12/la-almirantiana-roberta-lombardi-torna-a-parlare-di-fascismo-buono-2019317.html>.
- Globalist. (2018b, febrer 4). Giorgia Meloni parla di Macerata e si supera: fascismo e razzismo non esistono. Recuperat el 25 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.globalist.it/politics/2018/02/04/giorgia-meloni-parla-di-macerata-e-si-supera-fascismo-e-razzismo-non-esistono-2018903.html>.
- Historisch Nieuwsblad. (2008, juny 9). Wilders gebruikt 'besmet' logo. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de https://www.historischnieuwsblad.nl/nl/nieuws/10749/Wilders_gebruikt_'besmet'_logo.html.
- Hooper, J. (2003, setembre 12). Mussolini Wasn't That Bad, Says Berlusconi. *The Guardian*. Recuperat el 23 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.theguardian.com/media/2003/sep/12/italy.pressandpublishing>.
- Il Fatto Quotidiano*. (2018, febrer 5). Macerata, Salvini minimizza: 'Nessun allarme fascismo'. Grasso: 'Chi semina odio raccoglie violenza'. Recuperat el 25 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/02/05/macerata-salvini-minimizza-nessun-allarme-fascismo-grasso-chi-semina-odio-raccoglie-violenza/4137535/>.
- Il Messaggero*. (2018, juliol 29). 'Tanti nemici, tanto onore'. Salvini cita Mussolini ed è bufera politica". Recuperat el 25 d'octubre de 2018. Recuperat de https://www.ilmessaggero.it/primopiano/politica/salvini_mussolini_nemici_onore-3884636.html.
- La Repubblica*. (2003, octubre 14). Noi come De Gasperi salvammo la democrazia. Recuperat el 22 d'octubre de 2018. Recuperat de <http://www.repubblica.it/2003/j/sezioni/politica/degasperi/degasperi/degasperi.html>.
- La Stampa*. (2013, gener 11). Grillo ai militanti di Casa Pound: 'Se lo volete, benvenuti nei 5 Stelle'. Recuperat el 25 d'octubre de 2018. Recuperat de <http://www.lastampa.it/2013/01/11/italia/grillo-ai-militanti-di-casapound-se-lo-volete-benvenuti-nei-stelle-QOhtlJXl8jg5qzKLGqErIn/pagina.html>.
- La Stampa*. (2018, gener 14). 'Nessuno ha fatto più di Mussolini in 20 anni': frase choc dell'esponente Pd fiorentino. Recuperat el 23 d'octubre de 2018. Recuperat de <http://www.lastampa.it/2018/01/14/italia/nessuno-ha-fatto-pi-di-mussolini-in-anni-frase-choc-dellesponente-pd-fiorentino-1a5JFRi518acvTtOpos7TM/pagina.html>.
- Lonigro, I. (2016, febrer 10). Foibe, Storace su Twitter: "La sinistra dimentica". Ma nella foto sono gli italiani a fucilare gli jugoslavi". *Il Fatto Quotidiano*. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2016/02/10/foibe-storace-su-twitter-la-sinistra-dimentica-ma-nella-foto-sono-gli-italiani-a-fucilare-gli-jugoslavi/2450842/>.
- Mammone, A. (2006). A Daily Revision of the Past: Fascism, Anti-Fascism, and Memory in Contemporary Italy. *Modern Italy*, 11(2): 211-226.
- Mammone, A. (2009). *The Eternal Return? Faux Populism and Contemporarization of Neo-Fascism across Britain, France and Italy*. *Journal of Contemporary European Studies*, 17(2), 171-192.
- McDougall, J. (2016, novembre 16). No, This Isn't the 1930s – But Yes, This is Fascism. *The Conversation*. Recuperat el 14 de setembre de 2018. Recuperat de <https://theconversation.com/no-this-isnt-the-1930s-but-yes-this-is-fascism-68867>.
- Mény, Y. i Surel, Y. (2002). *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke: Palgrave.
- Moffitt, B. (2016). *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Mollica, A. (2018, gener 26). Matteo Salvini ripete la bufala delle pensioni introdotte da Benito Mussolini. *Giornalettismo*. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.giornalettismo.com/archives/2647201/salvini-pensioni-mussolini-bufala>.
- Morgan, P. (2009). 'I was there, too': Memories of Victimhood in Wartime Italy. *Modern Italy* 14(2), 217-231.
- Mudde, C. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudde, C. (2016, desembre 15). Can We Stop the Politics of Nostalgia that Have Dominated 2016? *Newsweek*. Recuperat el 27 de setembre de 2019. Recuperat de <https://www.newsweek.com/1950s-1930s-racism-us-europe-nostalgia-cas-mudde-531546>.
- Mudde, C. i Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, J. W. (2017). *What Is Populism?* Londres: Penguin.
- NPO Radio 1. (2017, març 17). Dit is de dag. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.nporadio1.nl/dit-is-de-dag/onderwerpen/400417-baudet-snapt-ophef-om-homeopatische-verdunning-niet>.
- NRC. (2013, setembre 26). PVV'ers in Tweede Kamer met omstreden Prinsenvlag. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.nrc.nl/nieuws/2013/09/26/oranje-blanje-bleu-pvvers-in-tweede-kamer-met-omstreden-1299388-a1306421>.
- NRC. (2016, juliol 19). 'Meer Europese slaven in Noord-Afrika dan zwarte slaven in de VS'. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.nrc.nl/nieuws/2016/07/19/meer-europese-slaven-in-noord-afrika-dan-zwarte-slaven-in-de-vs-3249915-a1512441>.
- Oudenampsen, M. (2019). De kruistocht van Geert Wilders. De PVV als vertolker van een nieuwe identiteitspolitiek. En G. Voerman i K. Vossen (ed.), *Wilder gewogen. 15 jaar reuring in de Nederlandse politiek* (105-128). Amsterdam: Boom.
- Pauw. (2017, març 10). @thierrybaudet geeft na geharrewar toe dat zijn opmerking 'homeopatische verdunning van de Nederlandse bevolking' slecht gekozen was" #penj [Tweet]. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://twitter.com/pauwnl/status/840332276428750849>.
- Ruccia, G. (2013, febrer 7). Biancofiore in tv: 'Mussolini? Un grande uomo della storia'. *Il Fatto Quotidiano*. Recuperat el 15 de febrer de 2018. Recuperat de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2013/02/07/biancofiore-shock-in-tv-mussolini-grande-uomo-della-storia/220023/>.
- Ruccia, G. (2018, octubre 10). Salvini cita Mussolini: 'Chi si ferma è perduto'. Gaffe di Alessandra Moretti (Pd): 'È una bellissima frase'. *Il Fatto Quotidiano*. Recuperat el 25 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/10/10/salvini-cita-mussolini-chi-si-ferma-e-perduto-gaffe-di-alessandra-moretti-pd-e-una-bellissima-frase/4682187/>.
- Sannino, C. i Vecchio, C. (2017, juny 23). M5s, i due padri fascisti antesignani del 'vaffa': il lessico familiare di Di Maio e Di Battista. *La Repubblica*. Recuperat el 25 d'octubre de 2018. Recuperat de https://www.repubblica.it/politica/2017/06/23/news/m5s_i_due_padri_fascisti_antesignani_del_vaffa_il_lessico_familiare_di_di_maio_e_di_battista-168863929/.
- Sofia, A. (2013, març 5). Roberta Lombardi e il fascismo che spacca il Movimento 5 Stelle. *Giornalettismo*. Recuperat el 16 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.giornalettismo.com/archives/809999/roberta-lombardi-e-il-fascismo-che-spacca-il-movimento-5-stelle>.
- Sowell, T. (2010, abril 27). Filtering History Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <http://jewishworldreview.com/cols/sowell042710.php3#.W9gQ-dVKiUk>.
- Taggart, P. A. (2000). *Populism*. Buckingham: Open University Press.
- The Economist*. (2015, juny 23). How an old Dutch flag became a racist symbol. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.economist.com/the-economist-explains/2015/06/22/how-an-old-dutch-flag-became-a-racist-symbol>.
- Trouw. (2008, juny 10). Wilders woedend over vergelijking met NSB. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.trouw.nl/home/wilders-woedend-over-vergelijking-met-nsb-aaba6af2/>.
- Trouw. (2017, novembre 6). Baudet vult het gat dat God heeft achtergelaten met een geloof in de natie. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://www.trouw.nl/ opinie/baudet-vult-het-gat-dat-god-heeft-achtergelaten-meteen-geloof-in-de-natie-a55d9d182/>.

Tweede Kamer. (2017, novembre 1). Meeting 16. Recuperat el 24 d'octubre de 2018. Recuperat de <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20172018-16-3.html>.

Vossen, K. (2017). *The Power of Populism Geert Wilders and the Party for Freedom in the Netherlands*. Londres: Routledge.

Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. Londres: Sage.

NOTA BIOGRÀFICA

Stefan Couperus

El Dr. Stefan Couperus és professor de Política i Societat Europea en la University of Groningen als Països Baixos. Va obtenir el seu doctorat en història moderna en la mateixa universitat en 2009 (amb la més alta distinció). Els seus interessos d'investigació inclouen la història de la teoria i la pràctica democràtiques, la història de la governança urbana i la planificació, i els usos del passat en el discurs polític contemporani.

Pier Domenico Tortola

Pier Domenico Tortola és professor assistent de política i societat europees en la University of Groningen, Països Baixos. Els seus recents interessos d'investigació giren entorn de la política de la crisi de l'Eurozona i les conseqüències d'aquesta última en la governança i les institucions de la Unió Europea. Té un DPhil en política per la University of Oxford.



La cultura en nom del poble? Cap a una tipologia del populisme i la cultura*

Judith Jansma

UNIVERSITY OF GRONINGEN

j.f.jansma@rug.nl

Rebut: 26/02/2019

Acceptat: 10/09/2019

RESUM

Durant les últimes dècades, el populisme ha estat àmpliament estudiat, tot i que des d'una perspectiva majoritàriament política. Les contribucions en aquest camp se centren sobretot en l'anàlisi del populisme com a fenomen sociopolític en el context històric i global. Una altra àrea d'estudi es refereix al suport popular dels partits populistes. Aquesta qüestió, a més de ser de la màxima actualitat, revela les imperfeccions de la democràcia liberal.

Tot i que s'ha dedicat un gran esforç acadèmic a proporcionar una definició de populisme i les raons de l'èxit que té, encara queda per aclarir en quines creences culturals es basen els seus arguments populistes que empenen una falsa dicotomia entre «nosaltres» i «ells». Per aquesta raó, després de fer un breu resum del treball acadèmic que s'ha fet fins avui en les disciplines de la ciència política i els estudis culturals, intentarem presentar una tipologia de la cultura i el populisme, que ens ajudarà a entendre per què els diferents aspectes de la cultura (com ara la cultura popular, les imatges culturals i les obres literàries) són de capital importància en la construcció populista del «nosaltres» i l'«ells».

La tipologia es basa en els exemples de França i Holanda (dos països amb importants partits de dreta populista) per a distingir entre *sociofacts*, *mentifacts* i *artifacts* (Huxley) i l'ús que tenen en l'apropiació dels actors populistes. L'última categoria es compon d'allò que anomenarem «autors orgànics» i «autors apropiats», en la terminologia emprada per Gramsci. La diferència entre les dues, com es demostrarà, rau en la identificació de l'autor amb un tipus determinat d'idees, així com en l'articulació d'aquestes.

Paraules clau: estudis culturals, populisme, identitat cultural, França, Països Baixos.

ABSTRACT. *Culture in the Name of the People? Towards a Typology of Populism and Culture*

Populism is a topic that has been widely studied over the past decades but mostly from a political perspective. These contributions mainly focus on the analysis of populism as a (socio) political phenomenon placed in a historical, global context. A second field of interest covers the mass appeal of populist parties. The latter is not only a timely, highly relevant issue right now but also sheds light on the flaws of liberal democracy.

While a lot of academic effort has been put into defining populism and explaining the reasons for its success, the underlying cultural beliefs on which populist 'us and them' dichotomies are based remain unclear. We shall therefore come up with a typology of culture and populism. This typology will reveal how various aspects of culture (such as popular culture, cultural images, and literary works) are prevalent in the populist construction of 'us' and 'them'.

Based on examples from France and The Netherlands (two countries with major right-wing populist parties), the typology will differentiate between *sociofacts*, *mentifacts* and *artifacts* (cf. Huxley), and their use and appropriation by populist actors. The *artifacts* category comprises what I call 'organic authors' and 'appropriated authors', a terminology borrowed from Gramsci. The difference between the two, as will be shown, is the author's identification with and articulation of certain kinds of ideas.

Keywords: cultural studies, populism, cultural identity, France, The Netherlands.

* Article traduït de l'anglès. El text original està publicat a *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

SUMARI

- Introdució
- Què és el populisme?
- Populisme i cultura
- Cap a una tipologia del populisme i la cultura
- La narrativa populista cultural
- Conclusió

Autor per a correspondència / Corresponding author: J.F. (Judith) Jansma, Faculty of Arts. European Literature and Culture-Centre Arts in Society. Oude Kijk in't Jatstraat, 26. 9712 EK Groningen (Holanda).

Citació suggerida / Suggested citation: Jansman, J. (2019). La cultura en nom del poble? Cap a una tipologia del populisme i la cultura. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(2), 27-94. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.3>

INTRODUCCIÓ

«Si creus que eres ciutadà del món, no eres ciutadà d'enlloc. És a dir, no entens què significa el concepte de ciutadania.»

Theresa May va fer aquesta famosa declaració poc després del referèndum del Brexit¹ i el seu comentari exemplifica la centralitat de la identitat cultural en la política contemporània. La noció d'identitat nacional basada en la cultura ha recobrat actualitat per la importància que té en el discurs polític, no sols entre els partits de la dreta populista, sinó també entre les diverses capes de la societat. Per exemple, en el programa electoral per a les eleccions de 2017, el partit holandès CDA (cristià demòcrata) insistia en el fet que els infants aprenueren a l'escola l'himne nacional i la seua història. Aquesta mesura obligatòria va ser una de les condicions perquè el CDA entrara en el govern de coalició del qual forma part actualment. Per tant, podem dir que es presenta l'adscripció a una identitat nacional com a manera d'afrontar reptes socials complexos, com el multiculturalisme i la globalització.

També s'empra la cultura per a comunicar un punt de vista polític. N'és un bon exemple l'intent recent per part de Geert Wilders,² líder del PVV (Partit per la Llibertat), d'organitzar un concurs de còmics sobre el profeta Mahoma que va ser cancel·lat després de les enèrgiques protestes als països musulmans, especialment al Pakistan. En aquest cas va quedar clar que no s'hi pretenia celebrar la cultura per mitjà de l'expressió artística, sinó incitar el conflicte polític, ja que és ben sabut que els musulmans consideren qualsevol representació pictòrica del profeta com una blasfèmia. Wilders va al·legar que va cancel·lar el concurs per protegir els ciutadans holandesos de la ira dels musulmans, als quals considera violents i intolerants.

Cultura i política formen una combinació molt profitosa, ja que la cultura és un factor essencial per a construir el sentiment de comunitat dins de l'espai geopolític definit (la nació). Segons Anderson (2016),

1 El discurs complet de Theresa May en la convenció del partit: <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/05/theresa-mays-conference-speech-in-full/>

2 Geert Wilders és el líder d'un partit holandès d'extrema dreta *Partij voor de Vrijheid* (Partit per la Llibertat), fundat en 2005. Wilders és especialment conegut pel seu discurs anti-islam, pel qual ha sigut enjudiciat diverses vegades. En 2016 va ser condemnat per incitació a l'odi dirigit als ciutadans alemanys d'origen marroquí.

es pot considerar la nació com «una comunitat política imaginada» en la qual els integrants d'un grup, massa gran perquè tots els membres es coneguen entre si, experimenten un vincle —una «camaraderia horitzontal»— que es basa principalment en una cultura comuna. Com ja hem vist en els exemples anteriors, la cultura pot ser un conjunt de valors i tradicions compartits que ajuden a definir qui som «nosaltres», però també es pot utilitzar per a provocar sentiments hostils cap als «altres». Aquest enfocament fomenta una visió del món polititzada i utilitza la cultura per a promoure uns interessos polítics concrets.

Aquest article proposarà un marc per entendre el paper de la cultura en la política contemporània i se centrarà en els partits populistes, que segueixen un discurs per dividir la societat entre «nosaltres» (bons) i «ells» (roïns). Aquestes formacions polítiques parteixen del supòsit d'una identitat cultural comuna. D'acord amb el pensament de Rensmann (2017), argumentaré que aquesta noció d'identitat cultural és la que els partits populistes instrumentitzen per als seus propis objectius. Per aquest motiu (i després d'una breu introducció al populisme i a les dicotomies d'aquest), analitzaré les tàctiques dels populistes per a utilitzar la cultura explícitament com a arma política.

Com que la cultura és un concepte bastant ampli, propose una tipologia que hi inclou diversos tipus i l'ús que en fan els populistes, la qual cosa pot comprendre des de les imatges i els símbols culturals —una interpretació més folklòrica de la cultura— fins a l'ús i l'apropiació d'obres culturals com la literatura, el cine i l'art. Aquest enfocament contribuirà a la comprensió del populisme com a reacció majoritàriament cultural i autoritària de la societat moderna, tal com defén Rensmann (2017).

Després de la primera part més general on definisc el populisme, em centraré principalment en els contextos de França i els Països Baixos. Aquests dos tenen partits populistes de certa magnitud que col·laboren estretament en el Parlament Europeu. En oposar-se a (més) integració europea i a la immigració, aquests

partits defenen fortament la seua sobirania i identitat nacional i, per aquesta raó, proporcionen estudis de casos interessants.

QUÈ ÉS EL POPULISME?

L'any 2016 va marcar l'avanç global del populisme amb la votació del Brexit en juny i les eleccions de Donald Trump en novembre, però la tempestat populista encara no pareix haver-se calmat. L'anomenada «primavera patriòtica» de 2017 es va frenar temporalment a França i als Països Baixos, però tot i així, tant el Front Nacional (FN) com el Partit per la Llibertat (PVV) van quedar en segon lloc en les respectives eleccions presidencials i legislatives. Una «tempestat de tardor» populista va irrompre a Alemanya en setembre de 2017, on Alternativa per Alemanya (AfD) va ser el primer partit nacionalista d'extrema dreta a guanyar escons al Bundestag des de la Segona Guerra Mundial. Tan sols un mes després, quasi el 26 % de l'electorat austríac va votar el partit populista de dreta Partit Liberal d'Àustria (FPÖ), que ara forma part de la coalició d'Àustria. En 2018, uns quants països europeus van experimentar un augment de l'èxit electoral populista, especialment a Itàlia, Hongria, Eslovènia i Suècia. Fora d'Europa, va haver-hi una reelecció molt disputada del president Maduro a Veneçuela, seguida, de l'elecció de Bolsonaro al Brasil el mateix any. En altres paraules, està clar que el populisme continua sent un fenomen polític molt estés dins i fora d'Europa.

Aquest augment del populisme també es reflecteix en l'àmbit acadèmic, com demostra la quantitat de contribucions recents sobre el tema, en especial la publicació en 2017 de Mudde i Kaltwasser: *Populism: A Very Short Introduction*. La majoria d'acadèmics intenten definir què és el populisme, ja que la paraula s'usa per a descriure fenòmens polítics molt amplis en àrees geogràfiques i tradicions polítiques molt diferents, des de presidents d'esquerra llatinoamericans fins a partits d'extrema dreta europeus (Mudde i Kaltwasser, 2017). En conseqüència, pareix haver-hi poc consens sobre si el populisme és una ideologia, un moviment,

un estil polític o un discurs. Per a aquest article em quede amb la definició minimalista de Mudde (2004). Aquesta, a més d'incorporar els conceptes centrals que són comuns a tots els populismes, també reconeix les diverses formes que pot adoptar. Mudde i Kaltwasser (2017: 6) el defineixen de la manera següent:

El populisme és una ideologia prima i considera que la societat està bàsicament separada en dos camps homogenis i antagònics, «el poble pur» i «l'elit corrupta», i argumenta que la política hauria de ser una expressió de la *volonté générale* (voluntat popular).

Aquesta definició o enfocament conceptual entén el populisme com una ideologia «prima», en contrast amb una ideologia «completa», la qual cosa significa que es pot combinar amb altres. Si el populisme determina la presència dels tres conceptes centrals, les «ideologies de l'hoste» defineixen la forma en què s'interpreten. Per exemple, si el populisme es fusiona amb el socialisme, formar part de la gent o l'elit és principalment una qüestió socioeconòmica; a Llatinoamèrica, a països com Veneçuela i Bolívia, o a Europa, en partits populistes d'esquerra com Podemos, a Espanya, i Syriza, a Grècia. D'altra banda, quan el populisme es combina amb el nativisme, el poble es constitueix sobre una base ètnica; per exemple, els «verdaders» francesos, hongaresos o estatunidencs, i se n'exclouen minories com els gitanos o els immigrants musulmans.

Una altra qüestió molt debatuda és per què les persones voten els partits populistes i, específicament, què les anima a votar-los de manera tan nombrosa avui dia. Com argumentava Laclau en la seua influent obra *On Populist Reason* (2005), el populisme sorgeix quan hi ha una «multiplicació de les demandes socials». No obstant això, aquestes demandes socials o «preocupacions desateses» (Judis, 2016) són nombroses i, per tant, sovint es classifiquen segons les divisions socials o culturals de la societat (Kriesi et al., 2006; Rensmann, 2017; Rodrik, 2017). En general, podríem afirmar que els votants populistes es rebel·len contra l'*establishment* perquè senten que la seua forma de vida està amenaçada o és injusta. No obstant això, la

naturalesa exacta d'aquests desafiaments pot variar entre països, regions i, probablement, fins i tot entre les diverses persones.

La cosmovisió populista simplifica una realitat complexa, tot explicant els problemes d'un poble homogeni imaginari, culpant-ne l'elit i convertint els «altres» en boc expiatori. Aquesta idea d'antagonisme és clau en les teories sobre populisme i produeix les dicotomies horitzontals i verticals (Rensmann, 2017). La dicotomia vertical entre el poble i l'elit és una part essencial del populisme. Els populistes argumenten que l'elit, que pot ser política, econòmica o cultural, està allunyada de la gent comuna (Rooduijn et al., 2016) i, per tant, ja no representa el poble. Això, segons l'opinió populista, és el món al revés perquè la idea de sobirania popular implica que la voluntat del poble o la voluntat general han de ser decisives. En el vídeo de campanya³ de 2017, Marine Le Pen —líder del partit d'extrema dreta francès Front Nacional— il·lustra aquest antagonisme quan diu a la seua audiència que l'opció que trien en les eleccions és crucial. En les seues pròpies paraules, «un choix de civilisation» (l'elecció de la civilització). L'elecció, va dir, és continuar votant «els que van mentir, fracassar, traïr, enganyar la gent i van perdre França» o donar suport a altres per «posar França novament en ordre». Com que el lema de la campanya va ser «Au nom du peuple» (en nom del poble), no cal molta imaginació per a saber qui són els mentidors i traïdors, i per què els francesos necessiten Marine Le Pen perquè França siga «independent, respectada, pròspera, orgullosa, sostenible i justa».

A més d'oposar el poble a les elits, la majoria dels populistes tendeixen a excloure un «altre» de formar part del poble. Aquest mecanisme es coneix com *dicotomia horitzontal* (Rensmann, 2017) o *exclusionisme* (Rooduijn et al., 2014). Tot i que alguns acadèmics sostenen que aquesta exclusió d'un «altre» perillós és purament una característica del populisme de dreta (Judis, 2016; Mudde, 2013; Rooduijn et al.,

3 Fragment de vídeo de la campanya oficial de Marine Le Pen (2017): <https://www.youtube.com/watch?v=FYWnuQc5mYA>

2014), Rensmann no hi està d'acord i afirma que aquest discurs excloent també es troba en partits populistes que generalment es defineixen d'esquerra. Assenyala els alemanys Die Linke (L'Esquerra) i França Insubmissa que, malgrat que se situen a l'(extrema) esquerra de l'espectre polític, sí que defenen un programa obertament nacionalista. Hi afegeix que, en última instància, la classificació esquerra-dreta és una ferramenta inadequada per a qualificar diferents tipus de populisme i suggereix que n'analitzem altres aspectes:

No obstant això, malgrat les distincions transnacionals, tots els actors populistes «de dreta» i la majoria «d'esquerra» comparteixen denominadors ideològics comuns clau basats en l'autoritarisme, les dicotomies verticals i horitzontals antiliberals que protegeixen, implícitament o explícitament, l'exclusivitat cultural, la identitat i la denigració dels «altres». (Rensmann: 126)

En altres paraules, i si tornem a la definició de populisme de Mudde (2004) com una ideologia «prima», l'adopció o el rebuig de les idees nativistes no determina si un partit populista és d'esquerra o de dreta. En realitat, el simple fet que el populisme faça referència a un poble homogeni imaginarari suggereix que algun tipus d'exclusió és inherent a la visió populista, ja que aquests pobles homogenis no existeixen i, per tant, es creen quan se n'exclouen membres que es veuen o es comporten de manera diferent.

De la mateixa manera que la *dicotomia vertical* —en la qual els populistes subratllen la distància percebuda entre la gent i l'elit i, el més important, la falta de voluntat de l'elit per a reduir-la—, la *dicotomia horitzontal* és multicapa. Segons les idees populistes, l'«altre» constitueix una amenaça seriosa per a la gent homogènia imaginada, la qual cosa implica que la gent és moralment bona i l'«altre» inherentment roí. És important assenyalar que l'«altre» també es projecta com una entitat homogènia, igual que les persones i l'elit. Evidentment, aquesta homogeneïtzació de l'«altre» és molt problemàtica, especialment quan es parla de grups com persones «immigrants»

o «refugiats» que, òbviament, estan formats per gent de diverses nacionalitats, religions, antecedents socioeconòmics i amb nivells d'educació diferents. En definir un grup extern, se'n forma un de propi sobre la base d'una dicotomia: «són immigrants mandrosos» en oposició a «som bons treballadors». Excloure l'altre ajuda a construir una identitat pròpia (nacional) (Wodak, 2015).

La meua suposició és que aquest doble mecanisme de «nosaltres contra ells» tan freqüent en la visió populista es basa en una comprensió cultural de la identitat comuna de les persones a la qual contribueix. Per això, aquesta ponència se centrarà en les formes en què el populisme i la cultura estan interrelacionats. Sovint es pensa que són mútuament excloents: el populisme descarta la cultura com una pèrdua de temps i diners, mentre que la cultura percep i representa el populisme com el seu «altre» inquietant. Argumentaré que la realitat és molt més complexa. La següent part proporcionarà una visió general de les contribucions acadèmiques (recents) sobre el populisme i la cultura, i seguidament faré una aproximació a l'ús i l'apropiació de la cultura per part dels populistes.

POPULISME I CULTURA

Ja en 2006, Kriesi et al. van mencionar la prevalença de factors culturals sobre els econòmics en el programa de la dreta populista i, en contribucions acadèmiques recents, aquesta idea s'ha generalitzat cada vegada més. En l'article, Kriesi et al. (2006) conclouen que «els partits de la dreta populista no destaquen pel seu perfil econòmic» i que «és en qüestions culturals on donen suport a una estratègia de demarcació molt més forta que els partits convencionals (no transformats)». Centrant-se en la dreta populista, afirmen que aquest èmfasi en temes culturals és una eina molt més eficaç per a unir un gran grup de persones desil·lusionades de perfils econòmics molt diferents.

Aquesta idea d'una escissió econòmica i cultural també està present en Rodrik (2017), que divideix

la realitat entre els «guanyadors» i els «perdedors» de la globalització. Mentre que el primer és una característica del populisme d'esquerres —en què s'accentua el cisma entre la classe treballadora i les elits (financeres)—, el segon explota la bretxa cultural basada en la identitat del «poble» davant de grups externs, com immigrants i tecnòcrates, i de les institucions (UE) que permeten que ocorregui aquest flux de «competidors». La divisió entre els factors econòmics i culturals que expliquen el vot populista també pot trobar-se en Gidron i Hall (2017: 6), que analitzen la dreta populista. El seu enfocament principal és l'estatus social subjectiu de cada individu. Ells suposen que tant els desenvolupaments socioeconòmics com els nous marcs culturals (és a dir, el multiculturalisme i la igualtat de gènere) tenen un impacte negatiu en els sentiments de les persones de ser respectades i reconegudes en la societat. La distinció de Goodhart (2017: 9) entre *Somewheres* (gent amb arrelament geogràfic) i *Anywheres* (gent sense arrelament geogràfic) suggereix un sentiment d'inferioritat per part dels primers (la gent comuna) davant dels segons (l'elit) i afirma que el descontentament rau principalment en els valors culturals:

L'atracció del populisme (des del punt de vista polític) està motivada, principalment, per l'ansietat cultural i la pèrdua psicològica difícilment avaluable. El factor econòmic també hi té un paper, tot i que potser menys important del que s'esperaria. La raó per pensar-ho és que el 56 % dels britànics que van votar a favor del Brexit procedien de les classes menys acomodades. Si el factor econòmic haguera sigut important per a aquests votants, s'esperaria que els populistes d'esquerres, partidaris d'eixir de la UE, hagueren sigut més rellevants en el referèndum.

Els diferents conjunts de valors culturals (progressistes *versus* conservadors) provoquen enfrontaments: una «reacció cultural» (Inglehart i Norris, 2016), «guerres culturals» (Furedi, 2018; Nagle, 2017) o, en paraules de Rensmann (2017), una «contrarevolució cultural». Com a tal, el populisme parla a les persones, les veus de les quals van pertànyer en algun moment

al discurs normatiu cultural dominant, però ara són anul·lades per aquells que defenen els valors socials progressistes.

El xoc cultural també es pot esdevenir en l'àmbit internacional. Furedi (2018) descriu «actituds conflictives cap als valors culturals» entre Hongria, liderada per un partit populista de dreta conservador, i la UE. Al mateix temps, molts partits populistes d'Europa occidental tenen una forta tendència a contrastar els «nostres» valors occidentals moderns amb els de l'«altre», generalment una cultura islàmica, considerada retardada (Brubaker, 2017; Moffitt, 2017). Es defén un «cristianisme identitari», una «cultura» comuna d'Europa occidental que inclou valors progressistes liberals com ara la igualtat de gènere, els drets dels homosexuals, el laïcisme i la llibertat d'expressió enfront de l'islam (suposadament intolerant). Aquests exemples mostren clarament que la cultura és una eina essencial per a la mobilització de la gent i que juga amb el seu descontentament i els seus valors culturals canviants.

En el camp dels estudis culturals també apareix el terme *populisme*, sobretot en relació amb la cultura popular. McGuigan (1992: 4) invoca la noció de «populisme cultural» i busca subratllar la importància d'estudiar les experiències i pràctiques simbòliques de la gent comuna en contrast amb «la cultura, amb una C majúscula». S'hi pot veure un paral·lelisme entre aquesta concepció neogramsciana dels estudis culturals i la dicotomia vertical de les persones oposades a l'elit. També val la pena mencionar ací el fenomen literari de *le roman populiste* a principis de la dècada de 1930 a França (Paveau, 1998). Segons els autors dels dos manifestos —Thérive i Lemonnier—, la gent ha de tenir un lloc central en la narració (Lemonnier, 1930; citat en Paveau, 1998: 48): « (...) cal representar les persones humils, les persones mediocres, que són la massa de la societat i tenen vides que també contenen els seus drames».

Més recentment, Bax (2016) va adoptar el terme «populista literari» per descriure el treball del novel·lista holandès Leon de Winter, que utilitza una retòrica

populista per a posicionar-se com a intel·lectual públic i celebritat literària. L'intel·lectual públic escriu columnes per a diaris i el conviden a programes d'entrevistes com a comentarista polític, mentre que la celebritat literària, que busca l'èxit comercial, vol que els seus llibres siguin un pur entreteniment. Amb el suport del públic lector (el poble) i denunciat pels crítics literaris (l'elit), Bax identifica una similitud amb el polític populista i la seua retòrica que també es reflecteix en les novel·les polítiques de De Winter. Els tres exemples comparteixen el desig de l'autor d'identificar-se amb les persones i la seua forma de vida, que es percep més autèntica. No obstant això, tot i que s'empren el terme *populisme*, ha de quedar clar que aquesta interpretació no està en consonància amb la definició que en fa Mudde (2014) (vegeu més amunt), sinó que l'accent es posa en alguns dels seus aspectes clau. En el cas de *le roman populiste*, l'èmfasi d'aquestes persones es pren del fenomen populista rus de principis del segle xx: els *narodnik*. Bax, d'altra banda, se centra en les eines retòriques populistes de simplificació i polarització que integren l'obra de De Winter. Aquest fet indica fins a quin punt el populisme s'ha convertit en un terme ambigu utilitzat en diferents disciplines i ens recorda que hem de ser conscients dels diversos usos i accepcions que té.

En compte de fer-se ressò d'un fenomen polític, la cultura de vegades pot ajudar-nos a comprendre o a reflexionar sobre les realitats (polítiques) complexes i els valors culturals en joc. Un d'aquests exemples és l'anomenat «colp de Trump», la sobtada popularitat de certes novel·les distòpiques després de l'elecció de Donald Trump com a president dels Estats Units. Shaw (2018) i Rau (2018) contempen l'aparició d'un nou gènere literari de novel·les posteriors al Brexit (BrexLit) i analitzen les lliçons que se'n poden aprendre. De manera semblant, segons Berg-Sørensen (2017), la cultura pot servir com a «diagnòstic d'una crisi ideològica actual en la cultura democràtica europea». Pel que fa a la controvertida novel·la *Submissió* (2015: 143), d'Houellebecq, especifica que l'autor usa la sàtira per a «exposar, burlar-se, fer-nos riure, desemmascarar i, per tant, criticar els que estan en el poder i tenen l'autoritat».

En resum, hem vist que la cultura i el populisme s'estudien com a temes interrelacionats, tot i que hi ha distintes maneres d'estudiar aquesta interrelació. La connexió més freqüent és la que hi ha entre la importància del descontentament cultural que alimenta l'èxit del populisme. Menys estudiats són els paral·lelismes entre el populisme i la cultura popular, i el paper de la cultura i la literatura com una forma de reflexionar críticament sobre el món. No obstant això, queda per fer una anàlisi profunda de l'ús real de la cultura que fan els populistes. Un estudi del cas anterior va revelar que els membres del Front Nacional i els periodistes de dretes es referien a *Submissió* com un senyal d'advertència i deien implícitament a les seues audiències que votaren per una eixida política (Jansma, 2018). Per tenir una idea més clara d'aquesta apropiació de la cultura per part dels partits populistes, a continuació elaborarem una tipologia de populisme i cultura.

CAP A UNA TIPOLOGIA DEL POPULISME I LA CULTURA

Abans de passar a analitzar la narrativa cultural populista, cal reflexionar sobre la noció de cultura i sobre les formes en què pot ser una eina útil per als populistes en particular. Segons Hall (1986: 26), la cultura inclou:

(...) el terreny real de les pràctiques, les representacions, els idiomes i els costums de qualsevol societat específica. També em referisc a les formes contradictòries del «sentit comú» que han arrelat i han ajudat a donar forma a la vida popular.

Aquest enfocament antropològic implica que la cultura es considera un sistema de «significats socials compartits» (Barker, 2000: 8), en contraposició al concepte de cultura amb una C majúscula (vegeu *leavisisme*). Aquesta última interpretació (elitista) veu la cultura com «el millor que s'ha pensat i dit en el món» (Arnold, 1960; citat en Barker, 2000: 36). En altres paraules, l'oposició entre la cultura «alta» i la «baixa» fa referència a la qüestió de si la cultura ha de veure's com «el punt culminant de la civilització» (Barker, 2000: 36) o el producte de la vida ordinària.

Tradicionalment, es poden distingir tres tipus de cultura (Barker, 2000; McGuigan, 1992; Nachbar i Lause, 1996: 16): la cultura d'elit, la cultura popular i la cultura folklòrica. Mentre que aquesta última és més aviat una transmissió d'elements culturals en què s'inclouen les llegendes o les receptes familiars, dins d'una comunitat reduïda (família, amics), les altres dues són de naturalesa pública. La diferència principal entre la cultura popular i la d'elit, segons Nachbar i Lause, és que la primera es produeix a gran escala i té per objectiu arribar a tant públic com siga possible, i la d'elit, d'altra banda, apunta a una audiència més exclusiva, amb interessos o coneixements específics. Els autors destaquen la seua convicció que la intel·ligència i la riquesa no són ingredients necessaris per a la cultura d'elit: «l'“elit” fa referència a aquells suficientment interessats a aprendre el coneixement específic necessari i no només a la cultura dels rics i intel·lectuals».

Evidentment, aquesta distinció entre la cultura popular, folklòrica i d'elit no és clara en absolut. El director d'una pel·lícula d'art i assaig també tindrà per objectiu vendre tantes entrades com siga possible per fer-la rendible i un oient experimentat de Bach probablement necessitarà constància per poder processar la música pop convencional (i viceversa). Això mostra els límits de capturar el concepte complex de cultura en categories ben definides (jeràrquiques) i explica les discussions eternes sobre, per exemple, què es considera art i què no. Encara que aquesta classificació de la cultura dista de ser ideal, ens proporciona un bon punt de partida per a la negociació del poder i la cultura. Hi entren en joc els conceptes gramscians d'*ideologia* i *hegemonia* o, en altres paraules, la concepció que les idees hegemòniques són les idees de la classe dominant. Així doncs, com que la ideologia i l'hegemonia són factors inestables, la cultura és «un terreny de conflicte i lluita pels significats» (Barker, 2000: 60-61). La cultura popular és molt rellevant pel que fa a aquests dos conceptes, ja que es basa en allò que Gramsci anomena «sentit comú» o «mentalitat cultural» (Nachbar i Lause). L'estudi de la cultura popular no està tan interessat en el valor estètic de l'element, sinó que se centra en

les creences i els valors culturals que hi ha al darrere i en com les persones hi reaccionen. És fàcil veure el paral·lelisme entre aquesta concepció neogramsciana dels estudis culturals i la dicotomia vertical del poble i l'elit. Aquest ha sigut, i continua sent, un tema d'interès en l'estudi del populisme (Hall, 1985, 1986; Laclau, 2005; Hart, 2012). No obstant això, abans d'analitzar diversos exemples d'usos populistes de la cultura, és essencial fer l'anàlisi dels mecanismes per crear una identitat nacional sobre la base dels valors i les creences compartides.

Si, com afirma Anderson, considerem que la base d'una comunitat és principalment cultural i interpretem la cultura com la totalitat de valors i creences compartides, aleshores la pregunta és: com s'aplica això al discurs populista? Com s'ha discutit anteriorment, el populisme és una ideologia prima i basada en tres conceptes centrals: la gent, l'elit i la voluntat general. He afirmat que el concepte d'un poble homogeni és intrínsecament exclusiu i està constituït entorn dels principis d'una cultura comuna. Per tant, aquest component cultural no es limita a l'extrema dreta, sinó que definitivament s'expressa d'una manera més explícita en partits amb un fort caràcter nativista, com el Front Nacional i el Partit per la Llibertat. A més d'un «altre» diferent, que es percep com algú que posa en perill la cultura nacional de la gent, l'elit és demonitzada perquè no pot o no vol protegir el país de perdre la seua identitat. En un discurs a les jornades de Frejús el 18 de setembre de 2016,⁴ Marine Le Pen va articular el vincle purament cultural entre els francesos:

El poble francès eres tu i som nosaltres. Som milions d'homes i dones fonamentalment units per vincles invisibles però irreductibles, units per l'amor a un país, per l'afecció a un idioma i a una cultura. Un poble és un sol cor que batega en milions de pits, és el mateix alé i una mateixa esperança.

4 Discurs de Marine Le Pen a les jornades de Frejús: <https://www.rassemblementnational.fr/videos/discours-de-marine-le-pen-aux-estivales-de-frejus/>

La cultura és en aquest cas una eina per a unir les persones sobre la base d'un conjunt de denominadors comuns. És distintiva, perquè permet que les persones es definisquen a elles mateixes com a franceses i alhora les distingeix d'altres pobles (els britànics o els alemanys). La cultura no només és un instrument distintiu per a definir el jo, sinó que és la cinquena essència de l'existència de les persones i els seus valors com a tals: «Què és França si no és una França lliure, no alineada, sempre dempeus quan es tracta de garantir la llibertat de les persones per escollir el seu destí?» (Marine Le Pen, 18 de setembre de 2016).

La resposta a aquesta pregunta retòrica és, per descomptat, bastant òbvia i destaca la idea que, sense la definició populista de la cultura, la noció del francès no és més que una corfa buida. Una transformació del sistema de valors i creences compartides condueix inevitablement a la pèrdua de la identificació amb la cultura i, per tant, la funció distintiva d'aquesta, i fins i tot a un desinterés cap als èxits de l'Estat democràtic, com la llibertat, la igualtat i la fraternitat. Aquest fet està estretament relacionat amb la tercera i última implicació de la definició populista de cultura: el caràcter hegemònic. Altres cultures, especialment les no europees, són intrínsecament retardades, vegeu la citació següent de Geert Wilders, del 13 d'abril de 2015, durant una reunió de Pegida,⁵ a Dresden, Alemanya:⁶ «La nostra cultura pròpia és la millor cultura. I els immigrants haurien d'assumir els nostres valors i no a la inversa». Això es relaciona amb la noció de *Leitkultur*, la cultura líder d'un país que els nousvinguts haurien d'assimilar (Ossewaarde, 2014). Curiosament, Wilders considera que les cultures alemanya i holandesa són igual de bones, ja que ambdues es funden en l'anomenada tradició judeocristiana; s'oposa a les cultures immigrants —i apunta implícitament a l'islam— que representen

un perill per a les nostres cultures, suposadament superiors, d'Europa occidental.

Els exemples anteriors mostren com, segons els líders populistes, la cultura no sols és distintiva per a certes persones, sinó també per l'excel·lència i força hegemònica. No obstant això, encara no està clar com es tradueix això en una narrativa cultural populista, de la qual cosa parlarem en la pròxima secció.

LA NARRATIVA POPULISTA CULTURAL

Per a distingir les idees i tradicions, d'una banda, dels productes concrets, de l'altra, utilitzaré la terminologia *sociofacts*, *mentifacts* i *artifacts*, de Huxley (1955). Les dues primeres s'apliquen a allò que ell anomena construccions socials i mentals, com ara el parentiu i les institucions polítiques. Les construccions econòmiques formarien part dels *sociofacts*, mentre que els símbols, els rituals i les creences correspondrien als *mentifacts*. Entre els exemples d'*artifacts*, hi ha edificis, utensilis, vehicles, etc. Sobre aquests últims, Huxley (1955: 17) escriu el següent: «(...) es classifiquen d'acord amb les necessitats i els desigs humans que satisfan: alimentació, salut, habitatge, roba, oci, adorns, comunicació, etc.».

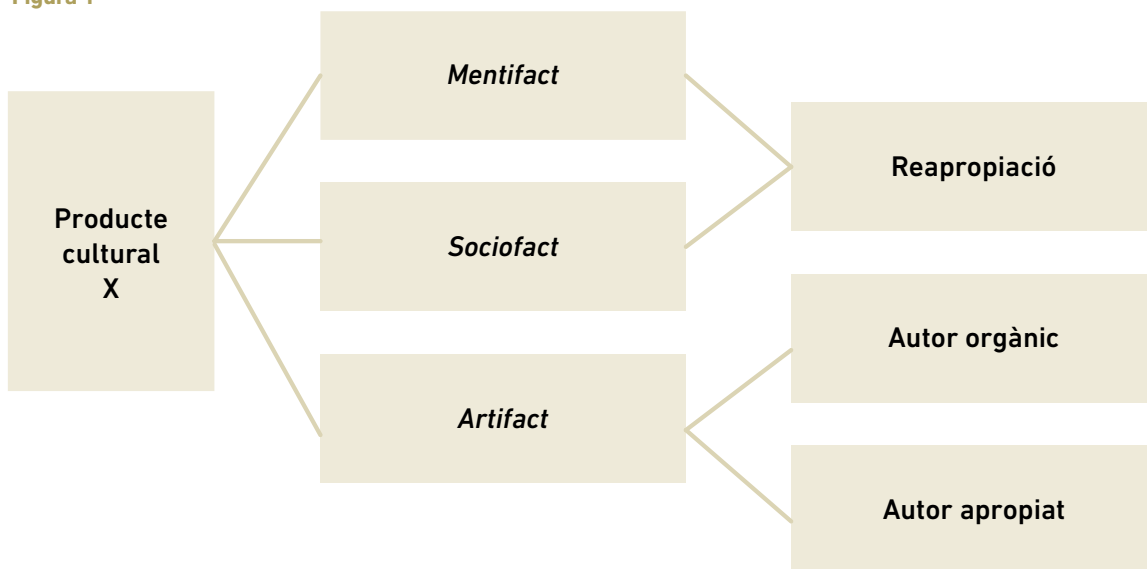
En altres paraules, mentre que els *mentifacts* inclouen els valors i les creences compartits d'una determinada cultura, els *sociofacts* fan referència a com aquestes idees es reflecteixen en estructures socials visibles, i els *artifacts* constitueixen les produccions materials d'una cultura determinada. Per al propòsit d'aquest article, la definició d'*artifacts* es reduirà a produccions artístiques, ja que ens interessin els productes dirigits a la nostra imaginació i a les nostres emocions.

Un exemple de *sociofact* a França i als Països Baixos són les festivitats judeocristianes, especialment el Nadal. Tant el FN com el PVV comparteixen la idea de l'amenaça d'una societat multicultural on no hi ha lloc per a les festivitats religioses tradicionals. Un membre del parlament de PVV fins i tot parla d'una

5 Acrònim de Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (Patriotes Europeus contra la Islamització d'Occident), un moviment d'extrema dreta fundat originalment a Dresden (Alemanya) l'any 2014.

6 Text del discurs de Geert Wilders al Pegida del 13 d'abril de 2015: <https://www.pvv.nl/36-fj-related/geert-wilders/8286-speech-gw-pegida-130415.html>

Figura 1



Representació esquemàtica d'aquesta tipologia

«guerra cultural contra la nostra identitat».⁷ La idea principal d'intentar ser més inclusius amb els grups no cristians és contraproductiu. Exemples d'aquesta política són l'intent de canviar «Nadal» per «Festa d'hivern» i «ous de Pasqua» per «jugar a l'amagatall dels ous» (joc infantil). Els aspectes cristians tradicionals i, per tant, la «nostra» cultura, s'estan perdent. Aquesta idea de secularització amb l'objectiu de més inclusió (o potser més èxit comercial) també està present a França i està estretament relacionada amb la presència dels tradicionals *crèches de Noël* (pessebres) a llocs públics i la (in)compatibilitat amb les nocions de laïcisme. Com que es considera una expressió de la cultura francesa, l'objectiu del FN és protegir la presència d'aquests pessebres en edificis públics com els ajuntaments que, segons el principi de laïcisme, no han de contenir expressions religioses.

Aquesta idea de laïcitat, o la separació entre l'Estat i l'Església, podria considerar-se un *mentifact*, ja

que és un valor abstracte característic i clau de la societat francesa. En institucionalitzar-se per mitjà de la llei de 1905, aquest valor va trobar una manifestació més concreta en l'àmbit dels *sociofacts*. No obstant això, és important tenir en compte que el que es converteix freqüentment en tema de debat no és aquesta llei específica, sinó la mera creença subjacent en aquesta noció de laïcitat originada en la Revolució Francesa. L'exemple més fàcil és la prohibició del burquini (vestit de bany que, a diferència del biquini, tapa quasi tot el cos) que es va instaurar en algunes platges franceses l'estiu de 2016, la qual cosa va comportar que la policia haguera d'obligar les dones musulmanes a no utilitzar-lo. Tanmateix, en altres llocs com ara els Països Baixos, on la laïcitat no està explícitament protegida per la llei, han sorgit discussions sobre la compatibilitat de la «nostra» societat occidental i l'islam i els «seus» símbols religiosos. En 2009, Geert Wilders va introduir la noció de *Kopvoddentaks*, o «impost de drap per al cap», un nom molt pejoratiu per a un impost que s'aplicaria a aquelles persones disposades a portar mocadors al cap en públic.

7 Pere el Negre (Zwarte Piet): <https://www.pvv.nl/75-fj-related/harm-beertema/9440-zwarte-piet-wet.html>

En general, hi podem observar una interpretació equívoca del laïcisme. En el cas de Marine Le Pen, això es tradueix en el rebuig dels principis d'aquest si parlem de la presència de certs objectes religiosos que formen part de la tradició judeocristiana, com els pessebres que hem esmentat més amunt. No obstant això, quan es parla de l'islam, ella és una feroç defensora del laïcisme i està disposada a prohibir objectes religiosos com els mocadors al cap en la vida pública. Aquest fet mostra com la idea del «cristianisme identitari» funciona en la pràctica, en relació amb les festes o tradicions judeocristianes com a part de la nostra cultura (europea) i sempre acusa altres religions i cultures d'«intolerants», la influència de les quals ha de restringir-se (Wodak et al., 2013).

Una característica important que tenen en comú els *mentifacts* i els *sociofacts* és la idea de la reapropiació dels esdeveniments històrics, els símbols o les figures. Això està en línia amb l'anàlisi de Renan (1882) d'allò que defineix ser un poble: «tenir glòries comunes en el passat i la voluntat de continuar-les en el present, havent fet grans coses junts i desitjant tornar-les a fer». Aquest gloriós passat es construeix, no només per mitjà de la memòria, sinó que l'oblit també n'és un altre factor important. Renan considera l'essència d'una nació el fet que «tots els membres tenen molt en comú i també que han oblidat moltes coses». El concepte d'*oblit* implica qüestions pràctiques —com ara pertànyer a un grup ètnic els orígens del qual es mesclen necessàriament al llarg de la història—, però també comprén l'oblit d'esdeveniments històrics dels quals u no hauria d'estar-ne orgullós, com les guerres colonials o, segons l'exemple de Renan, la massacre del dia de sant Bartomeu. La noció de Hobsbawm (2012) de «tradicions inventades» —la construcció de valors i normes de comportament que es repeteixen i pareixen ser continus amb el passat— està relacionada amb l'oblit. En altres paraules, una certa tradició (*mentifact* o *sociofact*) ocorre de forma regular i existeix presumiblement perquè les coses es van fer d'aquesta manera en el passat llunyà. La part problemàtica no és la tradició inventada, sinó la creença inviolable en l'autenticitat d'aquesta (que és falsa), el menyspreu cap a passats alternatius i la idea que l'única manera

de mantenir-se fidel a la cultura és celebrar-ho en la «forma pura». Això, com hem vist anteriorment, fa que les tradicions inventades siguin el camp de joc dels partits populistes, que al·leguen que els «altres» i l'«elit» volen destruir-les i, amb això, implícitament, rebutjar una part important de la cultura nacional.

Així mateix, Anderson (2016) destaca la importància d'allò que ell anomena *emplotment* (crear un relat esbiaixat i interessat) de la història, la creació d'una narrativa històrica que emfatitza una fraternitat imaginada, en la qual l'oblit té un paper crucial (p. 210):

Els llibres de text d'història en anglès ofereixen el divertit espectacle d'un gran Pare Fundador i s'ensenyen els escolars a anomenar-lo Guillem el Conqueridor. No se'ls informa que Guillem no parlava anglès —de fet no podria haver-ho fet, ja que l'idioma anglès no existia en la aquella època— ni es diu «Conqueridor, de què?». Perquè l'única resposta moderna intel·ligible hauria de ser «Conqueridor dels anglesos», la qual cosa convertiria el vell depredador normand en un precursor de Napoleó o Hitler amb més èxit.

Aquesta reapropiació d'importants esdeveniments històrics, figures o símbols, no només constitueix la idea d'una història nacional comuna, sinó que és un precedent per als reptes actuals. En paraules de Renan: «la voluntat de continuar les glòries del passat en el present». Aquests reptes estan relacionats amb la presència de l'«altre» estranger i la dicotomia horitzontal. Tant el FN com el PVV insisteixen en l'amenaça potencial que representa l'islam per a les creences i els valors (judeocristians) dels francesos i els holandesos. Curiosament, en observar els discursos dels líders populistes, poden trobar-se molts paral·lelismes amb els esdeveniments històrics que involucren la dicotomia «nosaltres contra ells».

Wilders va fer referència a l'imperialisme anomenant els ciutadans holandesos d'origen marroquí «colons»,⁸

8 Entrada de Wilders durant ABP: <https://www.pvv.nl/12-in-dekamer/spreekteksten/1288-inbrenng-wilders-tijdens-apb.html>

parlant d'una «infiltració de la xaria»⁹ i insinuant l'aparició d'«Eurabia»¹⁰ durant el discurs final del seu judici. Wilders també traça un paral·lelisme històric amb el nazisme, comparant l'Alcorà amb *Mein Kampf*,¹¹ i afirma que el primer conté encara més antisemitisme i crides a l'odi i a la violència que el llibre nazi. El nouvingut Thierry Baudet (Fòrum per a la Democràcia) es refereix al nazisme d'una manera una mica més subtil, sense esmentar-lo explícitament. Remarca la «puresa» de les civilitzacions i adverteix els immigrants, que, segons ell, són la raó de la «dilució homeopàtica» o el debilitament de la civilització occidental.

El predecessor de Wilders, Pim Fortuyn, va ser el primer polític holandès que va qüestionar obertament l'islam i la societat multicultural, fet que va comportar que l'assassinaren l'any 2002. Va parlar de «croades»¹² per referir-se a les lluites contra el fonamentalisme islàmic, de manera que vinculava els esdeveniments recents amb les guerres religioses medievals. La seua columna acaba amb unes paraules significatives: «la història es repeteix, una vegada i una altra».

A França, Marine Le Pen va comparar la crisi d'immigració de 2015 amb les invasions bàrbares del segle IV,¹³ que van provocar el col·lapse de l'Imperi romà. Va donar a entendre que era necessari actuar per a evitar que els bàrbars arribaren a França, la qual cosa significaria, presumiblement, el final de la República Francesa i la civilització moderna d'aquesta.

9 Entrada de Wilders durant ABP: <https://www.pvv.nl/12-in-de-kamer/spreekteksten/1288-inbrenge-wilders-tijdens-apb.html>

10 L'última paraula de Geert Wilders sobre el procés: <https://www.pvv.nl/36-fj-related/geert-wilders/3939-het-laatste-woord-van-geert-wilders-bij-het-proces-sp-1560346816.html>

11 Entrevista a Geert Wilders al AD: <https://www.pvv.nl/36-fj-related/geert-wilders/9336-interview-geert-wilders-in-het-ad.html>

12 Entrevista a Geert Wilders al AD: <https://www.pvv.nl/36-fj-related/geert-wilders/9336-interview-geert-wilders-in-het-ad.html>

13 Marine Le Pen compara la crisi dels immigrants amb la caiguda de l'Imperi romà: <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/citations/2015/09/15/25002-20150915ARTFIG00111-marine-le-pen-compare-la-crise-des-migrants-a-la-chute-de-l-empire-romain.php>

Els exemples anteriors mostren com es construeix una narrativa cultural per mitjà d'una selecció de *mentifacts* i *sociofacts* amb l'objectiu d'emfatitzar la imatge d'un poble poderós contra un enemic present i futur. Al mateix temps, remarquen els aspectes més negatius d'aquest «enemic» o «altre» per mitjà de referències a esdeveniments històrics relacionats amb la cultura del «nosaltres». L'apartat següent tractarà de com contribueixen també els *artifacts* a la construcció i a la confirmació de la narrativa populista.

En observar els *artifacts*, hem de fer una distinció entre els que es van crear amb l'objectiu de donar suport al discurs populista i els que no. Gramsci (1971) emprava el terme «intel·lectual orgànic» per a denotar l'intel·lectual que s'identifica amb una classe determinada i parla en nom d'aquesta. Em referiré a la primera categoria com els «autors orgànics» i a la segona com els «autors apropiats».

Un dels primers exemples d'autor orgànic que em ve a la ment quan pense en el context holandès és una pel·lícula curta produïda pel mateix Geert Wilders, *Fitna* (2008). La cinta pretén ser una crítica a l'islam i mostra fragments de l'Alcorà junt amb imatges de terrorisme islàmic. Amb això tracta de demostrar el perill potencial de l'islam per als Països Baixos, en aquest cas. La pel·lícula és una continuació del programa del partit de Wilders, que vol prohibir la influència islàmica. Aquesta dura crítica contra l'islam i, al mateix temps, una forta defensa de la llibertat d'expressió són potser allò que el va impressionar quan llegia el llibre d'Oriana Fallaci, *The Force of Reason*; tant que afirma que va decidir fundar el seu propi partit després de llegir-lo.¹⁴ Wilders va guanyar el premi a la llibertat d'expressió Oriana Fallaci en 2009.

Un altre esdeveniment que va ser primordial per a la carrera política de Geert Wilders és l'assassinat del director de cine holandès Theo van Gogh després del

14 Primavera patriòtica a Milà: <https://www.nrc.nl/nieuws/2016/01/30/patriottische-lente-in-milaan-1581420-a210117>

llançament en 2004 del seu curtmetratge *Submission*, que és crític amb l'islam. Aquesta pel·lícula i la trista conseqüència que va tenir constitueixen un cas especial que mereix ser investigat amb més detall. Sembla que podria qualificar-se Van Gogh com un autor orgànic, però, al mateix temps, molts altres s'han apropiat de l'esdeveniment del seu assassinat. Es tracta d'un tema candent dins del PVV i una part important de la pel·lícula de Wilders, *Fitna*. Curiosament, l'esmentat «populista literari» Leon de Winter va escriure la novel·la *VSV* (2012) sobre la reaparició de Van Gogh com un àngel de la guarda.

Dos exemples d'autors orgànics francesos serien Éric Zemmour i Renaud Camus. El primer va argumentar en l'assaig *Le Suicide Français* (2014), que a causa de la immigració massiva (musulmana), França ha perdut i continua perdent la seua identitat cultural i la seua autenticitat, d'on sorgeix la idea d'un suïcidi francès. Aquesta mateixa idea de pèrdua cultural també la defén Renaud Camus, autor de *Le Grand Remplacement* (2011): teoritza que els immigrants musulmans colonitzaran la població nativa, fet que «mutarà» el país i la cultura. Un aspecte important d'aquesta teoria és la complicitat de l'establishment polític en l'àmbit nacional i europeu. Les generoses polítiques d'immigració, impulsades per un pretès odi cap als habitants nadius, encoratjarien les persones del Magrib i de l'Àfrica subsahariana a traslladar-se a Europa. Tot i que pot parèixer un discurs bastant marginal, de fet, Marine Le Pen va caracteritzar-lo com un complot. Camus és certament una font d'inspiració per a alguns polítics del PVV, i fins i tot es va unir a una de les manifestacions al mes de gener de 2018.¹⁵

Un bon exemple de la categoria d'«autor apropiat» és l'escriptor francès Michel Houellebecq. Alguns actors populistes i periodistes de dreta van utilitzar la seua última novel·la, *Submissió* (2015), que representa la islamització de França en un futur pròxim, per a destacar els perills culturals a què ens enfrontem i

la van vincular amb les idees de Zemmour i Camus. No obstant això, una anàlisi profunda de la novel·la demostra que el verdader objectiu de l'autor és advertir dels perills d'una dicotomia rígida de «bons i roïns», que és precisament l'estratègia dels populistes (Jansma, 2018). En altres paraules, encara que la novel·la no es va concebre com propaganda populista de dreta, sinó al contrari, els populistes de la FN se la van apropiat per a aquest objectiu. Així doncs, això demostra que una novel·la pot arribar a formar part d'una estratègia política, i aprofitar-se per a servir una determinada visió del món i promoure els seus objectius polítics.

CONCLUSIÓ

Aquest article ha analitzat les diferents formes en què els actors populistes a França i els Països Baixos interactuen amb la cultura. Aquests pareixen poc entusiastes de la cultura «amb C majúscula», la titllen de «passatemp d'esquerra»¹⁶ i diuen que no ha de rebre subvencions públiques. Tot i això, les referències i l'apropiació de productes culturals són clarament omnipresents en el seu discurs. La cultura té el poder de connectar un poble (una comunitat imaginada) sobre la base de valors i creences compartits, però també de traçar línies definides entre «nosaltres» i «ells». Així, es construeix una hegemonia de cultures, que pressuposa que la «nostra» cultura és millor que la «seua».

Amb l'objectiu de proporcionar una tipologia del populisme i la cultura, n'he examinat l'ús i l'apropiació que en fan els populistes. Com que havia fet primer la distinció entre *artifacts*, *mentifacts* i *sociofacts*, hem tingut una idea més precisa de l'ampli terme «cultura». He demostrat que els *mentifacts* i els *sociofacts* són susceptibles a la reapropiació, les nocions de memòria i oblit (Renan), la tradició inventada (Hobsbawm) i l'*emplotment* (crear un relat esbiaixat i interessat) de la

15 Kasteelheer alça l'alarma sobre la cultura europea: <https://www.nrc.nl/nieuws/2018/01/22/kasteelheer-slaat-alarm-over-cultuur-van-europa-a1589332>

16 Kabinet posa fi a tots els *hobbies* de l'esquerra. Originalment publicat en el web www.stopdecrisis.nl, administrat per De Telegraaf, ara accessible en el web de Telegraaf: www.telegraaf.nl/dft/ondernemen/schaduwkabinet/geertwilders/article20479097.ece

història (Anderson), que són mecanismes importants importants a tenir en compte. Pel que fa als *artifacts*, he suggerit dues categories diferents, la d'«autor orgànic» i la d'«autor apropiat». En aquest últim cas, no sempre està clar si la interpretació de l'*artifact* coincideix amb les intencions de l'autor empíric. Per saber-ho, és essencial fer una anàlisi profunda tant de l'*artifact* com del receptor.

Cal dir que qualsevol intent de traçar línies clares entre *artifacts*, *mentifacts* i *sociofacts* està condemnat al fracàs. Les categoritzacions culturals són rígides però els productes culturals solen ser ambigus i, per tant, tendeixen a desdibuixar-les. En funció del punt de vista, un objecte cultural podria considerar-se tant un *mentifact* com un *sociofact*. No obstant això, com hem vist anteriorment, el que ens interessa no és només quines categories de productes culturals conformen la narrativa populista, sinó més aviat com

estan associades entre elles i, en el seu conjunt, com constitueixen la narrativa populista.

Per garantir un estudi sistemàtic de les pràctiques discursives actuals de l'apropiació cultural és necessària més investigació. En concret, això vol dir que caldria analitzar més productes culturals, però també que l'anàlisi hauria de dur-se a terme a escala més gran, per exemple, utilitzant eines digitals. Aquest enfocament és necessari per a comprendre com una varietat d'actors populistes i no populistes s'involucren en la cultura i, en especial, quins en són els patrons lingüístics i els recursos retòrics (Jansma, 2018; Wodak, 2015). Això no només ens proporcionarà les eines per a descodificar la interpretació populista dels productes culturals, sinó que, en un sentit més ampli, revelarà la importància de la cultura per al programa populista. Cal esperar que aquestes idees ajuden a construir una nova narrativa cultural més inclusiva.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Anderson, B. (2016). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (2a ed.)*. Londres: Vers.
- Barker, C. (2000). *Cultural Studies. Theory and Practice*. Londres: Sage Publications.
- Bax, S. (2016). De publieke intellectueel als literair populist. Het publieke schrijverschap van Leon de Winter. *Nederlandse Letterkunde*, 21(2), 97-129.
- Berg-Sørensen, A. (2017). 'Submission': Ambiguity, Hypocrisy and Misanthropy in Michel Houellebecq's Imaginary Politics. *Journal of Political Ideologies*, 22(2), 131-146.
- Brubaker, R. (2017). Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Movement in Comparative Perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191-1226
- Furedi, F. (2018). *Populism and the European Culture Wars. The Conflict of Values Between Hungary and the EU*. Oxon: Routledge
- Gidron, N. i Hall: A. (2017). The Politics of Social Status: Economic and Cultural Roots of the Populist Right. *British Journal of Sociology*, 68(1), 57-84.
- Goodhart, D. (2017). *The Road to Somewhere. The Populist Revolt and the Future of Politics*. Londres: Hurst & Co.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International Publishers.
- Hall, S. (1985). Authoritarian Populism: A Reply. *New Left Review*, 0(151), 115-125.
- Hall, S. (1986). Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 5-27.
- Hart, G. (2012). Gramsci, Geography, and the Languages of Populism. En M. Ekers, G. Hart, S. Kipfer i A. Loftus (ed.), *Gramsci: Space, Nature, Politics* (p. 301-320). Chichester; Malden: Wiley-Blackwell.
- Hobsbawm, E. (2012). Introduction: Inventing Traditions. En E. Hobsbawm i T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition* (1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Huxley, J. S. (1955). Evolution, Cultural and Biological. *Yearbook of Anthropology*, 2-25.
- Inglehart, R. i Norris: (2016). Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash. *Harvard Faculty Research Papers*. Cambridge, MA: Harvard University.

- Jansma, J. (2018). Populism and Literature: Mapping the Debate on Houellebecq's *Soumission*. *Perspectivas de la Comunicación*, 11(1), 7-56.
- Judis, J. B. (2016). *The Populist Explosion. How the Great Recession Transformed American and European Politics*. Nova York: Columbia Global Reports.
- Kriesi, H. et al. (2006). Globalization and the Transformation of the National Political Space: Six European Countries Compared. *European Journal of Political Research*, 45, 921-956.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- McGuigan, J. (1992). *Cultural Populism*. Londres: Routledge.
- Moffitt, B. (2017). Liberal Illiberalism? The Reshaping of the Contemporary Populist Radical Right in Northern Europe. *Politics and Governance*, 5(4), 112-122.
- Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(4), 541-563.
- Mudde, C. i Kaltwasser, C. (2013). Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, 48(2), 147-174.
- Mudde, C., i Kaltwasser, C. (2017). *Populism: a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Nachbar, J. i Lause, K. (1992). An Introduction to the Study of Popular Culture: What Is this Stuff that Dreams Are Made Of? En J. Nachbar i K. Lause (ed.). *Popular Culture. An Introductory Text* (p. 1-35). Bowling Green, OH: Bowling Green State University Press.
- Nagle, A. (2017). *Kill All Normies. The Online Culture was from Tumblr and 4chan to the Alt-right and Trump*. Alresford: Zero Books.
- Ossewaarde, M. (2014). The National Identities of the 'Death of Multiculturalism' Discourse in Western Europe. *Journal of Multicultural Discourses*, 9(3), 173-189.
- Paveau, M. A. (1998). Le «roman populiste»: enjeux d'une étiquette littéraire. *Mots. Les langages du politique*, 55, 45-59.
- Rau: (2018). Autumn After the Referendum. En R. Eaglestone (ed.). *Brexit and Literature. Critical and Cultural Responses* (p. 15-30). Oxon: Routledge.
- Renan, E. (1882) What is a Nation? En E. Renan (1992). *Qu'est-ce qu'une nation?* París: Presses-Pocket.
- Rensmann, L. (2017). The Noisy Counter-Revolution: Understanding the Cultural Conditions and Dynamics of Populist Politics in Europe and the Digital Age. *Politics and Governance*, 5(4) 123-135.
- Rodrik, D. (2017). Populism and the Economics of Globalization. *Journal of International Business Policy*, 1(1-2), 12-33. doi: 10.3386/w23559
- Rooduijn, M., De Lange, S. L. i Van der Brug, W. (2014) A Populist Zeitgeist? Programmatic Contagion by Populist Parties in Western Europe. *Party Politics*, 20(4), 563-575.
- Rooduijn, M., Van der Brug, W. i De Lange, S.L. (2016) Expressing or Fuelling Discontent? The Relationship Between Populist Voting and Political Discontent. *Electoral Studies*, 43, 32-40.
- Shaw, K. (2018). BrexLit. En R. Eaglestone (ed.). *Brexit and Literature. Critical and Cultural Responses*. (15-30). Oxon: Routledge.
- Wodak, R., Khosravini, M. i Mral, B. (ed.) (2013). *Right-wing Populism in Europe. Politics and Discourse*. Londres: Bloomsbury.
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*. Londres: Sage.

NOTA BIOGRÀFICA

Judith Jansma és estudiant de doctorat en el Departament de Literatura i Cultura Europees en la University of Groningen (Holanda). Té una llicenciatura i màster en Llengua i Cultura Francesa (totes dues en la University of Groningen). El seu projecte de doctorat se centra en les formes en què els populistes a França i els Països Baixos interactuen amb la cultura com a eina per a la construcció identitària.



L'art del rebuig: notes sobre la poètica del *no**

Luis Martín-Estudillo

UNIVERSITY OF IOWA

luis-martin-estudillo@uiowa.edu

Rebut: 26/02/2019

Acceptat: 01/10/2019

RESUM

Aquest assaig ofereix una aproximació al variat tractament que la paraula *no* ha rebut en les arts visuals des que Marcel Duchamp realitzara el seu NON en 1959. La negació explícita ha sigut explorada en diferents formats i amb variats sentits per creadors que van des de Boris Lurie fins a Santiago Sierra, Bahia Shehab i Maurizio Cattelan. El text analitza com les seues recreacions artístiques del *no* emfatitzen les dimensions polítiques del rebuig, qüestionant realitats i concepcions que prevalen en l'art i en altres àmbits de les nostres vides. Al mateix temps, aquests treballs creen nous llaços que es desenvolupen en diferents direccions, vinculant persones, idees, art i història.

Paraules clau: rebuig, negació, compromís, art polític, Marcel Duchamp, Boris Lurie, Santiago Sierra, Bahia Shehab, Maurizio Cattelan.

ABSTRACT. *The Art of Refusal: Notes on the Poetics of the No*

This essay proposes an approximation to the different ways in which the visual arts have dealt with versions of the word NO since Marcel Duchamp created his NON in 1959. This form of explicit negation has been explored in different formats and with myriad meanings by artists such as Boris Lurie, Santiago Sierra, Bahia Shehab and Maurizio Cattelan. I examine how their works emphasize political dimensions of refusal, questioning realities and notions that are prevalent in art as well as in other spheres. Their contributions also create new links that develop in several directions--associating people, ideas, art and history.

Keywords: refusal, negation, engagement, political art, Marcel Duchamp, Boris Lurie, Santiago Sierra, Bahia Shehab, Maurizio Cattelan.

SUMARI

No som d'eixe món

De «Le refus», de Maurice Blanchot, al *Non*, de Marcel Duchamp

El *NO!art*, de Boris Lurie, i el *NO, Global Tour*, de Santiago Sierra

A *Thousand Times No*, de Bahia Shehab, i *L.O.V.E.*, de Maurizio Cattelan

Autor per a correspondència / Corresponding author: Luis Martín-Estudillo. Department of Spanish and Portuguese. 111 Phillips Hall. University of Iowa. Iowa City, Iowa, USA 52242-1323.

Citació suggerida / Suggested citation: Martín-Estudillo, L. (2019) L'art del rebuig: notes sobre la poètica del *no*. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(2), 43-54. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.4>

* Article traduït de l'anglès. El text original està publicat a *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

Ens diuen que no és fàcil dir *no*. És una cosa que moltes persones adultes necessiten tornar a aprendre, tot i que *no* és una dels primeres paraules que adquirim quan aprenem a parlar. Sembla que molts infants, i la majoria dels adolescents, no tenen problemes per a dir *no*, almenys als seus pares. Més avant en la vida, pronunciar-lo es converteix en un desafiament per a algunes persones. I, com tants desafiaments hui en dia, s'ha comercialitzat, convertint-se en quelcom que es pot dominar amb una tècnica ben orientada, cosa que, per descomptat, només es pot adquirir si es compra el llibre correcte. Alguns porten el títol *L'art de dir no* i els lectors s'hi acosten per a assolir un «empoderament individual».

Mentre que com dir *no* ha sigut el tema de molts llibres d'autoajuda, l'art del *no* ha rebut menys atenció. *No* és una paraula curta però poderosa, és justament el centre d'una sèrie d'obres d'art rellevants: des de poemes i cançons fins a pintures i escultures. Encara que hi ha distintes implicacions del seu ús en diferents mitjans, a vegades quasi es desvincula del llenguatge i es converteix en una línia, en una ombra, en una plantilla...

Des de finals de la dècada de 1950, diversos artistes han intentat fer que el *no* tinga un altre sentit i que recobre una qualitat especial capaç de transcendir l'àmbit lingüístic. Com suggereix Michael R. Leaman (2010: 10), «quan el llenguatge apareix en la pintura o l'art, podem estar segurs que la raó d'això va més enllà d'allò merament estètic [...], que les paraules ací tenen un significat especial, un més enllà del llenguatge i la comunicació normals». La inclusió explícita de paraules en l'art visual ha sigut més evident en dos períodes de temps diferents i separats: abans de la invenció de la impremta i en la postmodernitat (Hunt, 2010: 17). En el cas específic de l'art basat en el *no*, l'estètica crida l'atenció sobre les complexitats socials del rebuig. En compte de la reafirmació de l'individualisme que alimenta la indústria de l'autoajuda, aquestes manifestacions artístiques del *no* tendeixen a emfatitzar les dimensions polítiques de la negació. No obstant això, quan considerem l'art del *no*, cal tenir en compte que la

negació no és una opció fàcil i que és un desafiament que pot unir moltes persones, empoderant-les com a col·lectiu basat en el rebuig. Les obres concebudes com a negacions, que exalten el *no* (o paraules de sentit semblant), fomenten un fort sentit positiu de comunitat. Qüestionen realitats i concepcions que prevalen en l'art i en altres àmbits de les nostres vides. Al mateix temps, aquests treballs creen nous llaços que creixen en diferents direccions, vinculant persones, idees, art i història.

NO SOM D'EIXE MÓN

En 1963, el popular cantant i compositor Raimon va escriure una cançó amb el títol *Digueu no*. De seguida es va convertir quasi en un himne per a qui s'oposava a la dictadura franquista, fins i tot els que no parlaven la llengua en què es cantava la cançó, ja que tot i que no podien entendre la resta del missatge, el *no* recurrent era inconfusible per a qualsevol.

Un parell de coses es destaquen en la cançó simple però poderosa de Raimon. Una és que emfatitza el rebuig no sols com a forma d'antagonisme, sinó també –i potser això és el més important– com a element de comunió. Raimon s'adona de l'oportunitat que proporciona la proximitat del públic i comença la cançó amb «Ara que som junts». Continua alçant la veu contra el poder arbitrari, la violència, la pobresa i l'empresonament de persones per raons polítiques. Per a evitar la censura del règim, Raimon no va especificar les identitats de les víctimes i dels culpables, una ambigüitat que reforça la validesa de la seua cançó per a molts contextos diferents d'opressió.

A tot això, Raimon diu *no*, i en les seues actuacions fa que el públic s'unisca al seu cant i repetisca *no*. L'efecte que produeix és com una oració, o un cor, dient que quelcom a l'uníson amb altres persones dilueix la individualitat i crea una relació especial que dona forma a un grup. Un rebuig compartit, un *no* unificat, n'intensifica la unió. Al mateix temps, quan diem *no* junts a alguna cosa, és una declaració d'antagonisme compartit: la unió creada accentua el

nostre propi sentit de comunitat. Això, per descomptat, pot eixir molt malament quan l'«altre», generat pel rebuig és un altre grup humà o individu construït com a enemic o amenaça. No obstant això, aquest no és el cas de la cançó de Raimon, que fomenta sentiments fraterns.

Inclús en aparença, en un àmbit lingüístic molt superficial, el de l'ortografia, el *no* pot parèixer l'arrel del pronom plural en primera persona en llengües romàniques: *nos, nobis*. Així, tenim *nosaltres* en català, *nosotros* en castellà, *noi* en italià, *nós* en gallec i portugués. En el *no* d'aquests pronoms hi ha quelcom que es refereix a un grup en què està inclòs el parlant. No obstant això, no hi ha un vincle etimològic, perquè l'origen de la paraula *no* no està relacionat amb l'origen llatí de les formes romàniques actuals per a *nosaltres*. Aquesta etimologia falsa que uneix l'adverbi de negació i el pronom pot arribar molt lluny poèticament, però no lingüísticament. Tanmateix és ben cert que l'art sol estar més prop de la poesia que de la lingüística.

Raimon conclou la seua cançó dient que «Nosaltres no som d'eixe món». El parlant en la lletra i el públic implícit es distancien del domini en què viuen. Quin món és el que ell i els qui canten amb ell rebutgen quan canten *no*? «Eixe món» és un món que els atrapa i que s'ha de rebutjar perquè és corrupte i injust. La seua injustícia va ser evident per a la generació que va arribar a la majoria d'edat a principis de la dècada de 1960 amb un renovat sentit de justícia social i, en el cas específic d'Espanya, una consciència política creixent que els va espantar a qüestionar els fonaments morals i històrics de la dictadura de Franco. El context polític en el país natal de Raimon ha canviat molt des de llavors, però el missatge de la cançó encara té rellevància avui, també a escala mundial. És un missatge que no sols afirma una negació de la realitat, sinó que també pregunta per les alternatives.

Enfrontar-se al món amb un *no* implica tant un reconeixement de la seua realitat com una oportunitat per a la seua transformació. Slavoj Žižek (1993: 2) afirma que «la filosofia comença en el moment en què no acceptem simplement el que existeix com

a cosa donada (...) sinó que ens preguntem com és que la realitat que ens trobem és també possible. El que caracteritza la filosofia és aquest “pas arrere” de la realitat a la possibilitat». En altres paraules, el pensament més original i poderós sorgeix quan fem un esforç per veure el que hi ha –les estructures en què existim, el món on estem– no com una cosa natural, necessària o ineludible, sinó com el resultat de les eleccions històriques que podrien haver sigut diferents i que encara poden modificar-se. Aquest «pas arrere» no és exclusiu de la filosofia. Afegiria que certes obres d'art són «objectes teòrics» fecunds (com els anomena Mieke Bal, seguint Hubert Damisch) que poden resultar molt productius de manera semblant perquè ens permeten aprofundir la concepció de la realitat com una possibilitat entre moltes. Quan ens involucrem per complet en aquestes obres d'art, considerant les seues riques condicions de producció, circulació i recepció, «sorgeix un procés de pensament col·lectiu convincent». (Bal, 2010: 7)

L'art —en aquest cas, el que jo anomene *l'art del rebuig*—, ben exemplificat en les diferents obres centrades en el *no*, pot generar una nova mirada al món i obrir una bretxa en la realitat existent que permet que n'hi haja o se n'imaginin noves possibilitats. Molt recentment, el filòsof Santiago Zabala va advertir que, en la seua opinió, «es necessita una força estètica per a alliberar-nos de la nostra tendència a ignorar les “paradoxes socials” generades pels marcs polítics, financers i tecnològics que ens contenen». (Zabala, 2017: 5). L'art (incloent-hi la literatura) i la filosofia són forces amb el potencial de crear-se a partir de formes establertes de pensament i actuació. Posen una distància crítica entre nosaltres i els llocs comuns que preserven la forma com són les coses, els marcs que constreixen les nostres vides i eviten el tipus de canvi que afavoreix molts i no pocs. «No, no som d'eixe món», cantava Raimon. L'aparició de nous mons requereix molts *nos* forts per al vell món. *Nos* que uneixen les persones i les envien en noves direccions. Alguns artistes contemporanis han estat explorant la força estètica i política d'aquesta negació més directa. Els seus enfocaments tenen una història amb més de mig segle d'existència.

DE «LE REFUS», DE MAURICE BLANCHOT, AL *NON*, DE MARCEL DUCHAMP

A penes quatre anys abans que Raimon començara a cantar el seu no, l'escriptor i intel·lectual públic francès Maurice Blanchot (1907-2003) va publicar un text titulat «Le refus» («El rebuig»). Aquest breu assaig, que va aparèixer en octubre de 1958, en el segon número de l'efímera revista *Le 14 Juillet* —una data d'evidents ressonàncies revolucionàries— és tant un manifest com una poètica del rebuig.

En aquell moment, França es trobava en un estat d'enorme agitació política, en gran part a causa de les tensions associades amb el seu control colonial sobre Algèria. La motivació immediata de Blanchot per a escriure «Le refus» era expressar la seua oposició a la tornada al poder del general Charles de Gaulle, qui uns mesos abans havia arribat a cap del govern, en paraules de Blanchot, «porté, cettefois, non par la Résistance, mais par les mercenaires» («portat, aquesta vegada, no per la Resistència, sinó pels mercenaris») que lluitaven contra els qui buscaven la independència d'Algèria (Blanchot, 1971: 131, n. 1). No obstant això, Blanchot no menciona el general de Gaulle pel seu nom en la versió original del seu text, cosa que transcendeix la seua funció inicial com a comentari polític. Avui dia, igual que en aquell temps, pot llegir-se també com una adhesió més àmplia a allò que l'autor anomena «la force du refus» (la força del rebuig) (Blanchot, 1971: 130).

Per a Blanchot, el rebuig és un tipus de poder que uneix les persones i potser, d'aquesta manera contrain-tuitiva, produeix una nova afirmació. «Les hommes qui refusent et qui sont liés par la force du refus, savent qu'ils ne sont pas encore ensemble. Le temps de l'affirmation commune leur a précisément été enlevé. Ce qui leur reste, c'est l'irréductible refus, l'amitié de ce Non certain, inébranlable, rigoureux, qui les tient unis et solidaires» (Blanchot, 1971: 130) («Aquells que rebutgen i que estan obligats per la força del rebuig saben que encara no estan junts. El temps d'affirmació comuna és precisament el que se'ls ha llevat. El que els queda és el rebuig irreductible, l'amistat d'aquest *no* cert, indestructible

i rigorós que els uneix i en determina la solidaritat»). Blanchot continua afirmant que el rebuig és una obligació moral, la direcció de la qual és més clara en alguns casos que en altres. Ell suggereix que, en certes ocasions, és obvi que un ha de rebutjar l'estatu quo. Estava molt clar que l'ocupació alemanya exigia la negativa de qualsevol ciutadà decent, però la necessitat de rebutjar el que representava el pretès ordre alternatiu del Mariscal Pétain en Vichy (noms que l'autor es nega a mencionar) potser no es va percebre tan clarament en aquell moment. De la mateixa manera, rebutjar a De Gaulle en 1958 era una opció incerta, ja que el general oferia una eixida pragmàtica d'una situació política difícil. Per tant, Blanchot escriu: «Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur... refuser n'est jamais facile» (Blanchot, 1971: 130-1) («El que rebutgem no té valor ni importància. Per això cal el rebuig. Hi ha una espècie d'argumentació que ja no acceptarem, hi ha una aparició de saviesa que ens horroritza... el rebuig mai és fàcil»).

Avui dia, sis dècades després, ens enfrontem a moltes altres realitats que són del tot inacceptables, com ara la violència de gènere. No obstant això, hi ha gent que si més no tolera altres realitats com a mals «menors» o «inevitables». Aquest és el cas de la desigualtat, en termes generals, o una reforma tributària que pot posar més diners a les butxaques dels ciutadans a expenses del futur benestar social, o el funcionament real i la direcció d'institucions com la Unió Europea, que segons moltes persones, ha de canviar per a estar més prop de les necessitats i esperances de la gent. Per tant, el rebuig sovint implica rebutjar opcions aparentment «acceptables» que no resisteixen un examen detallat. I és que, per desgràcia, això no és còmode ni fàcil de fer. Per tant, segons Blanchot (1971: 131), «Nous devons apprendre à refuser et à maintenir intact, par la rigueur de la pensée et la modestie de l'expression, le pouvoir de refus que désormais chacune de nos affirmations devrait vérifier» («Hem d'aprendre a

rebutjar i mantenir intacte aquest poder del rebuig, mitjançant un pensament rigorós i la modèstia d'expressió que cadascuna de les nostres afirmacions ha d'evidenciar d'ara en avant»). Tornaré al tema de la «modèstia d'expressió» de la negativa que promou el sobri *no*, eixa paraula directa i succinta.

La proposta de Blanchot genera preguntes sobre la naturalesa del rebuig. Per a ell, el rebuig és poder; tot i que no queda clar de quin tipus ni per a què ha d'usar-se. Hem vist que no és passiu, perquè pot unir les persones per mitjà de l'activisme, la qual cosa requereix un treball que sovint és difícil, però poc se'n diu sobre la naturalesa. Estableix els fonaments de l'afirmació, que podrien veure's com l'arrel d'una esperança nova però difícil d'aconseguir. Tal vegada aquesta vaguetat del «poder del rebuig» que Blanchot menciona està en el centre de les possibilitats que obri per a importants manifestacions artístiques de les últimes dècades. La paraula *no*, probablement l'expressió més directa de rebuig a Occident, s'ha explotat amb el propòsit de generar una expectativa de canvi social, no sols de la literatura (i en aquest àmbit s'inclourien lletres de cançons com les de Raimon), sinó també en les arts visuals.

No obstant això, és important tornar a examinar la senzillesa aparent de la negativa del *no*. A primera vista, el significat de *no* és completament unívoc. És la forma més curta i directa de rebutjar quelcom, fins i tot quelcom tan ampli com un món sencer, cosa que un *no* elevat per l'art pot intentar fer. Però el que actualment esperem de l'art no són respostes clares i definides. Si prenem les obres d'art com a solucions definitives, és possible que no hàgem captat el poder evasiu, però encara més gran de l'art: la capacitat que té per a generar incerteses i preguntes que pertorben el nostre món.

Segons Verena Krieger, l'ambigüitat és un aspecte essencial, fins i tot normatiu, en l'estètica de la major part de l'art actual, però és igual de fonamental per a l'activació del potencial polític d'aquest. L'obertura semàntica, acceptada o emfatitzada per la falta de pautes interpretatives dels artistes, s'allunya dels

missatges propagandístics. De fet, al contrari del que pot parèixer a primera vista, un simple *no* també és molt ambigu. La simplicitat aparent és enganyosa. La major part de les obres d'art centrades en el *no* no poden considerar-se una negativa directa.

Com sabem, almenys des de la dècada de 1960, tradicionalment els nostres sistemes de pensament s'han construït sobre dualitats: home/dona, blanc/fosc, centre/perifèria, etc. S'entén que el primer de cada parell és superior al segon. Aquests binaris, per descomptat, redueixen la complexitat infinita del món a un marc molt pobre i simplista. Pot parèixer que els *nos* recolzen una de les dicotomies més primitives (sí/no) i, amb un moviment audaç, en desmunten la jerarquia per a reclamar la superioritat del *no*. No obstant això, les bones propostes artístiques tendeixen a evitar aquests girs simplistes. La manera com es declaren aquests *nos*, en formes que són fonamentalment ambigües, evita caure en una altra d'aquestes adaptacions binàries: sí/no, o, en aquest cas, no/sí, ja que al primer element li atorga més poder. Molts artistes ambigus que han treballat en l'últim mig segle fomenten nous tipus d'associacions. Cadascun rebutja un conjunt de condicions que limiten la llibertat, però també, i potser el més important, aquests *nos* ofereixen una obertura a una cosa diferent. En molts casos, aquesta altra cosa és una invitació a reafirmar el valor d'allò comunitari.

Tornaré sobre això més tard. Abans, però, pot ser útil analitzar breument la història del *no*, aïllat i existent, començant amb Marcel Duchamp, la contribució del qual és la base de moltes de les pràctiques artístiques actuals. Com és ben sabut, Duchamp va ser notori pel seu rebuig radical de les antigues Belles Arts i va crear una nova manera d'entendre-les. Això es va fer evident quan va exhibir o, més ben dit, va tractar d'exhibir, la seua obra *Fountain* (Font). La Societat d'Artistes Independents va rebutjar aquesta peça, creada inicialment en una fàbrica com a urinari d'homes, quan Duchamp la va presentar en la seua exposició inaugural a Nova York en 1917 sota el pseudònim «R. Mutt». L'obra, amb el rebuig implícit de la tradició i dels col·legues de l'artista, va obrir

un període nou en la història de l'art en què encara vivim. I tot i que va comportar un canvi de paradigma, en certa manera *Fountain* pot veure's com una iteració exemplar de la «modèstia d'expressió» que Blanchot demandava.

En agost de 1959, només uns mesos després que Blanchot publicara «Le refus», Duchamp va tornar a prendre una cosa habitual de la vida quotidiana i la va presentar com una obra d'art. Aquesta vegada va ser la paraula *no*, que usem quasi sense adonar-nos-en. El seu *Non* es va utilitzar com a portada d'un llibre de poemes de Pierre-André Benoît, titulat *Première Lumière* («Primera Llum»). Aquest gravat presenta tres lletres que són al mateix temps fràgils i poderoses. La paraula és tènue, amb les línies fines, inscrites a mà, amb les lletres separades. I, no obstant això, resulta dominant, vigorosa. Les lletres majúscules s'estiren per a ocupar el rectangle central de dalt a baix, disposades juntes per oferir el missatge de negació primitiu i autoritari. Per a Arturo Schwarz (1997: 820), «el monosil·lab NON personifica la filosofia de vida de Duchamp, que és un clar rebuig de totes les restriccions acadèmiques, totes les crides a la conformitat moral o estètica». Tanmateix, el missatge de Duchamp va més enllà d'un projecte personal. Hi ha quelcom clarament bíblic en el títol de la peça: «En el principi fou la paraula», i aquesta vegada, la paraula no és altra que el *no*. Mentre que l'art del rebuig es presta a interpretacions polítiques de l'actualitat, també pot suggerir altres temes amb una dimensió comunitària. Des d'aquesta perspectiva, el *no* indicaria la negació primària com a base per a allò social. Roberto Esposito ha assenyalat en els seus suggeridors escrits sobre l'origen de la comunitat (desenvolupats a partir de l'etimologia de la paraula arrelada en el terme llatí *munus*, que significa «regal», però també «deute» o «obligació»), que «la cosa pública (*res publica*) és inseparable del no-res (*niente*). El no-res de la cosa és precisament el nostre terreny comú (*fondo*)» (Esposito, 2010: 8). En aquest treball de Duchamp, la Creació es refunda de manera constructiva, però en aquest cas, per mitjà de la negació, si bé es tracta d'una negació fructífera, com demostra l'art que ha creat. La primacia d'aquesta paraula

subtilment inscrita, aquest tènue raig de llum negra, il·lumina el camí per als *nos* més audaçs que han estat sorgint ací i allà des que Duchamp va gravar el seu, la font originària.

EL *NO!ART*, DE BORIS LURIE, I EL *NO, GLOBAL TOUR*, DE SANTIAGO SIERRA

En 1959, quan va crear la il·lustració de la portada de *Première Lumière*, Duchamp havia estat vivint a Nova York de manera intermitent durant més de quatre dècades. En aquell mateix any, a la mateixa ciutat, un grup d'artistes s'hi van inspirar i es van unir al seu rebuig. *NO!art* va ser un moviment marginal actiu a principis de la dècada de 1960 en l'escena artística de Nova York, precisament quan la ciutat estava «robant la idea de l'art modern», com ho va expressar Serge Guilbaut. Van definir el grup com «una versió políticament compromesa del Pop Art» (Kraus, 2017: 7). El principal exponent va ser el refugiat Boris Lurie, que havia nascut en 1924 a Leningrad i va créixer a Riga, Letònia, en una família jueva. Les dones de la seua família van ser assassinades als boscos de Rumbula, junt amb altres 25.000 persones jueves, majoritàriament dones i infants, en dos dies, en la tardor de 1941. Contra tot pronòstic, Lurie i son pare van sobreviure uns quants camps de concentració. Va ser allà on Lurie va forjar els fonaments de la seua educació artística (Kraus, 2017: 7). A finals de la dècada de 1940, Lurie es va traslladar a Nova York, on va començar a explorar l'impacte de l'Holocaust mitjançant l'art. Aquesta no era una opció popular en una societat que volia oblidar-se de la guerra i seguir avant. A finals de la dècada dels cinquanta, després d'un període a París, Lurie va tornar a Nova York per a treballar amb els seus amics i col·legues Sam Goodman i Stanley Fisher. Amb el suport de la galerista Gertrude Stein, van crear *NO!art*, que denunciava els perills d'una societat que evolucionava cap a noves, però menys conspícues, formes de feixisme. Com altres manifestacions estètiques del rebuig, *NO!art* comprén el rebuig de les formes socials d'opressió, també rebutja les pràctiques artístiques que o són ornamentals i complaents amb

elles, o alienes a aquestes realitats conflictives com el consumisme, el racisme, el sexisme, el populisme, el culte a la personalitat, l'antiintel·lectualisme, etc.

Com una forma d'expressar la seua negativa, Lurie va abraçar el *no* i durant uns quants anys el va fer visible una vegada i una altra, en molts formats, generalment en obres basades en pintura i *collage*. Els *nos* de Lurie connecten allò que és fàcilment acceptat amb l'exemple més extrem de modernitat que va eixir malament: el feixisme. Les seues obres de negació ens recorden la necessitat de rebutjar les realitats que són tolerables i fins i tot desitjables per a molts de nosaltres. Per a Lurie, però, amaguen o oculten realitats que ell i els seus amics en el *no* van considerar molt properes a una nova encarnació del feixisme. Els *nos* de Lurie constitueixen un rebuig de formes de vida que al mateix temps generen i oculten el que alguns pensadors han denominat «violència lenta» i altres anomenen «feixisme madur» o, figuradament, *FBI: Feixisme de Baixa Intensitat*, com l'ha caracteritzat el poeta i pensador espanyol Antonio Méndez Rubio (2015).

El *no* es converteix en el motiu i tema principal de Lurie en una sèrie d'obres sobre el llenç i altres materials més «pobres», com ara el cartró. Tot això provoca en l'espectador una sensació de rebuig absolut. L'obra de Lurie està impregnada per la seua història personal i el seu rebuig deliberat d'una societat que pareix florir en els mateixos principis que van portar a la catàstrofe de la Segona Guerra Mundial i a l'Holocaust. Entre les obres de Lurie de principis de la dècada de 1960 es troben maletes de cuir cobertes amb *collage* de paper i tela, estrelles de David grogues, la pintura a l'oli multicolor i estergits (entre els quals hi ha alguns *nos* particularment cridaners). Són maletes llestes per a viatjar, un record commovedor del desplaçament que ell i tants altres van haver de suportar. La línia entre els refugiats de guerra i altres immigrants és borrosa, com en l'obra *NO, Love You (Immigrant's NO! Suitcase # 1)* («NO, t'estime (maleta NO! núm. 1 de l'immigrant)») de 1963, que arreplega la negació, l'estrella groga utilitzada per a identificar els jueus sota el domini nazi, un retall de periòdic

que mostra cossos massacrats, i una esvàstica. En la major part dels treballs de Lurie hi ha una crida a posar distància amb un món que no volem que siga el nostre, com Raimon cantaria aquell mateix any. No obstant això, aquesta és una distància que permet la perspectiva i proporciona la claredat de visió que conduirà a una resposta succinta i radical (*no*). S'entén com una manera de torear amb un passat traumàtic, però també com un senyal col·locat allí per guiar-nos cap al futur. Per tant, és una eina per a la supervivència.

Mentre que l'art de Lurie pareix d'una esfera molt personal, l'obra *NO, GLOBAL TOUR* de Santiago Sierra porta el rebuig des d'eixa dimensió personal de Lurie (que era quasi un secret, ja que després de 1970, Lurie a penes va exhibir el seu art) fins a una de molt pública. Així, Sierra va mostrar una gran escultura portàtil de la paraula *NO* en diferents llocs, cadascun amb diferents sentits polítics. Sierra (Madrid, 1966) és més conegut pel seu treball incisiu sobre com l'economia afecta les relacions humanes en tots els àmbits. En relació amb aquesta preocupació, el seu art aborda temes com la parcialitat dels mitjans, el conformisme cívic i el caràcter absurd i explotador de moltes formes de treball. No és sorprenent que el seu art ja s'haja relacionat amb el de Lurie (Kugelman, 2016: 115).

Un esperit de rebuig col·lectiu anima el *NO, GLOBAL TOUR* de Sierra, un projecte que va començar en 2009. Sierra primer realitzà una gran escultura de fusta de la paraula *NO* amb la tipografia Arial que pesava mitja tona i que mesurava aproximadament dos metres d'alçària per quatre metres d'ample. Es podria dir que aquestes dimensions creen una tensió entre la «modèstia d'expressió» que exigia Blanchot i l'arrogància de la grandària. Més tard, es van construir altres dos *NO* de la mateixa grandària, un al Canadà i l'altre en marbre de Carrara, bastant més feixuc. En les diferents materialitzacions, la peça es va portar a diferents llocs del món, principalment a Europa i a Amèrica. Es va col·locar en diversos contextos: en barris residencials rics i pobres, polígons industrials, barris comercials i llocs de gran rellevància instituci-

onal. Per exemple, el van portar a Brussel·les, on es va col·locar prop de la seu de l'OTAN i dels edificis de la Unió Europea. A la ciutat de Nova York, l'escultura va estar a llocs com Wall Street, la seu de l'ONU i el Rockefeller Center. Altres indrets resultaven menys memorables. Inevitablement, cada context suggereix un significat diferent que pot tenir el NO. Alguns llocs també competien en l'atenció dels espectadors, junt amb tots els altres estímuls abundants dels entorns urbans. A partir d'octubre de 2017, el NO de Sierra va viatjar per Irlanda.

Els moviments de la peça es van documentar en una mena de *road movie* que anava en contra de la major part de les convencions del gènere. La pel·lícula de Sierra és en blanc i negre, sense música ni diàleg, dura dues hores aproximades i no s'escolta una sola paraula. El personatge principal, per descomptat, és el NO. El que els espectadors veuen en la pantalla durant la pel·lícula és l'equip que treballa per fer l'escultura; les friccions i els fluxos en el transport d'aquesta, el contrast fort en els llocs (des de paisatges industrials fins a barris urbans més rics) i les reaccions de les persones que se la troben, que van des de la indiferència fins a la curiositat, que sovint impulsa la gent a fer-ne una fotografia amb el telèfon mòbil.

A més d'aquest treball, Sierra ha presentat altres obres que tenien la paraula NO en el nucli: per exemple, *NO Projected Above the Pope* («NO projectat sobre el papa»), una peça d'acció en col·laboració amb l'artista alemany Julius von Bismarck que es va esdevenir durant la missa que el pontífex va celebrar en la Jornada Mundial de la Joventut a Madrid (2011), o una gran lona amb les dues lletres en blanc sobre un fons negre, cridanerament penjada en una àrea comercial en Linköping, Suècia, en 2012.

Sierra no fa explícit allò que rebutgen els seus nos. El títol del treball més antic (*No, Global Tour*) apunta a un rebuig global en el sentit geogràfic a mesura que viatja arreu del món, però també en el sentit de totalitat. El seu NO és absolut, global, aparentment una negació de tot. Fins i tot es nega a ell mateix com a escultura, perquè les escultures, almenys en

principi, són immòbils. La desesperació o l'enuig de Sierra per l'estat de les coses pareix tal que advoca per començar de zero. Sens dubte, un impuls nihilista anima aquest treball. Tanmateix, també hi ha una voluntat clara de comunicar-se en el nivell més bàsic, amb un potencial de comprensió pràcticament universal. El NO és un missatge el significat clar del qual és un rebuig molt primari, però també està obert perquè l'espectador el complete; pretén involucrar-lo més enllà de fer-se un *selfie*. «A què dius NO?», pot preguntar l'espectador. Amb una franquesa semàntica contundent, la resposta de l'obra suggereix, al seu torn, una pregunta en la mateixa direcció: «Què és el que tu rebutges?».

Més enllà del seu treball en el *no*, Sierra s'ha mantingut molt actiu en el seu compromís creatiu amb el rebuig. El seu *Black Cone. Monument to Civil Disobedience* («Con negre. Monument a la desobediència civil») (2012) commemora les protestes del poble islandès contra les mesures que el govern pretenia prendre després del col·lapse del sistema financer del país en 2008. La peça de Sierra és un monòlit de quasi dos metres d'alçària ubicat enfront del parlament islandès. Aparentment, la roca està oberta per un con negre metàl·lic. La fractura del monòlit va ser el resultat d'una *performance* que va dur a terme Sierra amb diverses falques. El con, que recorda al capirot o barret punxegut que va usar la Inquisició per a estigmatitzar les seues víctimes (i que va representar Francisco de Goya en diverses obres), s'hi va col·locar més tard. Es podria dir que representa el poder de les víctimes maltractades per a crear fissures en un sistema que no és tan sòlid com pareix.

Com que Sierra és un dels pocs artistes espanyols contemporanis amb reconeixement mundial, les institucions del seu país l'han aclamat com a representant destacat de la creativitat de la nació. No obstant això, Sierra declina servir qualsevol govern o ajudar a promoure els interessos de qualsevol nació. En 2010, l'administració espanyola (en aquell moment dirigida pel Partit Socialista) va intentar atorgar-li el Premi Nacional d'Arts Visuals, la qual cosa suposava una decisió sense precedents en la

història del premi. Sierra va rebutjar el guardó i els trenta mil euros que l'acompanyaven. En la carta de rebuig al Ministeri de Cultura, Sierra va declarar que el premi obliga l'adjudicatari a treballar en benefici de l'administració. L'últim paràgraf de la missiva deia: «El Estado no somos todos. El Estado son ustedes y sus amigos. Por lo tanto, no me cuenten entre ellos, pues yo soy un artista serio» («L'Estat no som tots. L'Estat són vostés i els seus amics. Per tant, no em compten entre ells, perquè sóc un artista seriós») i va arribar a la conclusió: «No, señores, No, *Global Tour*» («No, senyors, No, *Global Tour*). Tot seguit, Sierra «va elevar» la seua carta de rebuig a l'estat d'obra mestra, posant a la venda la còpia emmarcada a la Fira d'Art de Torí 2011, per la mateixa suma que li hauria donat el premi.

A THOUSAND TIMES NO, DE BAHIA SHEHAB, I L.O.V.E., DE MAURIZIO CATTELAN

A vegades, per tant, un artista és intencionalment explícit sobre l'objecte del seu rebuig. Aquest és el cas de Bahia Shehab i la seua obra *A Thousand Times No* («Mil vegades no»). En 2009, aquesta artista egipci-libanesa (nascuda en 1977) fou convidada a contribuir amb una peça en exposició a Alemanya que commemorava el centenari de la primera exposició d'art islàmic a Europa. Shehab va reunir mil representacions visuals diferents del *lam-alif*, que representa la paraula *no* en àrab. S'havien escrit, imprés, cosit, modelat i gravat durant els últims catorze segles en una varietat de fonts, des de gerros i làpides fins a llibres i parets de molts llocs diferents arreu del món.

El treball de Shehab va començar com una negació d'un món que, en la seua opinió, la rebutja com a dona musulmana. En un text que acompanya el projecte, publicat més tard en un llibre impressionant, va declarar el següent (2010: 6):

Quan vols negar tots els estereotips que se t'imposen i que intenten definir el teu paper al món. Quan vols rebutjar quasi tots els aspectes de la teua realitat. [...] Quan vols negar totes

les acusacions que van associades amb la teua identitat. Quan vols negar-te a ser una imitadora o seguidora d'Occident, també rebutges la interpretació regressiva de la teua herència. Dir «mil vegades *no*» no és suficient.

La seua postura de rebuig i, al mateix temps, d'autoafirmació queda bastant clara a través d'aquestes frases. Jo afegiria que el seu treball ens recorda una història eclipsada. Els *nos* recopilats de Shehab són, en certa manera, una arqueologia d'una comunitat lingüística, cultural i religiosa que es va estendre des d'Espanya fins a l'Índia i la Xina, la memòria de la qual ha sigut ignorada en molts d'aquests llocs on ara està en minoria. Aquest llegat ha sigut negat amb massa freqüència i rebutjat per les narratives dominants. I no obstant això, assenyalava, entre altres coses, l'existència d'una tradició musulmana a Europa que en el continent molts descarten com si fora quelcom completament alié a la seua història, quan, de fet, els europeus deuen molt a la presència musulmana i als prolongats intercanvis entre el cristianisme i l'islam.

Shehab va crear una gran cortina de plexiglàs amb fileres penjants compostes de mil grans quadrats, un per cada *no* en idioma àrab que va trobar. També els va compilar en un llibre, amb els números col·locats cronològicament, indicant els llocs on els va trobar, la matèria de què estaven fets i els antics propietaris. El bell objecte de Shehab és la materialització d'un projecte d'investigació sobre la història tipogràfica. Una porta que podria obrir-se per mostrar un passat ric. Però llavors, com succeeix sovint, el present va cridar a la porta. Poc després de mostrar la seua peça a Alemanya, l'agitació de la Primavera Àrab va arribar a Egipte, i es va produir un tsunami pel canvi social i polític. El govern va reaccionar amb violència i l'artista va decidir usar alguns dels *nos* que havia arreplegat per a protestar contra aquest gir dels esdeveniments. En va pintar amb esprai alguns en espais públics de tot el Caire, amb diferents missatges de rebuig que condemnaven el despotisme dels governants. Els grafitis estergits expressaven diversos rebutjos: «No al govern militar», «No a un nou faraó», «No a la violència», «No a la crema de llibres», «No a despullar dones amb vel», entre altres. Cada missatge de Shehab

va ser una resposta a abusos concrets per part de les autoritats. Les antigues inscripcions que havia reunit per a l'exposició a Alemanya van reviu quan i on més es necessitaven i van contribuir al rebuig col·lectiu de la impunitat.

Els *nos* de Shehab són un regal (del llatí *munus*) per a la comunitat a què pertany. En 2016 va ser guardonada amb el Premi de la UNESCO-Sharjah de Cultura Àrab en reconeixement al seu treball, que és una crida perquè «tots els sectors de la societat s'unisquen i ho facen entorn d'una simple sol·licitud de fer justícia per a tots», segons l'informe oficial del jurat. Al final del pròleg del llibre, l'artista diu que s'accepte «com a munició per a rebutjar tots els poders que intenten imposar-te allò que no pots acceptar» (Shehab, 2010: p. 7). El format imponent del volum, amb més de mil pàgines, amb tapa dura i grandària compacta de quartilla, recorda una rajola o un altre objecte a punt per llançar-lo en una protesta.

El *no* és la peça central d'allò polític, el fonament i l'expressió més clara i succinta. D'allò polític, no de la política, almenys en els termes en què Chantal Mouffe els distingeix. Per a ella, allò polític és «la dimensió de l'antagonisme (...) constitutiva de les societats humanes». Ella distingeix això de la política que, argumenta, es compon de les formes «per mitjà de les quals un ordre es crea, de manera que organitza la convivència humana en el context de la conflictivitat proporcionada per allò polític» (Mouffe, 2005: p. 9). El conflicte és, per tant, inherent a la vida social i la política no pot eliminar-lo. No obstant això, la política sovint suprimeix el conflicte amagant-lo davall de l'estora, per dir-ho d'alguna manera. Però ressorgeix constantment, a vegades en forma d'art. L'art del rebuig és la porció especial de l'art polític que posa el centre d'atenció en la «dimensió de l'antagonisme», en la inevitable conflictivitat de la nostra existència social. No obstant això, no tot art polític és art de rebuig. El realisme socialista, per exemple, és clarament art polític, però rares vegades s'alinea amb l'art del rebuig.

Per tant, un cert grau de desacord pot ser motiu de

celebració, ja que contribueix a la vitalitat de les comunitats democràtiques. L'encarnació d'aquesta postura ha començat a trobar el camí cap a espais simbòlicament rellevants, com va ser el cas del «Monument a la desobediència civil» de Sierra. Altres obres de rebuig monumental han aparegut recentment sota termes més ambigus. Al centre de la Piazza Affari, la plaça de Milà on la borsa hi té la seu, hi ha una gran estàtua feta de marbre de Carrara, el mateix material que van usar Miquel Àngel i Bernini. No obstant això, ningú no confondria aquesta escultura pública amb una obra d'aquests mestres, ja que representa una mà amb només el dit del cor alçat i produeix un gest que generalment es considera ofensiu, fins i tot, obscé. Després d'un examen més detallat, es fa evident que els altres dits no estan flexionats. Pareixen tallats o consumits pel temps. Si no fora pels dits tallats, es podria pensar que l'estàtua mostra la infame salutació feixista, cosa que hi encaixaria, ja que la borsa de valors de Milà té la seu al Palazzo Mezzanotte, un edifici de 1932 que és un exemple distintiu de l'arquitectura feixista italiana (Mezzanotte és el cognom de l'arquitecte que va dissenyar l'edifici, però també significa *mitjanit*, una paraula amb connotacions sinistres bastant apropiades per a un palau feixista).

L'escultura es titula *L.O.V.E.*, acrònim de *libertà, odio, vendetta, eternità* (llibertat, odi, venjança, eternitat). Va ser creada en 2010 per l'artista italià Maurizio Cattelan (Pàdua, 1960). A causa del lloc on està ubicada, la Piazza Affari, enfront de la borsa de valors, molts suposen que l'escultura d'onze metres d'altura es refereix a la crisi econòmica que va afectar Europa, en particular al sud, a partir de 2008. No obstant això, hi ha almenys dues lectures diferents del treball de Cattelan. Pot veure's com un símbol de la reacció de la «gent comuna» contra el sector financer, els abusos i com se'l va protegir amb fons públics durant la crisi de l'euro, o, atès que l'escultura no mira a la borsa sinó a la plaça, es pot interpretar com un missatge contundent dels *brokers* als transeünts que significa «us foteu».

Inicialment se suposava que l'estàtua romandria a la Piazza Affari només un parell de setmanes; tanma-

teix, Cattelan va decidir donar-la a la ciutat amb la condició que adornara la plaça durant els quaranta anys següents, un altre exemple de *munus* artístic de rebuig amb la intenció de promoure un sentit de comunitat. Nancy Spector ha assenyalat que l'obra és la culminació del «concepte de monument cívic de Cattelan, que es nega a commemorar o a agrupar-se entorn de les ideologies culturalment acceptades» (Spector, 2011: 59). Després de molta controvèrsia, el govern local va decidir mantenir-la allà. La peça monumental de Cattelan difícilment es pot ignorar. L'escultura celebra un gest de rebuig marcat però ambigu. Invita a observar-la amb agraïment o amb rebuig. La presència imponent és un recordatori de la rellevància contínua de la immediatesa, de la diferència substancial entre allò «real» i una imatge en una pantalla, de l'aspecte físic requerit per a reclamar l'espai públic dels mercats sempre insaciables, de la nostra relació amb els llocs que habitem. Atesa la

franquesa semàntica, cada persona que passa per davant té el repte de donar-li sentit al monument. És un moviment congelat, però que fa que les persones s'hi reunisquen, qüestionen coses i es moguen.

En octubre de 2012, per celebrar-ne la donació, la Piazza Affari es va transformar en un saló de ball amb una banda —Orquestra Manolo—, que va tocar durant hores, i amb ballarins espontanis. Tota la ciutat de Milà estava convidada amb entrada gratuïta. Hi havia molt de menjar de carrer i la gent va ballar fins a la mitjanit al voltant del *L.O.V.E.* de marbre de Cattelan. Ballant amb la música del rebuig es creen i tal vegada es reinventen els vincles socials. En acabar la música, a mitjanit, enfront del Palazzo Mezzanotte, les persones que havien estat ballant potser ara podrien parlar entre elles. Una obra d'art els va reunir en un rebuig harmònic; després, era cosa seua continuar la conversa i avançar sobre la base d'una afirmació incipient.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Bal, M. (2010). *Of What One Cannot Speak. Doris Salcedo's Political Art*. Chicago i Londres: Chicago University Press.
- Blanchot, M. (1971). Le refus. *L'Amitié*: 130-131. París: Gallimard. Traducció a l'anglès per Zakir Paul en *Political Writings, 1953-1993* (p. 7). Nova York: Fordham University Press, 2010.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Trans. Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press.
- Guilbaut, S. (1983). *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hunt, J. D. (2010). Introduction. En J. D. Hunt, D. Lomas i M. Corris (ed.), *Art, Word and Image: Two Thousand Years of Visual/Textual Interaction* (p. 15-33). Londres: Reaktion Books.
- Kraus, E. (2017). Preface. En *Boris Lurie: Anti-Pop*. Nuremberg: Neues Museum.
- Kugelmann, C. (2016). I Would Have Loved to Make Pretty Pictures... En *No Compromises! The Art of Boris Lurie* (p. 114-117). Berlin: Jewish Museum and Bielefeld: Kerber.
- Leaman, M. R. (2010). Preface. En J. D. Hunt, D. Lomas i M. Corris (ed.), *Art, Word and Image: Two Thousand Years of Visual/Textual Interaction* (p. 7-13). Londres: Reaktion Books.
- Méndez Rubio, A. (2015). *(FBI) Fascismo de baja intensidad*. Santander: La Vorágine.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. Nova York: Routledge.
- Schwarz, A. (1997). *The Complete Works of Marcel Duchamp*. Nova York: Delano Greenidge.
- Shehab, B. (2010). *A Thousand Times No: A Visual History of the Lam-Alif*. Amsterdam: Khatt Books.
- Spector, N. (2011). *Maurizio Cattelan: All*. Nova York: Guggenheim Museum Publications.
- Zabala, S. (2017). *Why Only Art Can Save Us: Aesthetics and the Absence of Emergency*. Nova York: Columbia University Press.
- Žižek, S. (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.

NOTA BIOGRÀFICA

Luís Martín-Estudillo és catedràtic en el Departament d'Estudis Hispànics de la Universitat de Iowa i investigador afiliat en les universitats de Minnesota i Gröningen. S'especialitza en cultura espanyola, estudis europeus i estudis visuals. És editor executiu de *Hispanic Issues* i de *Hispanic Issues Online*. Ha rebut el Collegiate Teaching Award de la Universitat de Iowa, el Dean's Scholar Award, així com dues beques del National Endowment for the Humanities. Els seus últims llibres són *The Rise of Euroscepticism: Europe and Its Critics in Spanish Culture* (Vanderbilt University Press, 2018) i *Despertarse de Europa. Arte, literatura y euroescepticismo* (Ediciones Cátedra, 2019).



El paradís perdut: el populisme explicat com a resposta a la naturalesa fragmentària del temps, l'espai i la rapidesa de l'avanç tecnològic*

Dora Vrhoci

UNIVERSITY OF GRONINGEN

d.vrhoci@student.rug.nl

Rebut: 07/02/2019

Acceptat: 21/09/2019

RESUM

Les societats i les tecnologies contemporànies estan evolucionant a un ritme cada vegada més ràpid. Els avanços en el camp de la realitat augmentada (RA) i en la informàtica en general han conduït a jocs que ens permeten submergir-nos en mons plens de zombis, robots o *pokémons*. La globalització està fent que el món estiga cada vegada més interconnectat. Al mateix temps, el desenvolupament de diverses plataformes de xarxes socials està canviant la forma en què les persones s'impliquen diàriament en la política i la cultura. Es pot dir que el temps i l'espai mai han sigut més líquids, fragmentaris i comprimits.

Davant d'aquest conjunt d'evolucions, les idees postmodernes sobre la fragmentació del temps i l'espai, la ruptura de les narratives d'identitat personal i nacional, així com el concepte d'*utopia*, poden proporcionar eines teòriques sobre la reacció de diversos agents davant del ritme ràpid del canvi tecnològic (com la tecnologia de la informació i les comunicacions (TIC) i la digitalització), i les posteriors alteracions en la percepció humana del temps i l'espai.

Aquest document reconstrueix els principis clau del pensament postmodern sobre els fenòmens culturals i mostra com l'experiència canviant del temps i l'espai (induïda per la globalització i els avanços tecnològics) influeix en els èxits recents dels partits populistes a Europa i altres llocs. A més, el document situa la narrativa dels populistes i el dol nostàlgic per un passat ideal en un *continuum* més llarg de pensament utòpic i distòpic. Això s'interpreta com un intent de construir una visió d'un espai homeostàtic que, una vegada conceptualitzat com a eina retòrica, serveix per a crear llaços entre «persones (bones)».

Paraules clau: política europea, desenvolupament tecnològic, populisme, utopia, postmodernisme.

ABSTRACT. *Paradise Lost: Explaining Populism as a Response to the Fragmentary Nature of Time, Space, and the Rapid Pace of Technological Advancement*

Contemporary societies and technologies are evolving at an ever-swifter pace. Advances in the field of Augmented Reality (AR) and in Computer Science at large have led to games that let us immerse ourselves in worlds stuffed with zombies, robots, or *pokemon* critters. Globalization is making the world ever more interconnected, and the development of diverse social media platforms is changing the way people engage with politics and culture in their daily lives. Time and space have arguably never been more liquid, fragmentary, and compressed.

Against this host of developments, Postmodern ideas on the fragmentation of time and space, the rupture in personal and national identity narratives, as well as the concept of "utopia," can provide theoretical tools, shedding light on how various agents react to the rapid pace of technological change (such as Information and Communications Technology (ICT) and digitalization), and subsequent alterations in Man's perception of time and space.

* Article traduït de l'anglès. El text original està publicat a *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

This paper reconstructs the key tenets of Postmodern thinking on cultural phenomena, showing how the changing experience of time and space (induced by globalization, and technological advances) bear on the recent successes of populist parties in Europe and beyond. Furthermore, the paper places populists' narrative of and nostalgic mourning for an ideal past in a longer continuum of utopian and dystopian thinking. This is then interpreted as an attempt to build a vision of a homeostatic space that, once conceptualized as a rhetorical tool, serves to forge bonds among '(good) people'.

Keywords: european politics, technological development, populism, utopia, postmodernism.

SUMARI

Introducció

La desintegració del temps i l'espai i una «cerca de la seguretat» en el despertar d'allò efímer

- La noció de metanarratives en el context de la política nacional de la identitat
- La metanarrativa d'un passat comú com a configuració espaciotemporal impregnada de significat i valor
- Compressió espaciotemporal, el desmantellament de les configuracions espaciotemporals i la pèrdua de continuïtat
- La «cerca de seguretat» en el món actual

Reviure utopies perdudes

- El passat nacional com a metanarrativa utòpica
- L'atractiu nostàlgic de passats compartits
- El poder retòric de la utopia

Conclusions

Autor per a correspondència / Corresponding author: Dora Vrhoci. Faculty of Arts. European Literature and Culture - Research Centre Arts in Society (University of Groningen). Oude Kijk in 't Jatstraat 26. 9712 EK Groningen (The Netherlands).

Citació suggerida / Suggested citation: Vrhoci, D. (2019) El paradís perdut: el populisme explicat com a resposta a la naturalesa fragmentària del temps, l'espai i la rapidesa de l'avanç tecnològic. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(2), 55-70. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.5>

INTRODUCCIÓ

Les societats i les tecnologies contemporànies estan evolucionant a un ritme cada vegada més ràpid. Els avanços en el camp de la realitat augmentada (RA) i en la informàtica en general han permès desenvolupar jocs on podem submergir-nos en mons plens de zombis, robots o *pokémons*. La globalització està fent que el món estiga cada vegada més interconnectat. Al mateix temps, el desenvolupament de diverses plataformes de xarxes socials està canviant la forma en què les persones s'impliquen quotidianament en la política i la cultura.

Al llarg de la història, el ritme accelerat de l'evolució tecnològica i la creixent integració global han afectat les societats humanes de diverses maneres. Per donar alguns exemples, el procés de modernització¹ pot conduir a un canvi, dels valors tradicionals als valors

1 En la seua comprensió de la *modernització*, l'article utilitza la següent definició d'Inglehart i Welzel (2009: 34): «La modernització és una síndrome de canvis socials vinculats a la industrialització. Una vegada que es posa en marxa, tendeix a penetrar tots els aspectes de la vida, de manera que genera ocupació especialitzada, urbanització, nivells creixents per a l'educació, esperança de vida així com creixement econòmic».

seculars i racionals, que facilita l'establiment de cultures polítiques democràtiques (Inglehart i Welzel, 2009). De la mateixa manera, la globalització² i els avanços en les TIC (com ara telèfons intel·ligents, ordinadors portàtils, ordinadors de taula) poden influir en com experimentem el temps i l'espai. Així, el fet que dues persones puguen fer un vídeo xat en temps real, tot i que una visca, per exemple, a San Francisco (EUA) i l'altra a Maastricht (Holanda), redueix la distància entre les dues parts. Els canvis en la nostra percepció del temps i l'espai poden aparèixer més tard en diferents àmbits de la vida política i cultural.³

En la seua filosofia del postmodernisme, David Harvey (1990: 240) encunya el terme *compressió espaciotemporal* per a descriure l'efecte dels processos que «revolucionen tant les qualitats objectives de l'espai i el temps que ens veiem obligats a alterar (de vegades de manera radical) la manera en què ens representem el món a nosaltres mateixos». Podem pensar en la globalització, en els avanços de les TIC i la recent transformació digital⁴ com a processos que «revolucionen les qualitats objectives de l'espai i el temps», atés que poden fer que els experimentem de forma fugaç i fragmentària.⁵

Podria ser més fàcil visualitzar aquests canvis en la nostra percepció del temps i l'espai (provocats per la

globalització i les transformacions tecnològiques com la digitalització) si recorrem a la descripció que George Ritzer (2011) fa d'*èpoques sòlides* i *èpoques líquides*.

(I) Les *èpoques sòlides* són anteriors a la globalització actual. Es caracteritzen per una *solidesa* de persones, coses, informació i llocs (Ritzer, 2011). La solidesa descriu mons en què «les barreres existeixen i són erigides per a evitar la lliure circulació de qualsevol tipus de coses» (Ritzer, 2011: 5). En altres paraules, els mons sòlids estan fixos en un únic lloc geogràfic, mentre que el moviment del temps en aquests mons és lent, igual que la mobilitat general de les persones, les coses i la informació. L'estat nació és un bon exemple d'una entitat política que construeix barreres que restringeixen la mobilitat i, com a resultat, roman congelat en el temps i en l'espai. Ritzer observa que els estats nació exsuden un sentit de fixesa comuna per a èpoques preglobalització sòlides perquè dificulten el flux fàcil de la informació, les persones, els llocs i les coses.

(II) Les *èpoques líquides* estan formades per la globalització i faciliten la mobilitat de les persones, les coses, la informació i els llocs (Ritzer, 2011). Els fenòmens líquids, fins i tot les èpoques líquides, són ràpids i difícils de controlar. Ritzer (2011: 6) ho exemplifica assenyalant la naturalesa sense fronteres de la interacció en les xarxes socials, com Facebook i Twitter. Les idees clau darrere de la noció dels fenòmens líquids de Ritzer també estan resumides en allò que Vincent Kaufmann (2002: 12) anomena la «fluidificació de la societat». Amb això es refereix al «creixement de la mobilitat» i la velocitat cada vegada major del «moviment de béns, informació i idees». Les idees de Ritzer i Kaufmann deriven essencialment de la noció de *modernitat líquida* presentada per Zygmunt Bauman en la seua obra seminal *Liquid Modernity* (2000). Bauman utilitza el terme *modernitat líquida* per a descriure una era caracteritzada per la intensa desintegració del temps i l'espai, on ambdós es tornen molt esquius. És una era en la qual «els més evasius, els que es poden moure lliurement» són els que manen (Bauman, 2000: 120).

2 El document entén la globalització de la manera següent: «Un procés transplanetari que implica augmentar la liquiditat i el creixement dels fluxos multidireccionals, així com les estructures que troben i produeixen» (Ritzer, 2011: 2).

3 Aquest document assumeix que la globalització i els desenvolupaments tecnològics posteriors, com els produïts en el camp de les TIC, indueixen canvis en diversos camps de l'activitat humana. Cal assenyalar, no obstant això, que també hi ha autors que són més «cautelosos» sobre l'impacte d'aquests desenvolupaments en la nostra percepció del temps i l'espai. Podeu veure Kaufmann (2002), especialment el Capítol 1, per a un resum perspicaç d'algunes veus crítiques sobre la globalització i la influència de les TIC en la nostra percepció del temps i l'espai.

4 Amb *transformació digital*, el document es refereix principalment a l'increment de l'ús de tecnologies digitals, incloent-hi les xarxes socials, els jocs en línia i els telèfons mòbils, en diverses àrees de l'activitat humana.

5 Els parells binaris següents poden ajudar a la comprensió dels termes *efímer* i *fragmentari* usats en l'article: *efímer-permanent*, *efímer-incessant*, *fragmentari-sencer* i *fragmentari-ininterromput*.

Tenint en compte aquesta distinció entre èpoques sòlides i líquides, les entitats socials i polítiques poden respondre de diferents maneres als processos que «revo- lucionen les qualitats objectives de l'espai i el temps» (per exemple, la transició d'èpoques sòlides a líquides; la globalització i els desenvolupaments tecnològics). També poden ajustar-se a aquests processos i canvis, o poden rebutjar-los.

Per tal de posar-ho en perspectiva, segons Ritzer, tot i que el món contemporani és cada vegada més fluid, sovint succeeix que les demandes de «noves formes de solidesa són el resultat d'una major fluïdesa». Aquestes «demandes de solidesa» es produeixen quan l'autoritat simbòlica de les narratives d'identitat nacional personal i col·lectiva (freqüentment lligada a l'entitat espaciotem- poral d'un estat nació sòlid) comença a disminuir. En la interpretació de Harvey, la fragmentació del temps i l'espai (que es tornen transitoris i difusos) pot interrompre la continuïtat de les narratives d'identitat personal i grupal. Aquesta interrupció, al seu torn, pot desencadenar sentiments nacionalistes i autoritaris (és a dir, demandes de noves formes de solidesa).

A més de la pèrdua de l'estabilitat i la continuïtat en les narratives d'identitat personal i grupal, una altra raó per a les noves demandes de solidesa és la major complexitat de la vida en el món modern i globalitzat de hui. Aquesta complexitat, segons Christopher Bollas (2018), divideix la comunitat global en «individus de riquesa, poder i influència que dirigeixen imperis deriva- ts de l'ús creixent de la tecnologia punta» (aquells que es troben còmodes amb la globalització), i les persones per a les quals «la complexitat de la vida globalitzada moderna ha anat més enllà de la seua comprensió» i que no han sigut capaços d'identificar-se amb l'univers d'alta tecnologia de la modernitat. Bollas identifica aquesta divisió com un desencadenant de sentiments autoritaris i nacionalistes.

Hui, l'espai polític mundial ha vist un renaixement dels sentiments nacionalistes i autoritaris en forma de populisme. Els partits polítics i dirigents populistes s'han fet sentir i han gaudit d'un èxit electoral creixent. Per a il·lustrar-ho, a Europa de l'Est, els partits populistes de

dreta radical com Fidesz (Aliança Cívica Hongaresa) i el polonés Prawo i Sprawiedliwość (Llei i Justícia, PiS) han guanyat o han consolidat les seues posicions en el govern (Rensmann, 2017). La crisi financera de 2008 ha ajudat a l'èxit dels partits populistes d'esquerra i antiausteritat a Grècia (Syriza, Coalició de l'Esquerra Radical) i a Espanya (Podemos) (Mudde, 2016: 25). L'escena política de l'Europa Occidental ha vist partits populistes de dreta, com el Front National de França (Front Nacional, FN), el Partij Voor de Vrijheid hol- landés (Partit per la Llibertat, PVV) i l'Alternative für Deutschland (Alternativa per a Alemanya, AfD) desafiar els «competidors polítics convencionals» i el «marc mateix de les democràcies liberals constitucionals existents» (Rensmann, 2017: 1). Els estudis sobre populisme també aborden l'elecció de Donald Trump com a 45è president dels Estats Units i el referèndum del Brexit com a expressions del populisme (Bollas 2018; Mudde i Kaltwasser, 2018).

A més dels seus sentiments nacionalistes i autoritaris, com es veu per exemple en la promesa del Front Na- tional de «tornar a França la glòria monocultural del seu passat» en resposta a la immigració massiva i a la creixent desocupació (Mudde, 2016: 26), els partits populistes i els polítics sovint es caracteritzen per una postura antimodernitat, antipluralisme i anticosmo- polita. Al mateix temps apel·len regularment als «vells temps» quasi utòpics d'un passat preglobalitzat (per exemple, les promeses interminables de Trump de «tornar a fer gran Amèrica»), que es perden a causa de la naturalesa transitòria dels temps moderns i de l'espai, i per la disminució de l'autoritat simbòlica dels espais geogràfics locals i l'entitat política de l'estat nació. En la seua retòrica, els partits populistes ben sovint posen en pràctica narratives basades en una idea general d'identitat nacional comuna que connecta una massa homogènia de «bona gent».

Aquest article aprofundeix en els vincles entre la glo- balització, les TIC i la tecnologia digital, l'impacte de les tecnologies en la percepció del temps i l'espai, i el populisme. Es basa en les idees de Ritzer, Kaufmann i Bauman sobre èpoques líquides i sòlides per a enten- dre per què els partits populistes han tingut tant èxit

polític recentment. Els components d'aquesta anàlisi hi inclouen (1) l'abast de la reacció autoritària nacionalista; (2) l'experiència canviant del temps i l'espai; (3) la globalització com a desencadenant de tals canvis, i (4) l'avanç de les TIC i les tecnologies digitals. L'article també analitza l'ús retòric dels populistes de la noció d'un «passat gloriós», «utòpic», «perdut» i d'un estat nació «sòlid» per a impulsar el seu èxit electoral.

Les parts de l'argument central de l'article s'enumeren a continuació per a més claredat i són:

- (I) que la gran velocitat dels recents avanços tecnològics canvia la forma com experimentem el temps i l'espai, ja que els fan cada vegada més líquids, fugaços i fragmentaris —aquesta noció s'usa com a eix principal del marc teòric de l'article—;
- (II) que la fragmentació espai-temps esgarra el teixit de les narratives d'identitat nacional, fet que, al seu torn, condueix a la pèrdua de la fe en la noció d'una identitat nacional única, coherent i sòlida, de manera que els partits populistes responen intentant ressuscitar la idea d'un passat compartit;
- (III) que el «passat compartit» consagra una configuració espaciotemporal⁶ donada, és de naturalesa utòpica i permet que els populistes l'utilitzin com a eina retòrica per a aconseguir suport, i, per tant, (IIIa) aconseguen atraure el vot evocant la nostàlgia, i (IIIb) empren una lògica binària utòpica-distòpica que considera el passat com a utòpic i el present com a distòpic, creant així dos parells binaris: utopia-distopia, passat-present;
- (IV) que la funció retòrica de la configuració espaciotemporal utòpica abans mencionada alimenta l'èxit dels partits populistes.

⁶ Entenem per *configuració(ns) d'espai-temps* el següent: (I) *configuració* denota «una disposició de parts o elements en una forma, figura o combinació particular» (Oxford English Dictionary [OED], n.d.); (II) *configuració d'espai-temps* descriu una disposició d'elements temporals i espacials específics en una configuració particular.

La literatura de les ciències polítiques i socials sobre la dinàmica dels partits populistes ha prestat poca atenció a les teories en els camps d'estudis culturals i en les humanitats. En canvi, el treball acadèmic sobre el populisme s'ha limitat a identificar actors clau, polítiques de partits, a mapejar l'èxit electoral dels partits populistes, a caracteritzar l'electorat i a articular les característiques principals de la ideologia d'aquests partits. No obstant això, hi ha hagut poca investigació sobre els corrents culturals que alimenten l'èxit dels partits populistes. Una excepció recent és l'intent de Lars Rensmann (2017: 124) d'advocar per un «gir cultural» en els estudis de la política populista contemporània, en què utilitza una lent teòrica interdisciplinària basada en la sociologia, la política, la psicologia política i els estudis de mitjans per a analitzar el context cultural contemporani, i facilitar així l'èxit electoral dels partits populistes.

Aquest article es basa en els coneixements dels estudis culturals i les ciències polítiques per a construir un marc teòric interdisciplinari que explique l'èxit electoral recent dels partits populistes a Europa i en altres llocs. Aquest marc es basa en un recull de literatura secundària que cobreix el postmodernisme, els *game studies*, la realitat augmentada i la capacitat de les tecnologies digitals per a alterar les nostres percepcions del temps i l'espai; estudis utòpics; els aspectes funcionals del concepte d'utopia en el camp de la retòrica i idees de la psicologia de la nostàlgia. Les seccions següents detallen la rellevància d'aquests camps per al marc teòric de l'article. A diferència dels estudis recents sobre populisme, el document pren l'experiència canviant del temps i l'espai (des d'una perspectiva postmoderna sobre els fenòmens culturals) com una variable clau per a explicar l'èxit dels partits populistes.

S'ha adoptat una perspectiva postmoderna (amb l'experiència de l'espai-temps com a variable clau) per a donar un enfocament diferent en l'anàlisi de com els partits populistes construeixen i reviu narratives d'identitat. Pensem que la retòrica que exploten aquestes narratives explica en gran manera les recents victòries electorals dels partits populistes. Hi ha una gran quantitat de literatura sobre els rols exercits per la construcció nacionalista de la identitat en la política

populista. Però poques vegades prenen en consideració (1) les percepcions canviant de l'espai-temps o (2) la compressió de l'espai-temps. No obstant això, tal com argumentarem més endavant, ambdós constitueixen una variable fonamental per explicar la formació de les identitats col·lectives i l'ús retòric d'un passat utòpic imaginat i construït sobre elles. L'article acaba agrupant tots aquests aspectes per a ressaltar els vincles entre la globalització, els canvis tecnològics i el populisme.

L'article s'estructura de la manera següent. El primer apartat comença explorant algunes idees clau de la filosofia del postmodernisme, com la compressió espaciotemporal i les metanarratives. Després combina aquests conceptes amb les idees sobre les diferents narratives d'identitat nacional que sorgeixen de les transformacions tecnològiques i la globalització. L'apartat acaba analitzant com els populistes apelen a un passat sòlid compartit. La segona part se centra en la utopia i la seua funció retòrica. El marc teòric general s'aplica en aquesta conjuntura utilitzant més exemples de la política populista. Cada apartat comença amb una descripció detallada de la seua estructura per tal de donar una visió general dels subapartats corresponents. Les conclusions reflecteixen qüestions teòriques i/o metodològiques i les limitacions de l'article.

LA DESINTEGRACIÓ DEL TEMPS I L'ESPAI I UNA «CERCA DE LA SEGURETAT» EN EL DESPERTAR D'ALLÒ EFÍMER

Hi ha dues idees de la filosofia del postmodernisme que resulten fonamentals per a l'anàlisi del populisme en aquest article. La primera es refereix a la tensió entre la singularitat i la pluralitat de la veritat i el significat tal com es reflecteix en la noció de metanarratives de Jean-François Lyotard i s'articula en la seua obra principal, *The Postmodern Condition* (1979). El segon se centra en la noció de la compressió espaciotemporal desenvolupada per David Harvey en el seu llibre *The Condition of Postmodernity* (1990).

Aquesta última secció comença amb una discussió de metanarratives i se centra, en particular, en la seua aplicació en el temps i en l'espai. Després, la discussió

pren una direcció lleugerament diferent i reconstrueix els principis de la compressió espaciotemporal aplicats al pensament sobre la globalització i les recents transformacions tecnològiques. L'apartat acaba amb un debat sobre com aquestes idees influeixen en el recent sorgiment dels sentiments negatius (per exemple, antimodernitat, antipluralisme i anticospolítisme) i l'apel·lació a un passat comú («els bons vells temps») tan comunament invocat pels partits populistes.

La noció de metanarratives en el context de la política nacional de la identitat

La tensió entre singularitat i pluralitat és un fil conductor del pensament postmodern sobre la cultura i sorgeix de diferents formes de veure la veritat i el significat. Mentre que «un enfocament singular» de la veritat i el significat adopta una postura unidimensional, que insisteix en la seua universalitat, «l'enfocament pluralista», que caracteritza el postmodernisme, remarca la seua naturalesa subjectiva i multidimensional i, per tant, adopta una postura relativista.

L'antagonisme entre aquests dos enfocaments del significat i la veritat es reflecteix en la noció de les metanarratives⁷ de Lyotard. Les metanarratives, o grans narratives, estan vinculades a l'«enfocament singular» del significat i la veritat. Aquestes narratives poden veure's com «històries sobre el món que s'esforcen per resumir-ho tot en un sol relat» (Lyotard, 2004: 355). En altres paraules, les metanarratives busquen encaixar el tot en un sol marc narratiu. Així, tots els fragments d'informació trobats queden confinats en uns esquemes narratius d'estretor de mires, que deixen poc espai per a les interpretacions alternatives.

Aquesta forma de processar i organitzar la informació, com es reflecteix en la noció de metanarratives, posseeix matisos de «totalització» a la vista de la majoria dels pensadors postmoderns. En *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991), Fredric Jameson

⁷ Seguint *The Postmodern Condition* de Lyotard, aquest document utilitza els termes *metanarratives* i *grans narratives* indistintament.

il·lustra aquest punt de vista i emfatitza la naturalesa «totalitzadora» de les metanarratives, en escriure que «esborren la diferència» i finalment creen una «homogeneïtat massiva».

Per donar un exemple en línia amb el raonament postmodern, les grans narratives filosòfiques, com el marxisme, tenen una «dinàmica totalitzadora» que fa que la identitat de l'individu siga cada vegada més trivial enfront de l'«autoritat» dels seus esquemes (Jameson, 1991). Aquesta «dinàmica totalitzadora» es manifesta quan l'individu s'incorpora a un marc narratiu que el processa d'acord amb les seues pròpies regles. En el cas del marxisme, això es tradueix en la selecció i classificació dels individus en funció de la seua condició econòmica i la seua classe, que, al seu torn, permet la construcció de dos camps antagònics: el «proletariat» i la «burguesia».

Una dinàmica semblant està present en les metanarratives d'identitats culturals, o narratives d'un passat col·lectiu, associades a ideologies nacionalistes basades en el reconeixement d'un poble (*volk*) homogeni vinculat a un temps i un lloc particulars i que perdura fins al present. Les narratives d'un passat col·lectiu («imaginariis nacionals») posseeixen un sentit de continuïtat i es converteixen en «transnacionals» i «tranhistòriques» (Anderson, 1991: 50). Tals narratives d'identitat nacional són un component ideacional comú dels partits populistes. Per exemple, l'AfD alemanya afirma actuar en nom del ciutadà alemany normal i corrent i lluitar per la sobirania de l'estat nació alemany (Caiani i Kröll, 2017). De la mateixa manera, el partit polític d'extrema dreta italià Forza Nuova (Força Nova, FN) es presenta com a defensor del poble italià amb una «concepció nacionalista de poble» quan el descriu com «la totalitat dels subjectes que viuen en la pàtria [italiana]» (Caiani i Kröll, 2017: 347).

En resum, la idea central d'aquest apartat és que els pensadors postmoderns es rebel·len contra la naturalesa totalitzadora de les metanarratives. Sota una «perspectiva postmoderna», per exemple, una persona nascuda a Itàlia no sols s'identifica necessàriament com a italià, sinó que pot tenir múltiples identitats. De la mateixa

manera, la superfície terrestre d'Itàlia es pot identificar com a Itàlia i com a Europa. En permetre la coexistència de múltiples significats, els postmoderns essencialment desestabilitzen els significats fixos o singulars.

La metanarrativa d'un passat comú com a configuració espaciotemporal impregnada de significat i valor

La tensió entre singularitat i pluralitat, així com la desestabilització postmoderna d'un significat fix, ajuda a explicar les transformacions en la nostra percepció del temps i l'espai. Aquests canvis de percepció provenen de la globalització i els avanços gegants realitzats per la tecnologia. Aquests, al seu torn, revelen com funciona la dinàmica en les esferes culturals i polítiques.

Les percepcions postmodernes sobre metanarratives, així com la tensió subjacent entre singularitat i pluralitat, es poden aplicar a les percepcions del temps i l'espai. Conceptualitzem aquests fenòmens i les formes que prenen com a *construccions* modelades per contextos polítics, socials i culturals específics (Dickens i Fontana, 2002). Atés que són construccions culturals, les diferents configuracions d'espai-temps estan impregnades de significats i valors modelats pels contextos. Al mateix temps, aquestes configuracions espaciotemporals donen forma a les narratives d'identitat que es troben en els seus contextos socials, polítics i culturals.

Per posar-ho en perspectiva, com a construccions culturals, diferents configuracions d'espai-temps poden adquirir diferents significats i valors per a distints grups d'individus. Segons Pierre Bourdieu, els significats i valors de diferents grups socials (per exemple, classes socials i subcultures) i diferents individus es projecten interminablement en configuracions espaciotemporals específiques (Harvey, 1990). Aquest procés d'assignació de valor/significat i l'acte posterior de reconèixer aquests significats i valors per a un grup donat, li permet aconseguir la «integració social i lògica» (Harvey, 1990: 215).

La pràctica col·lectiva d'atribuir valors i significats a diferents configuracions espaciotemporals pot conduir a la construcció de mites. Aquests mites, com el de l'Àustria mil·lenària (Wodak, 2009: 194), poden equi-

parar-se amb la noció postmoderna de metanarratives. Ací, els elements temporals i espacials es tornen fixos, com si estigueren dins d'una configuració donada, i en el procés adquireixen un significat i/o valor que els uneix en un tot compacte.

Al mateix temps, els mites derivats d'una configuració espaciotemporal donada, i els valors i significats que impregnen la seua matriu simbòlica, fomenten «la identitat d'un lloc: la seua estructura social, el seu caràcter polític» i la seua «cultura local» (Massey, 1994: 120). La configuració espaciotemporal de Sant Petersburg a Rússia en els temps de Pere el Gran mostra com els mites vinculats a una configuració espaciotemporal donada influeixen en la identitat del lloc. Després de la seua fundació en 1703, la ciutat es va associar amb diversos mites culturals que més tard van influir en la identitat de la cultura local. La fundació de la ciutat tenia connotacions apocalíptiques, perquè el seu paper com a nova capital va ser vist com una ruptura amb la tradició medieval russa. No obstant això, al mateix temps, va consagrar l'esperança que Rússia es convertira en part de l'Europa «moderna» (Wachtel i Vinitsky, 2009). Hui, Sant Petersburg encara es considera la capital europea de Rússia, i aquesta imatge de la ciutat és un motiu recurrent en les narratives sobre la posició de Rússia respecte a Europa.

Hi ha dos elements que tenen una «importància preeminent i connotacions positives» en la construcció d'un passat col·lectiu en l'Àustria moderna. Un d'ells és la monarquia dels Habsburg i l'altre és el Tractat d'Independència de 1955 (Wodak et al., 2009). Segons aquest estudi de Wodak (2009: 194), els polítics austríacs estan posant més èmfasi en les configuracions espaciotemporals d'un passat nacional, la qual cosa suggereix que el mite cultural i la idea d'«una Àustria mil·lenària» està fermament arrelada en la consciència nacional. Altres períodes de la història austríaca queden prou ignorats en els discursos que empen els polítics per augmentar la consciència nacional.

Els partits populistes d'extrema dreta utilitzen mites semblants de passats col·lectius per a invocar «imagnar *polítics* i tradicions diferents» i evocar «passats

nacionalistes diferents en forma de narratives *d'identitat*» per a tractar problemes diversos en la política contemporània, com la immigració o la desocupació (Wodak, 2013: 26).

Amb tot, el vincle entre un espai geogràfic donat i un segment de temps pot convertir-se en una metanarrativa o mite nacional que es repeteix sense parar i s'impregna de significats i valors específics de la cultura. Aquests mites també ajuden a construir identitats associades a un lloc en particular, així com el seu caràcter social i/o polític. Per tant, una configuració d'espai-temps sòlida, com l'Àustria mil·lenària, pot exercir un paper central en les narratives d'identitat nacional que després s'incorporen a la retòrica política dels partits populistes de hui.

Compressió espaciotemporal, el desmantellament de les configuracions espaciotemporals i la pèrdua de continuïtat

La fixació entre les configuracions espaciotemporals i el seu significat i valor (com es reflecteix en la noció de metanarratives i, més tard, en els mites de les identitats nacionals) s'ha desestabilitzat. Segons la teoria del postmodernisme de David Harvey, aquesta desestabilització prové de les TIC i les tecnologies digitals, que «revo-lucionen les qualitats objectives de l'espai i el temps» i donen com a resultat la compressió de l'espai-temps.

La globalització pot veure's com una narració o una història de «progressió temporal» i «expansió espacial» (Boym, 2001: 32), ja que redueix la distància entre els llocs. En conseqüència, les realitats «sòlides» es tornen cada vegada més «líquides» (Ritzer, 2011: 5) a mesura que la transferència d'informació, béns culturals i persones flueixen més lliurement a través de les fronteres. Les ràpides transformacions tecnològiques (l'ús creixent de xats en línia, les videoconferències, etc.) fan que la comunicació siga cada vegada més ràpida i eficient. Aquests avanços en la comunicació comprimeixen la nostra experiència de temps i espai i, quan ho fan, poden «desembolicar» la nostra afecció a les comunitats locals.

Els desenvolupaments recents en tecnologies digitals i informàtiques (com la introducció de la configuració

de realitat augmentada en jocs mòbils i plataformes semblants) mostren com els nous avanços tecnològics fragmenten la nostra experiència del temps i de l'espai, tal com s'entén en «termes postmoderns».

El joc mòbil de realitat augmentada *Pokémon Go*, desenvolupat per Niantic en 2016, permet als jugadors adquirir simultàniament una sensació de presència en diverses dimensions espaciotemporals: l'entorn immediat dels carrers de la ciutat i la simulació virtual d'aquests carrers en els seus telèfons intel·ligents. Aquesta configuració virtual està habitada per criatures anomenades *pokémon*. A través de la simulació virtual del nostre entorn immediat, *Pokémon Go* estén l'experiència espacial dels jugadors i reassigna «el nostre espai viscut en llocs de joc» (Hanson, 2018: 195). De manera semblant, el videojoc de novel·les visuals *Steins Gate*, desenvolupat per 5pb i Nitroplus, permet que els jugadors entren en multiversos on coexistixen diverses configuracions d'espai-temps. Els jugadors segueixen el protagonista Okabe Rintarō⁸ mentre viatja a través del temps i l'espai, i manipula esdeveniments en diferents configuracions espaciotemporals.

Segons Hanson (2018: 196), *Pokémon Go*, *Steins Gate* i altres jocs semblants canvien la nostra experiència del temps i l'espai. Això es deu al fet que el joc proporciona als jugadors formes de manipular el temps i l'espai, com són la capacitat per a interrompre, guardar, eliminar dades guardades i reproduir seqüències de joc específiques. Així, els jocs tenen «la capacitat d'alterar les experiències viscudes dels jugadors i de transformar els espais i el temps que habiten». Amb aquests exemples en ment, els canvis en la forma en què interactuem amb el món real a través de la tecnologia digital poden trencar-nos l'afecció al nostre entorn local immediat, ja que passem cada vegada més temps en espais virtuals i menys en el nostre món circumdant. La mateixa lògica es pot aplicar a les xarxes socials en línia, ja que podem passar més temps xatejant amb algú de l'altra punta del món i relacionar-nos menys amb la gent que ens envolta.

De la mateixa manera, l'intercanvi dinàmic de béns culturals fa que la nostra vida quotidiana siga cada vegada més transcultural —tan diversos com la mescla mundialment famosa del pastís de carabassa de Libby o la incorporació d'elements de la cultura i l'idioma russos en la sèrie de novel·les lleugeres japoneses *Durarara!* de Narita Ryōgo (2004-2014)—. Així, el nostre sentit de la distància espaciotemporal en tot el món disminueix. Com observa Doreen Massey (1994: 120), allò global i allò local s'entrellacen cada vegada més: «Allò global està en allò local en el procés mateix de la formació d'allò local». En resum, la nostra experiència de temps i espai s'està tornant cada vegada més «comprimida».

Harvey (1990: 284) assenyala que la compressió espaciotemporal pot tenir un «impacte desorientador i disruptiu» en la manera com experimentem aquestes dimensions. Segons la seua opinió, aquesta «desorientació» prové d'un sentit decreixent d'«espai absolut» i el predomini d'experimentar l'espai com a fenomen fragmentari, o com «espai relatiu». En altres paraules, l'«espai relatiu» comença a reemplaçar l'«espai absolut». Al seu torn, aquesta substitució desafia el «poder» o valor simbòlic, incrustat en categories espaciotemporals «sòlides» i les seues metanarratives associades, ja que crea un «efecte de desmantellament» en què els elements temporals i espacials d'una configuració es desvinculen (Harvey, 1990: 257). Per tant, el «desmantellament» de les configuracions espaciotemporals debilita el poder simbòlic i/o l'autoritat d'aquestes configuracions, que —no hem d'oblidar-ho— es construeixen a través de pràctiques col·lectives. Per tant, la compressió espai-temps fa que l'individu siga incapaç de vincular «les coses de manera que tinga sentit» i després perd «un sentit de continuïtat temporal» i està «condemnat a experimentar el món com una sèrie d'instantans no relacionats entre si» (Dickens i Fontana, 2002: 393-394). La compressió espai-temps acaba desestabilitzant una identitat fixa vinculada amb una configuració espaciotemporal específica.

Segons l'opinió de Massey, la compressió espai-temps amenaça les identitats personals en socavar l'estabilitat que els individus obtenen quan se centren en una sola categoria espaciotemporal. En conseqüència, la com-

8 Els noms japonesos estan escrits en l'orde correcte, amb el cognom davant del nom.

pressió espai-temps juntament amb la globalització i els avanços tecnològics poden portar els individus a construir dimensions espaciotemporals singulars que servisquen com a «font d'autenticitat i estabilitat» (cf. les demandes de Ritzer «de noves formes d'estabilitat») (Massey, 1994: 122). Aquest recurs es veu en les promeses dels populistes per a recuperar el passat i les tradicions perdudes. Per exemple, la italiana Forza Nuova va declarar que treballa per a «la regeneració de les tradicions de la gent» (Caiani i Kröll, 2017: 346).

En resum, la globalització i els avanços recents en tecnologia (com els videojocs RA) poden fragmentar la nostra experiència del temps i disminuir el nostre sentit de pertinença a una comunitat local. Aquests processos poden desestabilitzar les configuracions espaciotemporals «sòlides» (com ara l'estat nació), cosa que fa que les persones se senten desorientades, insegures i desproveïdes de les seues identitats a mesura que el món es «liqua» al seu voltant. Tals sentiments poden conduir a demandes per a la reconstrucció d'una configuració espaciotemporal estable i «sòlida», com l'estat nació.

La «cerca de seguretat» en el món actual

És dins d'aquesta dialèctica de l'efímer (induïda per la globalització i el subsegüent recurs a un passat comú com a font d'estabilitat) on s'arrelen els sentiments nacionalistes i una reafirmació creixent d'allò local. Aquesta dialèctica es troba en els partits populistes en tot l'espectre polític. En el seu inspirador estudi, *The Future of Nostalgia* (2008: 38), Svetlana Boym escriu que «el ràpid ritme d'industrialització i modernització va augmentar la intensitat de l'anhel de les persones pels ritmes més lents del passat, per la continuïtat, la cohesió social i la tradició».

En altres paraules, la naturalesa cada vegada més efímera del temps i l'espai augmenta la necessitat de «restablir» una configuració espaciotemporal estàtica limitada per fronteres precises, com les que ofereix una idea clarament definida de la nació.

Harvey (1990: 306) observa que el sorgiment del nacionalisme i la subsegüent revitalització del passat equivalen a una «cerca de la seguretat que el lloc sem-

pre ofereix dins dels canvis que implica l'acumulació flexible». L'actual fragmentació i multiplicació de l'espai-temps «virtual» enfront de l'espai-temps «real» fa que les persones busquen reafirmar les fronteres d'una nació. Aquesta és una reacció contra la desestabilització postmoderna de les categories espaciotemporals «tradicionals» i el sentit de continuïtat que proporcionen: «Per una banda, estan els grups dominants que evolucionen en un espai mòbil [l'elit cosmopolita], i, per l'altra, estan els exclosos que evolucionen en un espai fix [la gent], encadenats al localisme per les circumstàncies» (Kaufmann, 2002: 14). En aquest context, els sentiments antiglobalització, antipluralista i antimodernització expressats per diversos partits populistes provenen dels canvis induïts per la globalització i la compressió de l'espai-temps.

Per concloure, exposem les tres proposicions principals d'aquest apartat: (I) les configuracions espaciotemporals poden estar imbuïdes dels significats i valors de diversos grups d'individus i, en conseqüència, adquireixen el paper d'una metanarrativa perpètua que ajuda a construir la identitat del grup; (II) la naturalesa efímera de la postmodernitat pot desestabilitzar el sentit d'una identitat contínua associada a una configuració espaciotemporal específica, i (III) els sentiments nacionalistes, autoritaris i negatius, que caracteritzen la postura ideològica dels populistes, poden veure's com una reacció contra la naturalesa efímera de la postmodernitat que es manifesta en la interminable apel·lació dels populistes a un passat comú.

REVIURE UTOPIES PERDUDES

Tenint en compte els tres supòsits centrals de l'apartat anterior, aquest apartat desenvolupa l'argument que la tendència del populisme a reviure el passat (apel·lant a una metanarrativa d'una identitat cultural comuna) té connotacions utòpiques. Aquesta construcció d'un «passat utòpic» com a configuració espaciotemporal única i coherent (versus la postmodernitat efímera) és una eina poderosa per a mobilitzar les masses. Fomenta el suport als partits populistes provocant nostàlgia i utilitzant una lògica binària utòpica-distòpica.

Aquest apartat comença amb una breu discussió sobre el concepte d'*utopia* i se centra en la capacitat de les utopies per a provocar la reflexió sobre els mons possibles o alternatius. Dins del marc teòric d'aquest article, parlem sobre com la insatisfacció amb la naturalesa efímera de la postmodernitat mina les identitats coherents. La desorientació identificada per Harvey desencadena un atractiu nostàlgic populista envers el passat. L'apartat acaba amb una discussió sobre el poder retòric de tals construccions utòpiques.

El passat nacional com a metanarrativa utòpica

Segons Gregory Claeys (2011: 9), el concepte d'*utopia* en cada època és «alguna variació d'un passat ideal i d'un futur ideal», i la relació entre els dos i el present. El terme va ser inicialment encunyat per Thomas More, qui el va fer servir com a títol del seu llibre *Utopia* (1516), nom amb què batejava una illa desconeguda i aïllada en la història. Amb el pas del temps, el terme va arribar a tenir diversos significats. Segons Vieira, pot denotar «llocs imaginaris, paradisiacs» o una narrativa específica associada a la literatura utòpica. Etimològicament, la utopia és «un lloc que no és un lloc, constituït simultàniament per un moviment d'afirmació i negació» (Vieira, 2010: 4). Aquesta dinàmica contradictòria d'«afirmació i negació» es manifesta simultàniament en (I) l'afirmació de la idea d'un ideal utòpic i en (II) la negació de la seua existència física «real».

El concepte d'*utopia* sovint adquireix un to mític o imaginari. L'antic mite grec de l'Edat d'or és un exemple de configuració espaciotemporal utòpica construïda que serveix com a contenidor de tots aquells aspectes de la vida que els grecs consideraven ideals (Claeys, 2011). Al mateix temps, aquests mites poden veure's com metanarratives que ajuden a construir una identitat cultural contínua per a una comunitat determinada. Reflecteixen significats i valors que es projecten col·lectivament en altres configuracions espaciotemporals.

La noció d'*utopia* es basa essencialment en la consideració de «solucions alternatives a la realitat» (Vieira, 2010: 5). Conté la imatge d'«el bon lloc» (Vieira: 6) i

reflecteix «visions de millora» (Claeys, 2011: 12). En aquest context, la utopia també pot veure's com una «reacció a un present indesitjable i una aspiració a superar totes les dificultats per mitjà de la imaginació de possibles alternatives»⁹ (Vieira, 2010: 7). Aquestes alternatives també poden ser el resultat del record: el descontentament amb el present pot desencadenar una revitalització del passat, ja siga fictici o real. *El paradís perdut*, de John Milton (1667), un relat de la rebel·lió angelical, per exemple, pot veure's com una narrativa que apel·la a un lloc utòpic perdut. La narrativa conceptualitza el paradís com un regne ideal i utòpic, i lamenta nostàlgicament la seua pèrdua després de l'expulsió d'Adam i Eva de l'Edèn, un acte que va crear un present «distòpic» (Claeys, 2011).

El descontentament amb el present abans esmentat permet als populistes revitalitzar la construcció d'un passat ideal com a resposta a un present imperfecte. En l'apartat anterior ja s'ha discutit com la globalització i el progrés tecnològic estan fent que l'espai-temps siga efímer comprimint-lo, creant la desorientació en supplantar l'«espai absolut» amb l'«espai relatiu» (Harvey, 1990: 284). La compressió espaciotemporal «amenaça» les identitats individuals i col·lectives. Això s'esdevé perquè el fenomen pot fracturar una sensació d'estabilitat basada en una configuració espaciotemporal única i coherent que funciona com «una font d'autenticitat» (Massey, 1994: 123). És precisament aquesta fractura en la continuïtat de les identitats «fixes» tradicionals la que està portant els partits populistes a reviuire la noció d'una identitat homogènia basada en una metanarrativa comuna d'un passat utòpic.

L'atractiu nostàlgic de passats compartits

En el seu influent estudi sobre la nostàlgia, Boym (2001: 30) escriu el següent:

La nostàlgia moderna està de dol per la impossibilitat del retorn mític, per la pèrdua d'un

⁹ En aquest document s'utilitzarà principalment el terme *utopia* com a concepte que denota «llocs imaginaris i paradisiacs», així com la seua propensió a provocar la reflexió sobre «possibles alternatives». Les seues funcions literàries no es contemplen ací.

món encantat amb fronteres i valors clars; podria ser una expressió secular d'un anhel espiritual, nostàlgia d'un absolut, una llar que és tant física com espiritual, la unitat endèmica del temps i l'espai abans d'entrar en la història.

Aquesta descripció de la nostàlgia com «un dol per la impossibilitat del retorn mític, per la pèrdua d'un món encantat amb fronteres i valors clars» i per «la unitat endèmica del temps i de l'espai», és paral·lela a les idees postmodernes d'una pèrdua de la continuïtat de metanarratives d'un passat nacional, així com la desintegració de la unitat del temps i l'espai.

Clay Routledge (2015: 34) també analitza aquest aspecte de la nostàlgia, el dol per la pèrdua de «fronteres i valors clars». En aquest sentit, escriu que la «autodiscontinuitat», o «sensació d'interrupció o desarticulació entre el passat i el present», desencadena sentiments nostàlgics, la qual cosa facilita l'apel·lació dels populistes «als bons vells temps». La nostàlgia ocorre essencialment quan els individus o grups intenten «recuperar un sentit d'identitat i continuïtat a través del reconeixement i la redefinició d'un passat compartit» (Milligan, 2003: 381). Els sentiments nostàlgics inspirats en la revitalització del passat contribueixen als «esforços de les persones per a satisfer les necessitats de pertinença» que es veuen perturbats per la liquiditat i el caràcter efímer de la globalització (Routledge, 2015: 51). Aquests sentiments nostàlgics, que es fan ressò de la idea del dol per un «paradís perdut», es discuteixen en una sèrie d'estudis recents sobre populisme.

En la seua anàlisi del nacionalisme, el populisme i els factors sociològics que van portar al Brexit, Craig Calhoun (2017: 57) escriu que el vot del Brexit no va ser només un vot contra la UE, sinó també un vot «pels bons vells temps», motivat pel descontentament amb el present multicultural i globalitzat de Gran Bretanya. Calhoun descriu el vot del Brexit com una expressió del nacionalisme anglès que anhela «que Gran Bretanya torne a ser gran» i una renovació de la seua identitat de dècades d'antiguitat. Essencialment, el vot del Brexit va canalitzar «la frustració, la ira, el ressentiment i l'insult, així com l'esperança que es puga

salvar una forma de vida que s'esvaeix i celebrar una identitat nacional orgullosa» (Calhoun, 2017: 58).

Un exemple comparable prové de Polònia. Szymon Wróbel (2011: 445) observa que el populisme polonès es caracteritza per la «decepció» arran de les recents transformacions sociopolítiques, com «la democratització, l'uropeïtzació i la globalització». En el seu estudi sobre el populisme a l'Europa de l'Est, Juraj Buzalka (2008: 757-763) identifica la «politització del passat rural» com un tret comú del populisme polonès i encunya el terme *populisme post-camperol* per a descriure «un tipus de cultura política populista moderna, basada en una estructura social no urbana i una ruralitat imaginada». A més, la retòrica dels populistes polonesos es basa en gran mesura en el passat i mobilitza el suport en apel·lar «a la continuïtat dels temps morals del passat, la salvaguarda d'una tradició essencialment cristiana» (Buzalka, 2008: 757).

L'afirmació de Forza Nuova que el partit polític treballa per a «la regeneració de la tradició popular» (Caiani i Kröll, 2017: 346), la promesa del Front National de tornar a França «la glòria monocultural del passat» en resposta a la immigració massiva i la creixent desocupació (Mudde, 2016: 26), així com l'aquiescència de Victor Orbán (Fidesz) i l'estímul de la nostàlgia per l'era de Miklós Horthy (Hann, 2015: 103), almirall hongarès i estadista que actuà com a regent del Regne d'Hongria entre les dues guerres mundials, també exemplifiquen com els populistes han estat revitalitzant el passat nacional i «plorant» la pèrdua dels «vells temps». Aquests sentiments nostàlgics, que es fan ressò de la idea del dol per un «paradís perdut», es discuteixen en una sèrie d'estudis recents sobre populisme.

De la mateixa manera, en un article recent sobre les condicions culturals de la política populista a Europa, Lars Rensmann (2017: 125) observa que la «noció implícitament antiuniversalista i antipluralista de "les bones persones" com a identitat homogènia també té automàticament un pes cultural» i «pressuposa la defensa d'una identitat cultural» contra el caràcter pluralista de les societats democràtiques liberals. Sota

la perspectiva teòrica del present treball, el pensament de Rensmann pot estendre's a la idea que la «defensa d'una identitat cultural» també prové del poder simbòlic minvant de les configuracions espaciotemporals autoritzades vinculades a aquestes identitats culturals i derivades de la creixent desafecció de les comunitats locals.

L'atracció dels populistes pel passat es pot veure a través de la lent de la nostàlgia. Sota aquesta perspectiva, la ruptura de les configuracions d'espai-temps i la pèrdua de continuïtat en les identitats nacionals condueixen a un dol nostàlgic pels «bons vells temps». Així mateix, la insatisfacció amb la globalització permet als populistes tractar el passat com una construcció utòpica i usar-lo per a mostrar que el present és molt imperfecte.

El poder retòric de la utopia

La dimensió utòpica de l'apel·lació dels populistes a un passat comú es fa evident una vegada que combinem la metàfora de «comunitats imaginades» (Anderson, 1983) o «estats imaginats» (Luisa del Giudice i Gerald Porter, 2001) amb idees dels estudis utòpics discutits en la secció anterior.

Les «comunitats imaginades» i els «estats imaginats» són el resultat de processos per mitjà dels quals la humanitat «es construeix i s'ubica en [...] mons, llocs i territoris de la ment» (Giudice i Porter, 2001: 1). Aquestes comunitats imaginàries, o estats, proporcionen «mons possibles, alternatius i paral·lels» (Giudice i Porter, 2001: 2) i, com a visualitzacions de mons alternatius o possibles, adquireixen un to utòpic, en paral·lel a la descripció de Vieira de la utopia com a idea basada en les «solucions alternatives a la realitat».

La creació d'estats o comunitats imaginàries també pot veure's com un procés de «fixació» d'una identitat cultural en un punt específic en el temps i l'espai; serveix com a visió d'un món alternatiu que entrellaça els membres de la comunitat que són considerats com a pertanyents a aquell món. La metanarrativa d'un passat comú que entrellaça «la bona gent» pot

veure's, doncs, com una configuració espaciotemporal que projecta una solució alternativa arran de la insatisfacció amb el present. Les crides nostàlgiques dels populistes a les metanarratives d'un «passat utòpic» funcionen com una eina retòrica per a mobilitzar les masses, cosa que ajuda a explicar els recents èxits electorals obtinguts pels partits populistes.

La teoria retòrica suggereix que la construcció d'un «món imaginat» o un món «millor existent en les mentes tant de l'orador com de l'audiència» és un fort mitjà de persuasió (Portolano, 2012: 114). Al llarg de la història, els oradors han utilitzat el concepte d'utopia, basat en característiques «extretes del caràcter col·lectiu del públic», per a crear un vincle empàtic entre ells i els seus oients (Portolano, 2012: 114). L'orador, en conseqüència, pot fer servir aquest enllaç per a mobilitzar l'audiència. L'atractiu utòpic del passat, en particular, en recórrer a la nostàlgia, és una eina eficaç que provoca fortes reaccions emocionals (Routledge, 2015). En aquest sentit, l'acte de «reestructuració», «mostrar noves connexions» pot funcionar com un fort reclam d'identitat i pot inspirar entusiasme en el públic (Van Stokkom, 2012).

El mode dual de raonament de les utopies ajuda a mobilitzar i interconnectar els membres d'una comunitat percebuda. Segons Claeys (2011: 32), el discurs utòpic sempre s'ha caracteritzat per un cert dualisme de pensament, atès que una utopia sempre va acompanyada d'una distopia.

Aquest enfocament dualista que tipifica la tradició utòpica esdevé important una vegada que la col·loquem dins del marc més ampli del pensament populista. Així com el discurs utòpic té un to dualista, també el té la postura ideològica dels partits populistes en la seua construcció d'un grup dins i fora del grup percebut. Específicament, un component central de la ideologia populista és la tendència a dividir les persones en dos «camps homogenis i antagònics: el poble pur contra l'elit corrupta» (Mudde i Kaltwasser, 2017: 6). Ací, «la gent pura» (vinculada per una metanarrativa comuna d'un passat millor) coincideix amb el «costat utòpic» del parell binari, mentre que l'elit corrupta (sovint

caracteritzada com «els guanyadors de la globalització»¹⁰ (Rensmann i Miller, 2015: 15) representa el «costat distòpic».

Donald Trump, per exemple, tendeix a usar termes que preparen l'escenari per a una conceptualització binària de «la gent bona» i «l'elit corrupta». Segons Fuchs (2018: 185), els exemples típics són «estúpid», «desastre», «terrible», «errors», «no és bo», «pèssim», «roïn», «defectuós», «fallit», «ineficaç», «perdedor», «horrible», «debilitat», «no prou fort», «massa emoció», «fracassat», «disruptiu», que crea «un binari clar entre guanyadors durs, reeixits i treballadors, i perdedors dèbils, fracassats i fluixos». Un dualisme semblant en el pensament (aquesta vegada, amb el binari de «antielitisme» o «dicotomia antipluralista») és una part integral de la ideologia populista en una escala més àmplia (Rensmann, 2017: 125).

En poques paraules, l'apel·lació dels populistes a un passat comú, «els bons vells temps», vist a través del prisma dels estudis utòpics, pot interpretar-se com el resultat de la insatisfacció amb el present. Específicament, la revitalització d'una configuració espaciotemporal única i coherent del passat brinda a les persones una sensació de continuïtat enfront de la naturalesa efímera del temps i l'espai induïda per la globalització.

Les metanarratives del passat comú permeten als partits populistes destacar una narrativa d'identitat del caos postmodern de la coexistència d'identitats múltiples i la naturalesa inherentment pluralista d'èpoques líquides i globalitzades. Dins d'aquest context, el passat es converteix en un regne homeostàtic i utòpic; un *paradis perdut* que crea vincles entre la gent i que, a través del seu atractiu retòric i nostàlgic, fomenta el suport als partits populistes.

10 Les idees de Ritzer (2011) sobre la globalització també es poden usar amb les dicotomies populistes dels guanyadors i perdedors de la globalització. Segons Ritzer, els membres d'elit de qualsevol societat poden viatjar i participar en l'intercanvi i els fluxos d'informació i béns amb major facilitat, aprofitant així els avanços aconseguits en la tecnologia del transport i la comunicació, mentre que els membres menys pròspers de la societat tendeixen a estar en desavantatge.

CONCLUSIONS

Aquest article ha tractat de construir una lent teòrica interdisciplinària per oferir una nova forma de veure els recents èxits electorals dels partits populistes, com Fidesz a Hongria, Front National a França o Alternative für Deutschland a Alemanya. A diferència dels estudis recents en el camp de les ciències polítiques, aquest document pren l'experiència canviant del temps i l'espai com una variable clau per a explicar l'atractiu dels «bons vells temps» entre els populistes i els vots que els genera.

El ràpid ritme del desenvolupament i del canvi tecnològic es manifesta en la globalització i les transformacions tecnològiques paral·leles (com les TIC i les tecnologies digitals). Aquests canvis en la nostra experiència del temps i l'espai condueixen a la desintegració de les configuracions espaciotemporals autoritzades. Això, al seu torn, trenca les narratives d'identitat nacional i desestabilitza les identitats col·lectives i personals. Els populistes apel·len a un passat nacional comú. Aquest passat mític crea un regne espaciotemporal homeostàtic que connecta els membres del «poble bo» homogeni i repara aquesta ruptura. Al mateix temps, desencadena un dol nostàlgic i quasi utòpic per un passat premodern i preglobalitzat. La naturalesa utòpica d'aquesta construcció espaciotemporal la converteix en un instrument retòric fort per a augmentar el suport als partits populistes.

Tot i que en aquest document hem tractat de proporcionar una lent teòrica interdisciplinària per a examinar el recent auge populista, només s'ha tractat un aspecte dels recents èxits electorals dels populistes (encara que és un aspecte prou ignorat en els estudis sobre el tema). Dit això, aquest article no ha abordat factors econòmics, com la crisi econòmica i financera de 2008, que ocupa un lloc destacat en els discursos dels partits populistes del sud d'Europa. El mateix s'aplica als factors que cauen dins del camp de les ciències polítiques, com, per exemple, la influència i el paper de la Unió Europea. A més, el mosaic de teories i àrees abordades en aquest document és ric i ocasionalment pot haver-nos portat fora del nostre camí argumental.

No obstant això, deixant de banda aquestes limitacions, l'article estén la investigació teòrica sobre el populisme en afegir-hi un nou punt de vista. D'aquesta manera creua els límits disciplinaris entre els estudis culturals i els polítics. El document destaca els efectes

de la globalització i les transformacions tecnològiques en la política populista contemporània. Finalment, remarca el poder retòric del concepte *utopia* i ofereix una nova explicació de per què els populistes busquen el *paradís perdut*.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bollas, C. (2018). *Meaning and Melancholia: Life in the Age of Bewilderment*. Londres: Routledge.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Nova York: Basic Books.
- Buzalka, J. (2008). Europeanization and Post-peasant Populism in Eastern Europe. *Europe-Asia Studies*, 60(5), 757-771.
- Caiani, M. i Kröll, P. (2017). Nationalism and Populism in Radical Right Discourses in Italy and Germany. *Javnost-The Public: Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 24(4), 336-354.
- Calhoun, C. (2017). Populism, Nationalism and Brexit. En W. Outhwaite (ed.), *Brexit: Sociological responses* (p. 57-76). Londres: Anthem Press.
- Claeys, G. (2011). *Searching for Utopia: The History of an Idea*. Londres: Thames and Hudson.
- Configuration (2019). En *Lexico.com*. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/configuration>
- Del Giudice, L. i Porter, G. (2001). Introduction. En L. del Giudice i G. Porter (ed.), *Imagined States* (p. 1-7). Logan: Utah State University.
- Dickens, D. R. i Fontana, A. (2002). Time and Postmodernism. *Symbolic Interaction*, 25(3), 389-396.
- Fuchs, C. (2018). *Trumpology: Donald Trump's Ideology: Digital Demagogue*. Londres: Pluto Press.
- Hann, C. (2015). Why Post-imperial Trumps Post-Socialist: Crying Back to National Past in Hungary. En O. Angé i D. Berliner (ed.), *Anthropology and Nostalgia* (p. 96-122). Oxford: Berghahn Books.
- Hanson, C. (2018). *Game Time: Understanding Temporality in Video Games*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Inglehart, R. i Welzel, C. (2009). How Development Leads to Democracy: What we Know about Modernization. *Foreign Affairs*, 88(2), 33-48.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Kaufmann, V. (2002). *Re-Thinking Mobility: Contemporary Sociology*. Nova York: Routledge.
- Lyotard, J. (2004). The Postmodern Condition. En J. Rivkin i M. Ryan (ed.), *Literary theory: An anthology* (p. 355-364). Malden: Blackwell Publishers.
- Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Milligan, M. J. (2003). Displacement and Identity Discontinuity: The Role of Nostalgia in Establishing New Identity Categories. *Symbolic Interaction*, 26(3), 381-403.
- More, T. (2014). *Utopia* (C. H. Miller, trad.). New Haven: Yale University Press. (Obra original publicada en 1516).
- Mudde, C. (2016). Europe's Populist Surge: A Long Time in the Making. *Foreign Affairs*, 95(6), 25-30.
- Mudde, C. i Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Mudde, C. i Kaltwasser, C. R. (2018). Studying populism in comparative perspective: Reflections on the contemporary and Future Research Agenda. *Comparative Political Studies*, 51(13), 1667-1693.
- Portolano, M. (2012). The Rhetorical Function of Utopia: An Exploration of the Concept of Utopia in Rhetorical Theory. *Utopian Studies*, 23(1), 113-141.

- Rensmann, L. (2017). The Noisy Counter-Revolution: Understanding the Cultural Conditions and Dynamics of Populist Politics in Europe in the Digital Age. *Politics and Governance*, 5(4), 123-135.
- Rensmann, L. i Miller, J. (2015). Xenophobia and Anti-Immigrant Politics. En R. A. Denmark (ed.), *The International Studies Encyclopedia* (p. 1-22). Londres: Wiley-Blackwell.
- Ritzer, G. (2011). *Globalization: The Essentials*. Hoboken: John Wiley and Sons.
- Routledge, C. (2015). *Nostalgia: A Psychological Resource*. Nova York: Routledge.
- Van Stokkom, B. (2012). Deliberative Rituals: Emotional Energy and Enthusiasm in Debating Landscape Renewal. En S. Thompson i P. Hoggett (ed.), *Politics and the emotions: The affective turn in contemporary political studies (Part One: Emotion, Antagonism, and Deliberation)*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Vieira, F. (2010). The Concept of Utopia. En C. Gregory (ed.), *The Cambridge companion to utopian literature* (p. 3-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wachtel, A. B. i Vinitzky, I. (2009). *Russian Literature*. Cambridge: Polity Press.
- Wodak, R. (2013). «Anything Goes!» – The Haiderization of Europe. En R. Wodak, M. Khosraviniq i B. Mral (ed.), *Right-wing populism in Europe: Politics and discourse* (p. 23-38). Londres: Bloomsbury Academic.
- Wodak, R., De Cillia, R., Reisigl, M. i Leibhart, K. (2009). *The Discursive Construction of National Identity*. Edimburg: Edinburgh University Press.
- Wróbel, S. (2011). Mourning Populism: The Case of Poland. *Polish Sociological Review*, 176, 437-456.

NOTA BIOGRÀFICA

Dora Vrhoci estudia idiomes europeus, literatura i política en la University of Groningen, on va començar la seua llicenciatura en el programa Llengües i Cultures Europees en 2016. Les seues principals àrees de recerca dins del programa inclouen la política dels moviments socials, el transculturalisme, la cultura popular i la literatura russa.



Crítica a la raó civilitzadora: estratègies de producció de les marginalitats*

Carlos del Valle-Rojas

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

carlos.delvalle@ufrontera.cl

ORCID: 0000-0002-9905-672X

Rebut: 06/02/2019

Acceptat: 01/10/2019

RESUM

La distinció radical entre civilització i barbàrie empleada en el discurs dels estats nacionals de Xile i l'Argentina durant la segona meitat del segle XIX no només es va utilitzar per a justificar la intervenció militar genocida als territoris habitats pels indígenes maputxes al sud d'ambdós països, sinó que també va inaugurar una relació conflictiva que es manté fins a l'actualitat. L'objectiu principal de l'article és identificar els assoliments del «projecte civilitzatori» iniciat durant la segona part del segle XIX i expressat durant els segles XX i XXI per mitjà de formes de marginalització diferents i àmplies, tant d'allò ètnic com, per extensió, d'allò immigrant, allò delictiu i dels col·lectius LGBT+. Es tracta d'un procés històric, sistemàtic i institucionalitzat de produir marginalitats, que considera diverses estratègies de producció de l'enemic íntim, especialment des de la indústria cultural disponible en cada època. Els resultats evidencien com es produeix i reproduceix el «marginal/marginalitzat», per mitjà de polítiques de mort, de despulament, d'inclusió i exclusió, en una relació constant des de racionalitats morals, criminals i neoliberals.

Paraules clau: projecte civilitzatori, crítica a la raó moral i civilitzadora, producció de les marginalitats.

ABSTRACT. *A Critique of Civilizing Rationality: Marginality Production Strategies*

The radical distinction between civilization and barbarism used in the discourse of the national states of Chile and Argentina during the second half of the XIX century, not only was used to justify the genocidal military intervention of the territories inhabited by the mapuche indigenous from the south of both countries; but also inaugurated a conflictive relationship that remains to the present. The main objective of the paper is to identify the scope of the "civilization project" initiated during the second part of the 19th century and expressed during the 20th and 21st centuries through different and broad forms of marginalization, both ethnic and -by extension- immigrant, the criminal and LGBT+ groups; in such a way that it is a historical, systematic and institutionalized process of producing marginalities, which considers various production strategies of the intimate enemy, especially from the cultural industry available in each time.

The results show how "marginal/marginalized" is produced and reproduced, through policies of death, dispossession, inclusion/exclusion, in a constant relationship from moral, criminal and neoliberal rationalities.

Keywords: civilization project, critique of moral and civilizing reason, production of the marginalities.

* El projecte CONICYT-Chile PIA/ANILLOS SOC180045 i el projecte CONICYT-Chile FONDECYT 1150666 financen aquest treball.

SUMARI

- Introducció
- La racionalitat civilitzadora i la producció de l'enemic íntim i les marginalitats en la indústria cultural
- Algunes estratègies del projecte civilitzatori
- Els assoliments del projecte civilitzatori
- Cap a una matriu d'anàlisi del discurs sobre les marginalitats
- Conclusions

Autor per a correspondència / Corresponding author: Carlos Del Valle-Rojas. Departamento de Lenguas, Literatura y Comunicación. Facultad de Educación, Ciencias Sociales y Humanidades (Universidad de la Frontera) Francisco Salazar 01145 (Temuco-Xile).

Citació suggerida / Suggested citation: Del Valle-Rojas, C. (2019) Crítica a la raó civilitzadora: Estratègies de producció de les marginalitats. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(2), 71-81. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.6>

INTRODUCCIÓ

Quan el polític, intel·lectual i expresident argentí Domingo Faustino Sarmiento va escriure *Facundo o civilización y barbarie* en 1874, va produir un discurs públic i polític amb una capacitat performativa de tal densitat —semàntica i pragmàtica— que va tenir un paper determinant en la justificació dels processos d'intervenció i ocupació dels territoris indígenes del sudper part dels estats nacionals de Xile i l'Argentina. És una obra d'un profund impacte simbòlic, cultural i polític: «Facundo és el clamor de la cultura moderna contra el crepuscle feudal [...] La paraula de Sarmiento sembla que baixa d'un Sinaí» (Ingenieros, 2000: 191). I també d'un gran impacte econòmic, a causa d'allò inevitable: «interacció tròpica entre la simbolització i la producció econòmica i lingüística [perquè] la llengua i la moneda són mesures. La llengua és la mesura de les idees dels homes [...] la moneda és la mesura del valor dels objectes» (Shell, 1981: 14 i 16).

En conseqüència, l'obra de Sarmiento permet entendre, fins i tot, les relacions de conflictivitat que existeixen en l'actualitat. Això últim és, no pel seu caràcter literari —que, per cert, és propi de la «modernitat»—, sinó per la relació que manté amb la ideologia i pràctica burgesa (Rodríguez, 2003), de la qual sorgeix, amb la qual col·labora i que troba

eco fins als nostres dies. Això es deu especialment a la seua capacitat per construir un marc de referència que transcendeix a la seua època, a saber, la utopia dels «subjectes lliures» —és a dir, els no bàrbars—, la consigna suposadament llibertària dels quals encobreix el desig d'intercanvi de la força de treball, que és la base del projecte civilitzatori (Del Valle, 2018b). Sarmiento retrata perfectament el fonament racial de la seua obra:

El desenvolupament de la raó segueix les mateixes regles. Els salvatges tenen tots el crani de la mateixa grandària i pensen tots el mateix; és a dir, no pensen, sinó que senten. En l'estat de barbàrie ja es diferencien els cranis i comença a haver-hi opinions, és a dir, hi ha uns pocs que comencen a dubtar d'alguna cosa [...] Un llac de sang serà necessari omplir per acostar d'igual a igual aquestes dues races i moltes víctimes il·lustres de la raça blanca cauran abans sota el ganivet de la *vendetta* de races, al crit de «que moren els fastigosos, immunds blancs!». (Sarmiento, 1915: 195 i 260)

El precedent és un exemple de les bases que s'utilitzaran per a les operacions institucionals de reducció de l'indígena a una condició merament «racial» i cultural per mitjà d'accions específiques de subs-

titució, de manera que el projecte civilitzatori dels estats nacionals configura una acció permanent d'anul·lació, despulament i criminalització que tendirà a eliminar completament el caràcter polític d'allò indígena. Sense reconeixement polític, no hi haurà autonomia ni emancipació, perquè es perd la capacitat de negociar la realitat quotidiana i qualsevol projecte. Aquesta despolitització és la que ha permès mantenir la situació de marginalitat dels maputxes des de mitjans del segle xx.

Aquest treball presenta, en primer lloc, una aproximació teòrica i conceptual per aprofundir en la comprensió de com la racionalitat civilitzadora¹ aconsegueix no només imposar-se, sinó també perdurar fins als nostres dies i, d'aquesta manera, identificar les característiques de l'operació sistemàtica, institucional i històrica que es du a terme per a la producció de l'indígena com a enemic íntim, emprant especialment discursos fabricats en la indústria cultural hegemònica (Del Valle, 2019, 2018a, 2018b, 2018c, 2017, 2016). Per últim, es proposa un model per a l'anàlisi dels discursos propis d'aquesta matriu civilitzadora, especialitzada en la producció de marginalitats.

LA RACIONALITAT CIVILITZADORA I LA PRODUCCIÓ DE L'ENEMIC ÍNTIM I LES MARGINALITATS EN LA INDÚSTRIA CULTURAL

Des de la segona meitat del segle XIX, la indústria cultural de l'època assumirà un paper fonamental en la transmissió de les idees del projecte civilitzatori de l'estat nacional, com una «veritat» que, després d'enunciar-se, ha de fer-se accessible «a totes les intel·ligències, véncer en la consciència pública les

resistències que les passions i els interessos revolten, fins que formen a la llarga la convicció íntima dels pobles» (Sarmiento, 1850: 64). En aquest sentit és evident la necessitat d'una articulació entre el projecte de civilització i els mitjans de difusió disponibles en l'època.

D'una banda, entendrem el projecte civilitzatori com un relat social, cultural, econòmic, polític i mediàtic, de caràcter hegemònic, el propòsit del qual és imposar —per mitjà de diferents estratègies— la ideologia d'una Amèrica del Sud blanca, masculina i il·lustrada, alhora que es constitueix —per mera contraposició— una sèrie de marginalitats (allò indígena, allò negre, allò femení, els no educats de les classes baixes, etc.). En un sentit ampli, considerem allò civilitzatori en oposició amb allò natural (Elias, 1988), on allò que civilitza i allò bàrbar constitueixen una naturalització, fetitxització o fixació d'una distinció que va sorgir com a producte de la interacció i, per tant, és una construcció eminentment social. El projecte civilitzatori és, per tant, un discurs que emana principalment d'una concepció elitista i aristocràtica de la societat, de pretensions hegemòniques.

D'aquesta manera, també és important considerar les operacions cognitives i culturals que empren els artífexs d'aquest projecte, per exemple, pel que fa al model de marcs interpretatius (Adorno, 1988). En aquesta direcció, observarem dues operacions, a saber, la semblança i l'oposició, en una lògica binària absoluta, en la qual a un dels dos termes se li atribueix una condició inferior i negativa.

El punt de partida és el pensament filosòfic grec que veia en totes les formes complexes una dualitat en la qual un element naturalment dominava l'altre: la perfecció sobre la imperfecció, la fortalesa sobre la debilitat, la virtut sobre el vici, [on] el subjecte es reconeix a ell mateix reconeixent l'altre. L'exigència de definir el caràcter de l'altre és l'autoreconeixement per part del subjecte de la necessitat de fixar els seus propis límits. Com a procés cultural, la creació de l'alteritat pareix una exigència i una inevitabilitat

1 Si considerem la importància de les discursivitats presents en l'anàlisi del projecte civilitzatori, la idea d'una «racionalitat civilitzadora» permet, al meu entendre, rellevar les pretensions «il·lustrades» que els atribueixen els autors, en el sentit que allò «racional» del projecte civilitzatori justifica la «irracionalitat» de les pràctiques d'aquest; perquè només l'admissibilitat d'aquesta contradicció permet la convivència entre la massacre i la gestió, és a dir, la gestió de la massacre.

del subjecte, tant si aquest és colonitzador com si és colonitzat. Els discursos creats sobre —i pel— subjecte colonial no van nàixer només amb el desig de conèixer l'altre sinó per la necessitat de diferenciar jeràrquicament el subjecte de l'altre. (Adorno, 1988: 61 i 66)

D'altra banda, la indústria cultural (Yúdice i Miller, 2008; Horkheimer i Adorno, 2007; Zallo, 1988) correspon a qualsevol instància o entitat amb un treball orientat a la producció i reproducció d'idees i informació, tant des del punt de vista de la relació material d'intercanvi com de la relació social de sentit; d'aquesta manera, la indústria cultural inclou la producció de ficció i no ficció. En el cas de la literatura, ens interessa especialment la condició ideològica:

La literatura no ha existit sempre. Els discursos a què hui apliquem el nom de «literaris» constitueixen una realitat històrica que només [sic] ha pogut sorgir a partir d'una sèrie de condicions —així mateix històriques— molt estrictes: les derivades del grau ideològic característic de les formacions socials «modernes» o «burgeses» en sentit general. (Rodríguez, 2003: 5)

En el cas de la premsa, ens interessa el seu mode de producció massiva, la seua capacitat de produir i distribuir continguts simbòlics, la seua orientació als mercats de consum (lectors) i la seua funció de reproducció ideològica i social (Zallo, 1988).

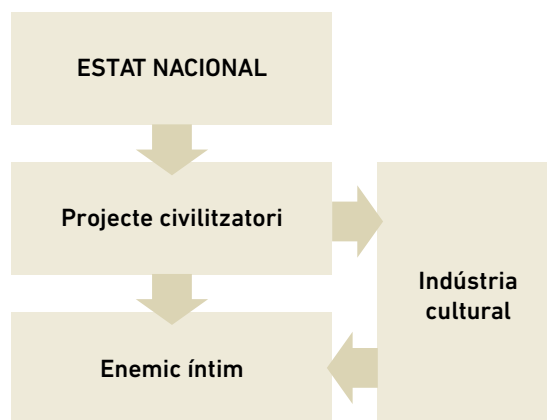
Ara bé, un dels principals modes i estratègies de la indústria cultural és la producció del maputxe com a enemic íntim de l'estat nacional i com a obstacle del projecte civilitzatori. L'enemic íntim, en aquest sentit, és un tipus d'enemic construït pels estats nacionals que es caracteritza per constituir una amenaça des de dins. L'enemic íntim ha sigut abans un veí, un conterrani o un aliat, però això no importa, perquè la relació d'enemic hi preval. La fabricació d'un enemic no és només un fet social, militar i cultural, sinó també un fet polític que aconsegueix instal·lar-se com una veritable consciència institucional amb una capacitat voraç d'autoproducció que permet a l'estat nacional mantenir un paper social il·limitat

i un proselitisme permanent: «Modernity, like modern science, could live with everything except an attenuated estatus and a limited, non-proselytizing social role for it» (Nandy, 1983: 102).²

Però el camí de la producció de l'enemic íntim ha sigut tan gradual com eficient. Comença amb discursos estigmatitzadors altament metafòrics i difosos a través de la indústria cultural, especialment la literatura d'elit i la premsa hegemònica. L'estigmatització sempre ha sigut una estratègia molt eficaç i eficient, especialment perquè

quan el colonitzador afirma en el seu llenguatge que el colonitzat és un dèbil, està suggerint que aquesta deficiència requereix protecció [de la mateixa manera que quan assenyala], que el colonitzat té un rerefons pervers, de mals instints, que és lladre i fins i tot un poc sàdic, està legitimant la seua Policia i el seu just rigor (Memmi, 1971: 3).

Figura 1



L'estratègia de producció de l'enemic (elaboració pròpia).

ALGUNES ESTRATÈGIES DEL PROJECTE CIVILITZATORI

² «La modernitat, com la ciència moderna, pot suportar-ho tot excepte un estat atenuat i un rol social limitat, no proselitista» (nota de la traductora).

A l'estratègia global de producció d'un enemic, el projecte civilitzatori va sumar-ne altres radicals, implementades gradualment entre els segles XIX, XX i XXI. En tots aquests casos, es tracta, en síntesi, de produir i reproduir estratègies de caràcter psicològic amb finalitats polítiques. Amb aquest objectiu, la retòrica tindrà un paper central; en el sentit d'una estratègia social

es tracta de provocar reaccions emocionals, causades per la interacció entre una sèrie d'impulsos afectius i de pressions socials [...] en difondre l'estructura, els usos i les normes socials imperants, les estratègies retòriques intervenen en la tasca de conformar, consolidar, alterar o donar cohesió al sistema dominant, per la qual cosa el seu valor pragmàtic pareix indubtable. (Galiñanes, 2009: 112)

La primera és la «necropolítica» (Mbembe, 2011), integrada per un conjunt de polítiques dissenyades i implementades pels estats nacionals durant la segona meitat del segle XIX, per mitjà de les quals es decidia qui havia de morir per consolidar el projecte civilitzatori. Aquestes decisions es vinculen amb la necessitat d'exercir la sobirania i, per tant, ens parlen també d'una manera de relació que serà constant i tindrà una matriu que s'adaptarà a certs contextos per a l'exercici del poder, on es mesclen perfectament la burocràcia i el terror de la sobirania: «Observem aquí les primeres síntesis entre la massacre i la burocràcia, aquesta encarnació de la racionalitat occidental» (Mbembe, 2011: 36).

La segona estratègia és la «despullapolítica», és a dir, un conjunt de polítiques dissenyades i implementades pels estats nacionals que implica decisions sobre com traure els indígenes de les seues terres, amb el pretext que són improductives. D'aquesta manera, entendrem el despullament com

el procés per mitjà del qual, a partir de l'exercici de la violència o la coacció, es priva de manera permanent individus i comunitats de drets adquirits o reconeguts en la seua condició humana, en relació amb predis, propietats i

drets socials, econòmics i culturals (Sánchez, 2009: 30).

Finalment, i sense perjudici de les accions descrites, la forma més eficient de política contra l'enemic íntim és projectar-ne sistemàticament la marginalitat i transformar-la en una norma. És el cas del «dret penal de l'enemic» (Jakobs i Cancio, 2003), expressió amb què es fa referència al conjunt de lleis de caràcter únic o excepcional creades i invocades especialment contra un grup de persones que —més o menys directament— no són considerades ciutadanes, sinó enemigues. El dret penal de l'enemic es caracteritza principalment perquè és prospectiu i no retrospectiu, és a dir, es refereix més a fets que podrien ocórrer i que cal «prevenir», per això les penes són elevades i se suprimeixen les garanties processals.

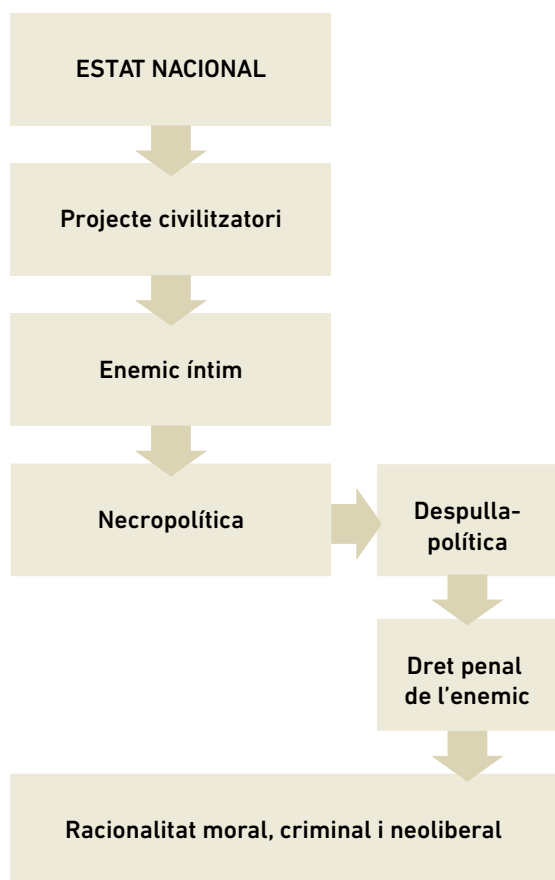
Constitueix una reacció de combat de l'ordenament jurídic contra individus especialment perillosos [...] de forma paral·lela a les mesures de seguretat suposa tan sols un processament desapassionat, instrumental, de determinades fonts de perill especialment significatives. Amb aquest instrument, l'Estat no parla amb els seus ciutadans, sinó que amenaça els seus enemics [...] la identificació d'un infractor com a enemic per part de l'ordenament penal, per més que a primera vista pugui parèixer una qualificació com «una altra», no és, en realitat, una identificació com a font de perill; no suposa declarar-lo un fenomen natural que cal neutralitzar, sinó que, per contra, és un reconeixement de competència normativa de l'agent per mitjà de l'atribució de perversitat, per mitjà de la seua demonització. (Jakobs i Cancio, 2003: 86, 87 i 88)

La particularitat d'aquest dret és el moment en què emergeix, és a dir, l'instant en què els estats nacionals el generen. Aquest moment fundacional forma part d'allò que Derrida anomena «moments terrorífics», perquè solen estar acompanyats de «patiment, crims i tortures» i que esdevenen allò que Derrida (1997: 92) denomina el seu caràcter «místic»:

«És, en el dret, allò que suspèn el dret. Interromp

el dret establert per fundar-ne un altre. Aquest moment de suspens, aquesta *epoché*, aquest moment fundador o revolucionari del dret és, en el dret, una instància de no-dret». Ara bé, en un àmbit més específic, la producció d'allò indígena com a enemic íntim de l'estat nacional es fonamenta en una racionalitat moral, criminal i neoliberal (Misse, 2018; Vieira, 2017), és a dir, en una sèrie d'arguments pretesament racionals, basats en marcs de referència d'allò que es considera moral, normal i modern, segons el cas i l'època.

Figura 2



Diferents estratègies de producció de l'enemic
(elaboració pròpia).

ELS ASSOLIMENTS DEL PROJECTE CIVILITZATORI

És evident que allò que es gesta a mitjan segle XIX és un projecte amb assoliments polítics, econòmics i militars. En *Arjiropolis o la capital de los Estados confederados del Río de La Plata* (1850), Sarmiento planteja els fonaments del projecte esmentat, a saber, «que la font de riquesa de tot Estat és el comerç i la indústria» i que entre les atribucions de la representació política creada es troba la de «Fer la pau i fer la guerra».

Aquest projecte de la racionalitat civilitzadora s'estendrà en els segles següents, amb matisos, però amb una matriu fonamental, a saber, les diferents modalitats del «ser enemic» i que, al mateix temps, són formes de no ser i que, en conjunt, integren una estratègia de marginalització.

En efecte, un dels aspectes d'interès per a la investigació és comprendre com la producció històrica i sistemàtica d'allò indígena com a enemic íntim des del discurs de l'estat nacional i per mitjà de la indústria cultural aconsegueix tenir efectes no només en l'àmbit global i ampli de les relacions de les societats i cultures involucrades, sinó també en les vides quotidianes dels mateixos indígenes. En aquest sentit, sorgeix la idea de subjecció moral, criminal i neoliberal (Misse, 2018, 2014, 2010), és a dir, una condició complexa de certs grups socials i culturals en els quals una profunda intervenció —històrica, sistemàtica i institucionalitzada— podria ocasionar graus d'autoconvenciment sobre la connaturalitat de la criminalitat. No obstant això, és important considerar que el crim no existeix fora de la interacció que el produeix, de manera que és una significació moral de determinats fets i en els quals actuen certs «emprenedors morals» (Becker, 2009) o grups de poder responsables de crear les condicions necessàries perquè unes conductes, i no altres, es tipifiquen com a criminals o delictives, de manera que s'aconsegueix que aquestes se sancionen i s'etiqueten. D'aquesta manera, podem observar que el significat del crim està en permanent disputa, especialment perquè és per mitjà del procés de subjecció criminal com es produeix un subjecte criminal.

Aquest procés té múltiples conseqüències. D'una banda, el subjecte criminalitzat reacciona igual que el subjecte colonitzat, com quan

esborrava els retrats aliens que l'identificaven amb la naturalesa, la passió, allò femení, allò domèstic, allò rústic i allò pagà, per identificar-se amb els valors contraris: la cultura, la raó, allò viril, allò públic, allò cortesà o cavalleresc, allò cristià. (Adorno, 1988: 66)

D'altra banda, la subjecció criminal, en aquest sentit, és una evidència de la lluita pel cos i la voluntat de l'altre; és el senyal d'una altra disputa, la que es refereix a la producció, reproducció i resistència enfront de la seua pròpia condició, perquè el colonitzat

segueix debatent-se contra ell. Estava escindit entre el que era i el que volia ser, i ara està escindit entre el que volia ser i allò en que ara s'està convertint. Però es manté el dolorós desfasament d'ell mateix. Perquè siga possible la curació completa del colonitzat cal que cesse completament la seua alienació: cal esperar la

desaparició completa de la colonització, inclòs el temps de la rebel·lió. (Memmi, 1971: 28)

La subjecció és un fenomen complex perquè implica, d'una part, la subordinació al poder i, de l'altra, al propi subjecte; de manera que es tracta, al mateix temps, d'un poder que s'exerceix sobre un subjecte i un poder que és assumit per un subjecte.

La subjecció criminal fa referència a un procés social pel qual s'expandeix una expectativa negativa sobre individus i grups i els fa creure que aquesta expectativa no només és veritable sinó també constitutiva de la seua subjectivitat [...] el crim és reïficat, encarnat en el subjecte pretés autor de crims [...] Hi ha una diferència fonamental entre un atribut desacreditador (l'estigma, l'etiquetatge, l'estereotip negatiu, el prejudici) i una expectativa social que un altre vulga, o pugua, intencionalment, fer el mal. Quan es tracta de definir patrons de sociabilitat, aquesta diferència té especial rellevància, perquè en el primer cas el conflicte pot resultar de l'atribut, mentre que, en el segon, l'atribut és conseqüència de l'expectativa de conflicte (Misse, 2018: 191, 192).

Figura 3



Producció de la subjecció criminal (elaboració pròpia).

CAP A UNA MATRIU D'ANÀLISI DEL DISCURS SOBRE LES MARGINALITATS

A partir d'aquest marc teòric i conceptual específic utilitzat per a comprendre el discurs que ha produït la indústria cultural per a construir allò indígena com a enemic íntim de l'estat nacional, es proposa una matriu que permeta recollir-lo i analitzar-lo.

En primer lloc, entendrem el discurs com una pràctica social que

- a) s'inscriu dins d'un procés social de producció discursiva i hi assumeix una posició determinada i per referència a aquest (interdiscurs);
- b) remet implícita o explícitament a una «premissa cultural» preexistent que es relaciona amb el sistema de representacions i de valors dominants (o subalterns), l'articulació complexa i contradictòria del qual dins d'una societat defineix la formació ideològica d'aquesta societat;
- c) es presenta com una pràctica socialment ritualitzada i regulada per aparells en el marc d'una situació conjuntural determinada. (Giménez, 1981: 125).

En segon lloc, dins de la indústria cultural considerarem, com hem dit, dues expressions: la literatura i la premsa. Una se centra en les literatures nacionals, que a Occident coincideixen amb la construcció política dels nacionalismes i que, a més, són hereves del mateix marc ideològic i espiritual que va donar origen a la revolució liberal i l'ordre capitalista, on la literatura nacionalista té menys relació amb l'estètica de l'art que amb la política nacionalista (Mariátegui, 2000). L'altra, la premsa hegemònica, bàsicament al·ludeix a aquella que, en coincidir amb la construcció política dels nacionalismes, s'institueix com a veu del poder, una aliada per a la socialització dels seus discursos, de manera que fins i tot intervé com un actor polític més.

En tercer lloc, assistim a l'organització de projectes culturals per part de les classes dominants, que variaran segons l'època i els interessos, i que ens permeten observar algunes continuïtats i canvis:

- 1) El de la cultura d'elit. S'hi reprenen velles pautes de l'aristocràcia, de la cultura de l'Antic Règim, de la cultura com a prestigi, privilegi, diferenciació, apropiació.
- 2) El projecte distributiu, aquell que es bolca en l'alfabetització, l'educació, part del periodisme, etcètera. Les classes dominants hi tenen per objectiu elevar el nivell cultural de les classes populars, però des dels seus interessos...
- 3) El que persegueix una finalitat lucrativa. Amb l'alfabetització, la concentració urbana, les reestructuracions socials i la industrialització creixen nous públics, apareix un mercat de consumidors de cultura que ofereix possibilitats per a la inversió de capitals. La cultura es transforma, així, en una branca industrial poderosa que permetrà el sorgiment de la cultura de masses (Ford, 2016: 72 i 73).

Finalment, emprarem la idea de producció de marginalitats com una manera de rellevar el caràcter performatiu del discurs, és a dir, la seua capacitat no només de referir-se a una realitat determinada, sinó de construir-la de manera arbitrària i interesada. Així, la marginalitat és el resultat d'un procés social, cultural, polític i econòmic centrat en el desig d'excloure altres grups prèviament establerts o que s'estiguen incorporant a un territori, i en aquest cas variaran les estratègies, l'ordre o la intensitat d'aquestes. Així doncs, si l'enemització i la criminalització són estratègies, la marginalitat és un resultat, perquè no n'hi ha prou amb retolar els enemics i els criminals, és necessari excloure'ls als marges de la vida social.

En aquest escenari, es planteja una matriu integrada pels conceptes anteriors, operacionalitzats com a categories per a la recollida i l'anàlisi dels discursos:

Figura 4

	Necro-política	Despulla-política	Dret penal de l'enemic	Racionalitat moral, criminal i neoliberal	Subjecció moral, criminal i neoliberal	Marginalitat
Categoria / descripció	Referència explícita o implícita a polítiques orientades a l'eliminació del grup.	Referència explícita o implícita a polítiques orientades a despullar els grups del territori.	Referència explícita o implícita a lleis d'excepció o especials contra els grups.	Referència explícita o implícita a valors morals per desacreditar i estigmatitzar el grup.	Referència explícita o implícita a arguments morals i persuasius contra el grup.	Referència explícita o implícita a la condició d'exclusió del grup.

Matriu d'anàlisi del discurs de l'enemic íntim i el subjecte criminal (elaboració pròpia)

CONCLUSIONS

El propòsit del treball ha sigut aproximar-se de manera teòrica i conceptual a un fenomen històric, sistemàtic i institucionalitzat de producció de la marginalitat dels indígenes, però que, per extensió, ens permet comprendre l'exclusió d'altres grups en l'actualitat, com els immigrants, els reus i els diferents col·lectius LGBT+. Aquests grups formen part de la nostra investigació, fins i tot des d'una perspectiva multipaís, com és el cas del projecte d'investigació en Ciències Socials i Humanitats «Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality» (SOC180045), actualment en curs a Xile, l'Argentina i el Brasil.

Les estratègies que hem observat des del segle XIX fins a l'actualitat comprenen l'aplicació de polítiques de mort, polítiques de despullament o polítiques de criminalització per mitjà de lleis especials que configuren un dret penal de l'enemic. Això és possible perquè el projecte civilitzatori, si bé pareix tenir un origen clar, encara es manté en les nostres societats sota la forma d'un relat social, cultural, econòmic, polític i mediàtic que té un caràcter hegemònic i l'objectiu del qual —sempre vigent— és imposar, per mitjà

de diferents estratègies, la ideologia d'una Amèrica del Sud blanca, masculina i il·lustrada, alhora que produeix —i per mera contraposició— una sèrie de marginalitats (allò indígena, allò negre, allò femení, els no educats de les classes baixes, etc.).

Es tracta, per cert, de problemàtiques que tenen vigència, necessitat i interès permanent per a la investigació social. Bàsicament, perquè la presència de grups socioculturals múltiples i variats —característica de les societats complexes actuals—, sumada al paper actiu d'una indústria mediàtica que posa en joc certes representacions interessades dels grups, genera, en conjunt, processos d'incertesa social que produeixen «dubtes profunds sobre qui exactament es troba dins del *nosaltres* i qui dins de *l'ells*». Tant és així que les diverses pràctiques de marginalització i exclusió que observem constitueixen formes d'enfrontar aquesta incertesa «desmembrant el cos sospitós, el cos sota sospita» (Appadurai, 2007; p. 18).

En definitiva, fins ara bàsicament hem vist com es produeix i reproduïx els subjectes «marginals o marginalitzats» utilitzant diverses estratègies psicopolítiques des de racionalitats morals, criminals i neoliberals imposades per certs grups de la societat amb l'objec-

tiu d'excloure'n altres. Queda pendent conèixer les característiques de les estratègies actuals, presents tant en les pràctiques socials dels grups com en el discurs de la indústria mediàtica, així com comprendre les

interaccions entre els diferents grups, especialment en la relació entre els «establerts i marginats» (Elías i Scotson, 2016).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Adorno, R. (1988). El sujeto colonial y la construcción cultural de la alteridad. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año 14 (28), p. 55-68.
- Appadurai, A. (2007). *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Becker, H. (2009). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Del Valle, C. (2016). Genealogía crítica del conflicto entre el Estado de Chile y el Pueblo Mapuche a partir de las producciones discursivas de la prensa, las sentencias penales en los tribunales de la región de La Araucanía y otros relatos. Hacia una historiografía de la exclusión mediática y jurídico social. En J. Pinto (ed.), *Conflictos étnicos, sociales y económicos en la Araucanía, 1900-2014* (p. 247-282). Santiago de Chile: Pehuén.
- Del Valle, C. (2017). La producción del «enemigo interno» en la industria cultural en Chile: De la discriminación a la «sujeción criminal». En M. García i F. Maniglio (ed.), *Los territorios discursivos de América Latina. Interculturalidad, comunicación e identidad* (p. 8-26). Quito: Ediciones CIESPAL.
- Del Valle, C. (2018a). La producción del enemigo íntimo en la industria cultural chilena: Crítica a la certeza moral, la razón neoliberal y la sujeción criminal. En D. Caldevilla (ed.), *Perfiles actuales en la información y en los informadores* (p. 51-68). Madrid: Serie Ediciones Universitarias Editorial TECNOS.
- Del Valle, C. (2018b). La simbolización de la industria y la industrialización de la cultura, a propósito de la producción del libro en Chile. En C. Maldonado, C. Peralta, C. del Valle i Í. Salgado (ed.), *Libros de la lluvia. Estado actual de las editoriales independientes y universitarias del sur de Chile*. (p. 23-45). Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Del Valle, C. (2018c). El rol de la industria cultural en el proyecto civilizatorio: Hacia una matriz de análisis del discurso del enemigo íntimo y el sujeto criminal. En S. Poliszuk i A. Barbieri (ed.), *Medios, periodismo y actores en escenarios de conflictos sociales*. Río Negro: Editorial de la Universidad Nacional de Río Negro. [En prensa].
- Del Valle, C. (2019). La criminalización radical del enemigo como estrategia del estado nacional y las élites en la lucha por las tierras indígenas. En Á. Arévalo, G. Vilar i M. García (ed.), *Comunicación y cambio social* (p. 155-165). Barcelona: Tirant lo Blanch.
- Derrida, J. (1997). Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad». Madrid: Tecnos.
- Eliás, N. (1988). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.
- Eliás, N. i Scotson, J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Ford, A. (2016). *30 años después. 1973: las clases de Introducción a la Literatura en Filosofía y Letras y otros textos y relatos*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Galiñanes, M. (2009). Atrocidades, maldades, enemigos sangrientos y zahúrdas de Plutón: estrategias retóricas para la representación de la alteridad. En P. Bégard (ed.), *Representaciones de la alteridad, ideológica, religiosa, humana y espacial en las relaciones de sucesos, publicadas en España, Italia y Francia en los siglos XVI-XVIII*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.
- Giménez, G. (1981). *Poder, estado y discurso. Perspectivas sociológicas y semiológicas del discurso político-jurídico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Horkheimer, M. i Adorno, T. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Ingenieros, J. (2000). *El hombre mediocre*. Recuperat de <http://educ.ar>
- Jakobs, G. i Cancio, M. (2003). *Derecho penal del enemigo*. Madrid: Civitas Ediciones.
- Mariátegui, J. C. (2000). El florecimiento de las literaturas nacionales. En A. Fernández (comp.), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.

- Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado, precedido por retrato del colonizador*. Madrid: Cuadernos para el diálogo.
- Misse, M. (2018). *Una identidad para el exterminio. La sujeción criminal y otros escritos*. Temuco: Ediciones UFRO.
- Misse, M. (2010). La acumulación social de la violencia en Río de Janeiro y en Brasil: algunas reflexiones. *Revista Coherencia*, 7(13), p. 19-40.
- Misse, M. (2014). Sujeição criminal. En R. Sérgio de Lima (org.), *Crime, polícia e justiça no Brasil* (p. 204-212). São Paulo: Editora Contexto.
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez, J. C. (2003). *El escritor que compró su propio libro. Para leer El Quijote*. Barcelona: Debate.
- Sánchez, G. (2009). *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*. Bogotá: Área de Memoria Histórica-Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR).
- Sarmiento, Domingo (1845). *Civilización i Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres i hábitos de la Republica Argentina*. Santiago: Imprenta del Progreso.
- Sarmiento, D. (1915). *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Sarmiento, D. (1850). *Arjipolis o la capital de los Estados confederados del Río de La Plata. Solución de las dificultades que embarazan la pacificación permanente del río de La Plata, por medio de la convocación de un Congreso, y la creación de una capital en la isla de Martín García, de cuya posesión (hoy en poder de la Francia) dependen la libre navegación de los ríos, y la independencia, desarrollo y libertad del Paraguay, el Uruguay y las provincias argentinas del litoral*. Santiago de Xile: Imprenta de Julio Belin i Ca.
- Vieira, E. (2017). *Teoria psicopolítica. A emancipação dos aparelhos psicopolíticos da cultura*. Temuco: Ediciones UFRO.
- Yúdice, G. i Miller, T. (2008). O copyright: Instrumento de expropriação e resistência onde se encontram a economia política e os estudos culturais. En C. Bolaño (org.), *Comunicação e a crítica da economia política. Perspectivas teóricas e epistemológicas* (p. 173-191). São Cristóvão: Editora UFS.
- Zallo, R. (1988). *Economía de la comunicación y la cultura*. Madrid: Akal.

NOTA BIOGRÀFICA

Professor titular A, Universidad de La Frontera, Xile. *Research Fellow*, University of Groningen, Països Baixos. Doctor en comunicació, Universidad de Sevilla, Espanya. Postdoctorat del Programa Avançat de Cultura Contemporània, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Director del doctorat en comunicació i director de la revista *Perspectivas de la comunicació*, Universidad de La Frontera, Xile.





PUNT DE VISTA



Teoria i pràctica del feminisme autònom italià en la dècada dels setanta

Xavier Granell Oteiza

UNIVERSITAT DE BARCELONA

xavigranell23@gmail.com

Rebut: 01/03/2019

Acceptat: 17/07/2019

RESUM

En aquest treball fem un recorregut històric i polític pel feminisme de la diferència italià. Amb aquest objectiu, n'analitzarem les aportacions teòriques i les experiències pràctiques. Pel que fa a la teoria, aquest corrent va qüestionar el concepte d'*igualtat*, en tant que aquest s'havia concebut com a igualtat entre homes, i el marxisme leninisme, pel fet de concebre la classe i el poder de manera masculina. D'altra banda, pel que fa a la pràctica, van formar els grups no mixtos, manifestacions encapçalades només per dones i tota una sèrie d'accions que van trastornar fins i tot els membres del moviment autònom. Durant el període en què s'inscriu (1968-1977) va tenir lloc una gran onada revolucionària i creativa que no podria comprendre's sense l'aparició del feminisme de la diferència i els canvis que va comportar.

Paraules clau: feminisme de la diferència, autonomia, Lonzi, Federici, separació col·lectiva.

ABSTRACT. *Theory and Practice of Italian Autonomous Feminism in the 1970s*

In this paper we make a historical and political overview of Italian difference feminism, and for that purpose, we will analyse its theoretical contributions and its practical experiences. Regarding theory, they defied equality inasmuch as this had been considered as equality among men, and Marxism-Leninism for seeing class and power from a masculine perspective; regarding practice, they formed the non-mixed groups, demonstrations leadered only by women and a series of actions that even unsettled the members of the autonomous movement. The time frame of this period (1968-1977) was a great revolutionary and creative wave that could not be understood without the appearance of difference feminism and the changes that it brought.

Keywords: difference feminism, autonomy, Lonzi, Federici, collective separation.

SUMARI

Introducció

Origen i pressupòsits teòrics: desafiant Creont

1975-1976: de l'autoconsciència a la separació col·lectiva

Aprenent de la diferència. Lliçons de l'autonomia (a tall de conclusió)

Autor per a correspondència / Corresponding author: Xavier Granell Oteiza. Universitat de Barcelona, Facultat de Geografia i Història. Carrer de Montalegre, 6. 08001, Barcelona (Espanya).

Citació suggerida / Suggested citation: Granell Oteiza, X. (2019) Teoria i pràctica del feminisme autònom italià en la dècada de 1970. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(2), 83-89. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.7>

A Sara García Verdú per descobrir-me el feminisme i a Carles Granell Sales per la seua ajuda.

INTRODUCCIÓ

El feminisme a què ens referirem és el feminisme de la diferència italià que es va inscriure dins del moviment autònom. En el període que transcorre entre 1968 i 1977, es va produir a Itàlia una explosió de singularitats per mitjà de les quals es va plantejar un desafiament al Partit Comunista Italià, a la patronal, als sindicats, a l'Estat i a les formes de domini imperants en aquell moment.

Si, com planteja el sociòleg Immanuel Wallerstein (2012), el 1968 es va produir una revolució *al i del* sistema-món, a Itàlia aquesta revolució va continuar almenys fins a 1977. Els estudiants que ocupaven les universitats, les vagues salvatges de l'obrer massa, els «indis metropolitans» que constituïen centres socials al *hinterland* de les metròpolis, les ràdios lliures, les revistes, les feministes que van reivindicar que «allò que és personal és polític» —de manera que es van polititzar la sexualitat i el treball domèstic—... Tot això va ser, en definitiva, una explosió de creativitat que, malgrat la derrota, va encetar una nova etapa.

Dins de la història del feminisme, el de la diferència ha tingut un paper minoritari; tanmateix, en el període i el lloc en què ens situem, va tenir una importància majúscula. Les pràctiques de les feministes autònomes van sacsejar les plaques tectòniques sobre les quals s'assentaven alguns dels principis dels seus companys autònoms, i la resposta d'aquests en molts casos va ser violenta, com expliquem en aquest treball. Escindir el sexe en dos per demostrar la masculinització de què s'envoltava la igualtat va instaurar un «moment polític» a l'interior mateix del moviment. Les autònomes van interrompre l'ordre natural de dominació i es van instituir com a «part dels sense part» (Ranciè, 1996).

ORIGEN I PRESSUPÒSITS TEÒRICS: DESAFIANT CREONT

El feminisme de la diferència italià té l'origen en el manifest programàtic del grup Desmitificació de l'Autoritarisme Patriarcal (DEMAU), l'any 1966. S'hi declara que «les dones no són un problema social, sinó que, més aviat, aquestes han de plantejar-se el problema que la societat els crea» (De las Heras Aguilera, 2009: 68). El col·lectiu DEMAU planteja l'*affidamento* (reconeixement de l'autoritat femenina i establiment de confiança mútua) com a manera de relacionar-se entre si.

El feminisme autònom, així com les diverses autonomies que van sorgir a Itàlia en la dècada dels setanta, comparteix amb l'operisme¹ el mètode amb què realitzen les aproximacions teòriques i la *pràctica de la separació col·lectiva*. Amb *mètode* ens referim a una aproximació a la realitat partint d'allò que Mario Tronti va denominar «produir un saber de part». Amb *pràctica de la separació col·lectiva* ens referim a soscavar les bases de la pròpia identitat per mitjà de la qual el subjecte de què es parteix és explotat. Aquests dos elements expliquen la crítica que fa Lonzi a Hegel i al marxisme leninisme i les teoritzacions de Silvia Federici sobre el treball domèstic, que comentem més avant.

L'any 1970 apareix el manifest fundacional de Rivolta Femminile i l'assaig *Sputiamo su Hegel* ('Escopim sobre Hegel'), escrits per Carla Lonzi. En ambdós textos

1 L'*operisme* és un corrent del marxisme nascut a Itàlia en la dècada dels seixanta, l'elaboració del qual trobem a les revistes *Quaderni Rossi* i *Classe Operaia*. La particularitat d'aquesta «escola» és que atorga un paper central a les lluites obreres en el desenvolupament del capitalisme com a sistema històric, i situa el al capital com a agent reactiu i el proletariat com a agent actiu, de manera que es proposa que la lluita contra el capitalisme parteix de la negació de la classe obrera com a força productiva (Tronti, 2001).

s'analitzen i es critiquen les mateixes qüestions, de manera que ens centrarem a analitzar únicament l'assaig, l'extensió i l'argumentació del qual és major.² Es planteja la demarcació amb les feministes de la igualtat i la crítica a un cert «democratism» que aspirava a aconseguir una igualtat entre homes i dones per mitjà de la igualtat de drets. A partir d'alguns fragments del text, comentarem tres elements fonamentals criticats per Lonzi: la crítica al feminisme de la igualtat, al hegelianisme i al marxisme leninisme i a la família.

En la seua crítica al feminisme de la igualtat i a la noció d'igualtat entre sexes, Lonzi (2004: 5 i següents) estableix que:

La demanda d'igualtat entre dones i homes en el pla jurídic coincideix, històricament, amb l'afirmació de la igualtat dels homes entre ells [...] L'opressió de la dona no es resol amb la mort de l'home. No es resol amb la igualtat, sinó que prossegueix dins de la igualtat. No es resol amb la revolució sinó que es perpetua dins de la revolució [...] Per «igualtat de la dona» s'entén el seu dret a participar de la gestió del poder en la societat per mitjà del reconeixement que posseeix la mateixa capacitat que l'home [...] L'actuació de la dona no implica una participació en el poder masculí, sinó qüestionar el concepte de poder [...] La diferència és un principi existencial que es refereix als modes de l'ésser humà, a la peculiaritat de les seues experiències, de les seues finalitats i obertures, del seu sentit de l'existència en una situació donada i en la situació que vol donar-se.

Hi observem que la crítica que fa Lonzi a la «revolució» o al «poder» té a veure amb la seua masculinització, en tant que la dona és, històricament, «l'altra cara de la terra» (Lonzi, 2004: 45). Lonzi planteja que només des de la diferència es pot derrocar l'orde patriarcal, però, al seu torn, no refusa la inserció de la dona, sinó que sosté que la separació col·lectiva ha de produir-se en aquest mateix procés d'inserció.

En la divisió espai-gènere, l'home ocuparia l'espai públic vinculat amb el mode de producció (post) industrial en el qual es produeix l'explotació de l'home per l'home (capitalisme), i la dona, l'espai privat o domèstic vinculat al mode de producció domèstic en el qual es produeix l'explotació patriarcal (Noguera, 2016: 43-44). Per tant, per al feminisme de la diferència, no seria suficient aconseguir una igualtat en l'espai públic que reconega la dona com a ciutadana, sinó que s'hauria de transformar i alterar aquesta divisió espacial per mitjà de la separació i el qüestionament dels espais esmentats.

La crítica de Lonzi al hegelianisme és la crítica a la dialèctica de l'amo-esclau i, per tant, és la crítica al marxisme leninisme. Lonzi (2004: 9 i següents) s'hi planteja el següent:

El marxisme leninisme necessita equiparar ambdós sexes, però la venjança entre les col·lectivitats masculines no pot sinó traduir-se en un do paternalista dels valors masculins a la dona [...] La relació hegeliana amo-esclau és una relació interna del món humà masculí, i a això es refereix la dialèctica, en termes deduïts exactament de les premisses de la presa del poder [...] Incloure el problema femení dins d'una concepció de la lluita amo-esclau —com a lluita classista— és un error històric, ja que la dona prové d'una cultura que exclouia el punt de discriminació essencial de la humanitat, el privilegi absolut de l'home sobre la dona, i oferia a la humanitat perspectives en termes de la problemàtica masculina [...] Confiant el futur revolucionari a la classe obrera, el marxisme ha ignorat la dona com a oprimida i com a portadora de futur; ha expressat una teoria revolucionària, la matriu de la qual es troba en la cultura patriarcal.

En plantejar que la relació amo-esclau, així com la noció de classe, és una noció masculina igual que la relació amo-esclau —i la lluita de classes— està pensada des de la presa del poder i el poder s'ha configurat de manera patriarcal, Lonzi fa una crítica política i epistemològica. Política perquè implica una pràctica diferent d'aquella que es realitza des dels

2 Per consultar el manifest, vegeu Balestrini i Moroni (2006: 485 i següents).

grups marxistes (per exemple, la creació de grups no mixtos) i epistemològica perquè fa referència a la manera des de la qual ens hem aproximat al món. En establir que hi ha una contradicció principal —que és la contradicció de classe— a partir de la qual es deriva i podem explicar la resta de les contradiccions, s'està partint d'una divisió sexual per la qual la dona ocuparia, dins de les societats capitalistes, una posició subordinada respecte a la del baró. Així, es confirmaria que «la història és el resultat de les accions patriarcal» (Lonzi, 2004: 15).

Pel que fa a la família, Lonzi l'entén com un element central de les societats patriarcal. En les seues pròpies paraules (Lonzi, 2004: 21 i següents):

Als països de l'àrea comunista, la socialització dels mitjans de producció a penes ha canviat l'estructura familiar tradicional [...]. La família és la pedra angular del sistema patriarcal: està fundada no sols en els interessos econòmics, sinó també en els mecanismes psíquics de l'home, que en totes les èpoques ha tingut la dona com a objecte de domini i com a pedestal per a les seues empreses més elevades [...]. L'abolició de la família no significa, de fet, constituir comunitats de dones —com Marx i Engels ja havien aclarit—, ni una altra fórmula que faça de la dona un instrument executiu del *progrés*, sinó l'alliberament d'una part de la humanitat que haurà fet sentir la seua veu i s'haurà enfrontat per primera vegada en la història no sols amb la societat burgesa sinó amb qualsevol tipus de societat projectada que tinga l'home com a protagonista, de manera que se situa així molt més enllà de la lluita contra l'explotació econòmica que denuncia el marxisme.

La crítica a la família als països socialistes serveix a Lonzi per a corroborar la seua tesi, prèviament definida, que sostenia que l'opressió de la dona es perpetua dins de la revolució. En assenyalar la família com a pedra angular del patriarcat, Lonzi descarta tot economicisme respecte a l'alliberament de la dona, és a dir, no n'hi ha prou amb aconseguir independència econòmica, sinó que, com déiem

anteriorment, és necessari soscavar les bases que subordinen la dona demolint les divisions espacials que les constitueixen.

1975-1976: DE L'AUTOCONSCIÈNCIA A LA SEPARACIÓ COLLECTIVA

Malgrat el desenvolupament teòric que s'ha realitzat, la construcció d'allò que Tarì (2016: 135) denomina «infraestructura d'un moviment» (constitució de grups, llibreries, editorials, revistes, espais de trobada, etc.) no va arribar fins l'any 1975. En el període anterior (1970-1974), va destacar la creació de dos revistes: *l'Anabasis* i *Sottosopra*. La pràctica dominant d'aquests grups era l'«autoconsciència», basada a elaborar un llenguatge compartit, privilegiar allò que s'ha viscut en l'àmbit personal i compartir aquestes vivències amb els altres (Tarì, 2016: 134).

En 1975, Lea Melandri, militant del moviment feminista i periodista italiana, va escriure una carta a *Rosso*,³ que es va publicar el 18 d'octubre, en la qual, entre d'altres, es qüestionava la visió consumista de la felicitat:

Pel que fa a la reproducció i a la felicitat caldria admetre, si més no, que no és només una qüestió d'ingressos. Si no és així es creurà que els «rudes peons» aspiren, en definitiva, a la «felicitat-familiar-en-el-supermercat» que veiem en els anuncis. En la reproducció i en la felicitat (és tan obvi que pareix ridícul haver de ressaltar-ho) entra en joc el cos, el seu ser sexual, la qüestió històrica de la relació entre sexes (citada en Tarì, 2016: 137).

Començava a produir-se una revolució molecular que no tenia per objectiu assaltar l'Estat sinó transformar la vida; és a dir, la lluita pel salari domèstic, estar a favor de l'avortament lliure, la cria comuna i la invenció de noves vagues (Tarì, 2016: 139) posava de manifest que «allò que és personal és polític».

3 La revista *Rosso* (1973-1979) va ser una de les principals publicacions de l'autonomia italiana.

Silvia Federici va escriure en la primavera de 1974 un text titulat «Salario contro il lavoro domestico», que en 1975 es va publicar per primera vegada com «Wages against Housework». En aquest text, Federici (2004)⁴ estableix que la diferència entre rebre un salari o no per fer un treball rau en la naturalització que se'n produeix en el segon cas i, al seu torn, com que no es remunera el treball domèstic, s'estableix la no-consideració d'aquesta activitat com a treball, per a anticipar-se que les dones s'hi rebel·len, excepte en l'àmbit privat del dormitori-cuina. Per a Federici (2004: 39), la demanda del salari domèstic és «la demanda amb la qual acaba la nostra naturalesa i comença la nostra lluita, perquè el simple fet de reclamar un salari pel treball domèstic significa rebutjar aquest treball com a expressió de la nostra naturalesa». Per tant, el salari domèstic implica visibilitzar un tipus concret de relacions socials que en permet el rebuig. Reivindicar el caràcter assalariat del treball domèstic és el primer pas per a rebutjar haver de fer-lo (Federici, 2004: 40).

Molts militants autònoms no comprenien les formes particulars del moviment feminista. El 6 de desembre de 1975 es va produir una manifestació avortista a Roma a la qual van assistir vint mil dones. Els autònoms que hi volien participar havien de posar-se a la part de darrere i deixar el protagonisme a les dones, la qual cosa va comportar l'enuig del servei d'ordre de Lotta Continua⁵ i d'alguns militants dels comitès autònoms obrers romans que van agredir a colps de porres i de claus angleses dues manifestants, les quals van haver d'anar a l'hospital (Tari, 2016: 140). L'autonomia organitzada no va reaccionar a l'uníson condemnant els fets, a excepció del grup A/traverso⁶ —en aquell moment vinculat a escala

organitzativa a *Rosso*—, que va publicar un document firmat com «alguns camarades de Bolonya» on manifestava que:

Tot això marca una línia de ruptura definitiva entre aquells que parlen d'autonomia, però pensen a reproduir la direcció centralitzada de la voluntat fàl·lica feta partit —o, dit d'una altra manera, tracten d'instrumentalitzar les comissions femenines en la batalla contra el Govern—, i aquells que veuen l'autonomia com la capacitat de viure i posar en pràctica les pròpies necessitats, els propis desitjos al marge d'una lògica de negociació amb el Govern (citat en Tari, 2016: 140).

En 1976, el moviment feminista va assolir la seua màxima extensió. L'eslògan més repetit era «tremate, tremate, li streghe son tornate» ('tremoleu, tremoleu, les bruixes han tornat'). Es van celebrar «rogles d'endimoniades» a Milà, «aquellarres» a Pàdua i «reprenguem la nit» (manifestacions nocturnes) a Roma, contra les quals la policia i els *carabinieri* van carregar moltes vegades (Tari, 2016: 141). Les formes que adoptaven les manifestacions feministes —rogles de centenars de dones, cançons, disfresses, danses, *performances* teatrals, etc.— van obrir un debat intern en el grup de les autònomes entorn de la «folklorització» que podia sofrir el moviment a causa de la superficialitat d'aquest (Tari, 2016: 141). L'historiador Marcello Tari (2016: 141-142) sosté que, a pesar de tenir part de raó, aquestes teatralitzacions van ser les que van permetre que el feminisme no es quedara com a patrimoni d'unes poques dones «conscients», sinó que arribara a joves estudiants, mares, ancianes, xiquetes i intel·lectuals, infermeres i obreres.

4 Hem utilitzat l'edició de *Trafficantes de Sueños* en 2004, en la qual es recullen articles de la pensadora italiana entre 1975 i 2010.

5 Lotta Continua (1969-1976) era una organització d'esquerra extraparlamentària que formava part de l'autonomia obrera italiana.

6 A/traverso es va fundar a Bolonya l'any 1975 i després va donar lloc a la coneguda Radio Alice. Va destacar per la creativitat i per la reelaboració del llenguatge.

APRENT DE LA DIFERÈNCIA. LLIÇONS DE L'AUTONOMIA (A TALL DE CONCLUSIÓ)

Creiem que hem exposat en aquest text les bases teòriques i els esdeveniments historicopolítics principals que van protagonitzar les feministes a Itàlia en la dècada dels setanta. Per concloure, incidirem

en la tensió entre integració sense transformació i separació col·lectiva, interpretarem de manera gramsciana el feminisme autònom i assenyalarem la potencialitat constituent del feminisme de la diferència.

Pel que fa a la tensió entre integració sense transformació i separació col·lectiva, la visió de Lonzi és clara i ja s'ha exposat anteriorment: la separació col·lectiva es produeix en el procés mateix d'inserció. Davant d'interpretacions que puguen considerar la diferència com un rebuig frontal a la institucionalitat, nosaltres considerem que és més aviat una transformació radical de la institucionalitat patriarcal, és a dir, una subversió dels espais per mitjà dels quals s'ha construït la dominació masculina.

Si utilitzem de manera laica el llenguatge gramscian, tot i que hi haja risc que molts militants autònoms no hi estiguen d'acord, direm que l'autonomia —i a dins, el feminisme autònom— va suposar una «guerra de posicions»⁷ prolongada. Dins d'aquesta, l'objectiu de

les autònomes és la «despatriarcalització» del conjunt de relacions socials i, per tant, de les institucions a partir de les quals operen. Quan fem referència a les institucions, no ens estem cenyint al conjunt de poders públics encarregats de fer funcionar la societat política (vulgarment anomenada «Estat»), sinó a la solidificació d'unes relacions socials determinades en diferents espais. En aquest sentit, la «guerra de posicions» consisteix en la desnaturalització, politització i subversió de les institucions esmentades —emmarcades dins de la societat civil—, així com en la creació d'espais polítics que actuen com a nuclis contrahegemònics.

Aquests entronquen amb la potencialitat constituent del feminisme de la diferència. Com ha assenyalat Noguera (2016), una relació de la mateixa jerarquia entre el feminisme igualitarista i el feminisme de la diferència suposa l'ocupació d'espais vinculats a l'estructura estatal, als centres de treball, a l'esfera civil, etc., així com la creació de concepcions normatives i culturals de treball, gestió o administració diferents de les masculines-dominants. En aquest sentit, el discurs i la pràctica del feminisme de la diferència —i concretament la separació col·lectiva com a escissió en el procés d'inserció— plantegen superar les relacions de poder dominants i assumir com a presents les formes d'organització i estructuració de la societat que s'aspira a construir. Es configura així com un futur anterior.

7 Gramsci entén que a Occident s'havia desenvolupat una «correlació eficaç entre Estat i societat civil» (Gramsci, 2013: 255) que impedia la conquesta del poder polític per mitjà d'una ofensiva directa contra l'Estat, entès com a societat política, és a dir, una «guerra de moviments». Per consegüent, havia de produir-se una «guerra de posicions», que no és més que la disputa hegemònica a l'interior de la societat civil, i aquesta requereix «sacrificis enormes i masses immenses de població; per això, hi cal una concentració inaudita d'hegemonia i, per tant, una forma de govern més «intervencionista», que prengui més obertament l'ofensiva contra els grups d'oposició i organitze permanentment la «impossibilitat» de disgregació interna, amb controls de totes les classes, polítics, administratius, etc., consolidació de les «posicions» hegemòniques del grup dominant, etc.» (Gramsci, 2013: 262).

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Balestrini, N. i Moroni P. (2006). *La horda de oro (1968-1977): La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- De las Heras Aguilera, S. (2009). Una aproximación a las teorías feministas. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 9, 45-82.
- Federici, S. (2004). Salarios contra el trabajo doméstico. En S. Federici, *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- Gramsci, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.
- Lonzi, C. (2004). *Escupamos sobre Hegel. Escritos de «Rivolta Femminile»*. Recuperat el 2 de maig de 2018 de <https://www.nodo50.org/herstory/textos/Escupamos%20sobre%20Hegel.pdf>
- Noguera, A. (2016). Superar la división espacio-género en sentido constituyente. En A. Guamán (coord.), *Feminismos y procesos constituyentes*. València: Tirant lo Blanch.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tarì, M. (2016). *Un comunismo más fuerte que la metrópoli: La Autonomía italiana en la década de 1970*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Tronti, M. (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I. (2012). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: Un análisis de sistema-mundo*. Madrid: Akal.

NOTA BIOGRÀFICA

Graduat en Ciències Polítiques i de l'Administració Pública per la Universitat de València, actualment realitza estudis de posgrau en el CLACSO i un màster d'Estudis Llatinoamericans en la Universitat de Barcelona.



ENTREVISTA



«El drama és que Europa es polaritza entre dos projectes: el neoliberal de les elits i el de l'extrema dreta»

L'italià Enzo Traverso és historiador i actualment exerceix de catedràtic d'humanitats a la Cornell University de Nova York. Autor d'una àmplia bibliografia –en què destaquen *El totalitarisme: història d'un debat* o *La història com a camp de batalla: interpretar les violències del segle XX*– és un dels investigadors de l'Holocaust i els totalitarismes més reconeguts de l'àmbit mundial, en especial dels debats ideològics que els han generat.

Joan Canela

La primera pregunta és òbvia: torna Europa als anys trenta?

No.

Uf! Això em deixa més tranquil.

Sí, però alerta, perquè aquest és un «no, però», perquè és obvi que fa vint o quaranta anys la institució Alfons el Magnànim no hauria organitzat un debat entorn d'aquesta pregunta, ni tan sols se li hauria acudit o, en cas de fer-ho, hauria estat molt estrany. Si avui es planteja aquesta qüestió vol dir que la preocupació existeix, ja que hi ha analogies evidents.



FOTO: Joan Canela

Quines serien aquestes analogies?

Crisi econòmica, creixement de la dreta radical, profund malestar social... Són elements que estimulen la memòria històrica i ens fan pensar en els anys trenta.

Tanmateix, també cal tenir en compte que hi ha profundes diferències. Llavors Europa era el centre del món global i concentrava totes les tensions i tendències antagòniques. Avui és més aviat una perifèria. Els centres mundials es troben fora d'Europa i la prova és que les crisis que hi ha no tenen un efecte immediat a la resta del planeta. I els nivells de violència tampoc són equiparables.

En aquest joc d'analogies, la islamofòbia tindria el paper que llavors va tenir l'antisemitisme?

Sí, la comparació és totalment encertada, però de nou hi hem d'introduir matisos. La memòria de l'Holocaust fa que avui en dia l'antisemitisme siga totalment inacceptable; per tant, cal buscar altres bocals expiatoris. Però al mateix temps, aquesta memòria en complica la comparació. Per una banda, perquè és evident que no s'està preparant un extermini de musulmans similar al que es va perpetrar amb els jueus. I per l'altra, perquè aquesta mirada retrospectiva és molt problemàtica, en certa manera tramposa, perquè la fem en un moment en què sabem quin és el final, que és la Shoah, però als anys trenta ningú sabia com acabaria el tema.

Potser per això podríem mirar de ser més precisos i assenyalar que la islamofòbia d'avui presenta moltes similituds amb l'antisemitisme, però més que de la dècada dels trenta, del que va des de l'últim quart del segle XIX fins als anys vint del segle XX.

Els musulmans són vistos com els causants de la crisi, la immigració, l'atur, el terrorisme... Una amenaça identitària a les nostres arrels culturals en un procés d'invasió i submissió. L'extrema dreta sempre és oportunista en la cerca d'un boc expiatori. En el passat, fins a la meitat del segle XX, el boc per excel·lència van ser els jueus.

Un dels combustibles de la islamofòbia és la por als atemptats, una realitat ineludible a l'Europa actual, mentre que el record que ha perdurat del poble jueu és el d'un poble pacífic i desarmat. Això és així o també hi havia algun factor similar que alimentara l'antisemitisme de fa un segle?

La creació de la imatge del terrorista islàmic recorda molt la construcció de l'amenaça bolxevic dels anys vint i trenta que, recordem, es vincula molt estretament a l'antisemitisme, fins al punt que es presenta el comunisme com un invent judaic. Aquestes dues realitats es van vendre com si només en fora una.

En la dècada de 1930, una part de les elits econòmiques s'alia amb el feixisme precisament per la por a aquesta revolució socialista. Avui en dia, però, aquesta por no existeix.

Aquesta és una de les grans diferències entre el feixisme clàssic i l'actual. En el segle XX, el feixisme apareix com una metamorfosi del nacionalisme més radical i violent per l'aparició del nou enemic que representa la revolució soviètica. Avui no hi ha l'URSS, però el seu paper ha estat substituït pel terrorisme islàmic.

Però l'amenaça és del tot diferent. El perill d'una revolució socialista a Europa, si bé complex, era evident. En canvi, és totalment irreal plantejar una invasió islàmica.

Sí, és clar. Però una cosa és l'amenaça real i l'altra la percepció que se'n té. L'islam es percep com una amenaça a la civilització occidental de la mateixa manera com llavors ho va ser el comunisme.

I potser per això ara mateix no hi ha la mateixa aliança entre les elits i l'extrema dreta?

Exactament! Aquesta és una reflexió essencial. En la dècada de 1930, el feixisme era una opció per a les elits i, davant el perill de la revolució socialista, els sectors conservadors el van acceptar. A Itàlia, el 1922; a Alemanya, el 1933, i a Espanya, el 1936.

Avui en dia les elits tenen un altre projecte polític totalment diferent, que és el de la Unió Europea i el neoliberalisme, totalment oposat al projecte de l'extrema dreta, que precisament creix com a oposició al món global, la pèrdua de sobirania, el multiculturalisme i el cosmopolitisme. El drama europeu és justament que aquests nous feixismes estan liderant l'oposició a l'ordre neoliberal. En certa manera, podríem dir que Europa es polaritza entre dos projectes: el neoliberal de les elits i el de l'extrema dreta.

Ara, com bé s'ha vist als EUA, les elits tenen una gran capacitat d'adaptació i s'acomoden ràpidament a les noves situacions. La derrota de la candidata de Wall Street, que evidentment era Hillary Clinton, no ha suposat cap drama i no hi ha hagut cap xoc important entre les elits estatunidenques i Donald Trump. El mateix hauria passat, probablement, a França, on en els darrers trams de la campanya electoral, Marine Le Pen va començar a matisar les seues promeses d'eixir de l'euro i altres per l'estil.

En aquesta nova onada de feixismes europeus trobem formacions liderades per dones o per gais, renúncies al racisme explícit –que es canviaria per un «cadascú a casa seua»– o la renúncia a la violència o la dictadura. Fins a quin punt es pot continuar anomenant *feixisme* al nou feixisme?

La definició d'aquests moviments com a feixistes em sembla molt problemàtica per molts motius. Molt probablement el més fonamental és que el feixisme –encara que apel·laria a un passat mític– fora un moviment que mirava al futur, que en certa manera també era utòpic: volia fer una revolució i una societat nova. Avui parlem de moviments que miren a un pretés passat ideal que volen recuperar. Són pura reacció i pràcticament sempre es defineixen a la contra.

Pense que una definició més encertada seria parlar d'aquests com l'ala dreta de la il·lustració. Una il·lustració que té idees molt clares, que és neocolonial, que exclou els immigrants i els musulmans. Aquesta és una dimensió perversa, ja que contraposa un «nosaltres» il·lustrat contra un «altre» de salvatge. Utilitza una defensa dels drets –de les dones, de les minories...– per a fonamentar la islamofòbia. I això és del tot pervers.

Explicat així sembla més emparentat amb el vell supremacisme colonial que amb el feixisme. Al cap i a la fi, també Churchill era extremadament racista i va defensar l'extermini de pobles sencers per mantenir l'hegemonia imperial britànica, per molt que també siga un heroi antifeixista.

Aquesta és la continuïtat. La idea que hi ha una relació entre islamofòbia i antisemitisme implica una comparació que esquivia la qüestió encara més transcendent, que és que la islamofòbia té una continuïtat amb la cultura colonialista.

El feixisme actual s'alimenta d'un conjunt d'idees heretades del sistema colonial. El fet que l'islam es presente en oposició a la il·lustració suposa una reescriptura de la història de la il·lustració. En el segle XIX, el colonialisme europeu es presentava com un projecte civilitzador i aquesta idea roman en bona part en el nostre subconscient cultural i per això és tan fàcil que arrelle de nou

La conclusió és que no tornem a la dècada del 1930. Tanmateix, llavors eren conscients del que els queia a sobre? Es podria estar preparant un drama similar i simplement no ser-ne conscients per no estar llegint correctament els avisos?

Dir avui que Europa no torna als anys trenta és una manera de tranquil·litzar-se. És obvi que avui parlar d'una guerra entre Alemanya i França és ridícul. També sembla impossible una guerra entre Rússia i la Unió Europea... Però qui hauria pogut pensar, el 1980, en una guerra com la de Iugoslàvia? O en una guerra civil a Ucraïna fa tan sols uns anys?

Hi ha certes situacions –amenaces a la llibertat d'expressió, causa general contra l'independentisme català, debilitació de la independència judicial i dels mitjans...– que fan pensar en un gir totalitari a Espanya. Són signes preocupants o són simplement fets més o menys anecdòtics que s'han pres de manera exagerada?

Jo no diria que Espanya vaja cap a un estat totalitari. Ara, això no vol dir que no em preocupen les mesures repressives. La crisi catalana, a més, és molt complicada, no es veu com sortir-ne. Amb optimisme, pensava que aquesta crisi hauria pogut transformar-se en una oportunitat per a repensar la història d'Espanya i escometre una reorganització territorial en clau federal que reconeguera que el país és multicultural i plurinacional i que, per tant, les seues institucions ho han de reflectir així. Però això no ha passat.

Quines opcions hi queden llavors?

És complicat de preveure. A mitjà termini, aquest gir centralitzador exacerba en lloc de ser una solució i això passa perquè les elits europees no pensen en termes de construir un projecte polític eficaç, sinó en termes de guanyar les pròximes eleccions.



ARTICLES



El moviment d'homes per la igualtat a València. Valoració d'alguns dels seus protagonistes

Juan Antonio Rodríguez del Pino

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

juan.rodriguez@uv.es

ORCID: 0000-0002-2585-741X

Juli Antoni Aguado i Hernández

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

juli.aguado@uv.es

0000-0001-7823-848X

Rebut: 22/02/2019

Acceptat: 06/09/2019

RESUM

El moviment d'homes per la igualtat, a pesar de ser un fenomen prou recent, ja te més de quaranta anys de vida a València. Aquest moviment ha tingut una trajectòria amb molts alts i baixos. Després de l'aparició d'uns protagonistes que van obrir camí a l'escena social valenciana, trobem un període on hi ha homes que mantenen l'espurna d'aquells inicis. Una investigació qualitativa duta a terme pel Departament de Sociologia i Antropologia Social arreplega les veus d'alguns dels homes que van mantenir, entre 1995 i 2010, la flama d'un moviment que va tenir uns inicis molt dubtosos. Les veus s'estructuren a la llum de l'anàlisi dels marcs d'interpretació dels moviments. I com a moviment social, els homes per la igualtat desenvolupen nous codis de comportament i significació. Els resultats exposats ens demostren la necessitat, ara més que mai, de l'indefugible canvi de la masculinitat en les societats espanyola i valenciana actuals.

Paraules clau: homes, igualtat, València, anàlisi del discurs.

ABSTRACT. *The Movement of Men for Equality in Valencia. Assessment of some of its Protagonists*

The movement of men for equality, despite being a very recent phenomenon, has more than forty years of life in València. This movement has had a trajectory with many ups and downs. After the appearance of some protagonists that are going to open the way in the Valencian social scene, we find ourselves with a period where there are men who maintain the embers of those beginnings. From a qualitative research done by the Department of Sociology and Social Anthropology, the voices of some of the men who maintained, between 1995 and 2010, the flame of a movement that has had very hesitant beginnings, structured in the light of the analysis of the frameworks for the interpretation of movements. And as a social movement, men for equality develop new codes of behaviour and meaning. The results show us the necessity, now more than ever, of the necessary change of masculinity in the current Spanish and Valencian society.

Keywords: *men, equality, Valencia, discourse analysis.*

SUMARI

Introducció

El moviment d'homes per la igualtat a València (1985-2010)

- Els moviments d'homes per la igualtat a València (1985-2010) com a moviments socials
- Els moviments com a «laboratoris», creadors i difusors de significats

Metodologia: les dimensions analítiques i els indicadors

Anàlisi del discurs: «N'èrem quatre gats»

- Les dimensions de l'emmarcament discursiu del moviment d'homes
- Innovacions discursives

Conclusions

Autor per a correspondència / Corresponding author: Juan Antonio Rodríguez del Pino. Universitat de València, Facultat de Ciències Socials. Av. dels Tarongers, 4b. 46021, València (Espanya).

Suggeriment de citació / Suggested citation: Rodríguez del Pino, J. i Aguado i Hernández, J.A. (2019) El moviment d'homes per la igualtat a València. Valoració d'alguns dels seus protagonistes. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 133(2), 97-115. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.9>

INTRODUCCIÓ

Per començar, cal explicar què és un home. No hi ha un únic concepte de masculinitat, sinó que es tracta d'una idea polisèmica. Les definicions d'allò masculí tenen un caràcter relacional: es defineix socialment i, sobretot, com assenyalava Pierre Bourdieu, la masculinitat existeix en contraposició a la feminitat (2000). D'aquesta manera, la societat occidental tracta les dones i els homes com a portadors d'elements diferenciats. Aquest plantejament reelabora la construcció social de la masculinitat mitjançant l'emergència d'una masculinitat hegemònica que no solament oprimeix les dones sinó també els homes diferents del model acceptat (Connell, 1997; Kimmel, 1997; Kaufman, 1997).

Un acord acceptat és que la divisió per gèneres és una construcció social. Així, Kimmel afirma que:

La virilidad no es estática ni atemporal, es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; (...) es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas para diferentes personas. (Valdés i Olavarría, 1997: 23).

Aquest model d'homenia imposa una definició que no és homogènia i que és adaptable segons el context cultural al qual fa referència. La divisió d'opinions entre el feminisme és àmplia. D'una banda, hi ha qui considera que és un constructe de gènere que pot ser modificat (Carabí i Armengol, 2008: 9). De l'altra, hi ha altres plantejaments, com el de Judith Butler (2007), que exposa la necessitat de subvertir el concepte de gèneres. En qualsevol cas, el terme *masculinitat* és esquiú. Quan es pregunta als agents socials, aquests no són capaços de dotar-lo d'un contingut específic. El concepte en l'imaginari col·lectiu de la societat sobre el prototip de masculinitat condiciona els estudis sobre els homes.

El masculí esdevé, d'aquesta manera, una forma d'estructura de patriarca dominador. La categoria és incòmoda, i és assenyalada com a sospitosa per algunes perspectives feministes. Com apunta Marta Segarra, la masculinitat es presenta en la majoria de discursos socials i intel·lectuals com a transparent (Segarra i Carabí, 2000: 174). Encara que, tal com afirma Marqués, «ni los hombres son tan parecidos entre sí potencialmente, ni son potencialmente tan diferentes a las mujeres [...]». Aun que el sistema patriarcal se encargará

de tratar a las personas como si fueran idénticas a las de su mismo sexo y muy diferentes a las del opuesto» (Vallés i Olavarría, 1997: 18). A poc a poc, com abans ho van ser les dones, els homosexuals o les minories racials i ètniques, els homes són definits com una nova forma d'alteritat (Guasch, 2006: 103).

Malgrat els intents de permanència de la vertadera *masculinitat* hegemònica, se'ns mostra que les successives crisis de la identitat masculina que es van produint registren transformacions culturals que qüestionen els principis acceptats de manera generalitzada i que defineixen el perfil prototípic d'home (Montesinos, 2002).

Caldria aclarir què es vol dir quan es fa ús de l'expressió *ser home*, ja que, com va dir Marqués, es corre el següent risc:

Nos hemos pasado tanto tiempo diciendo quién era el verdadero hombre [...]. Es tan frecuente que incluso hombres particularmente atípicos se definan como normales o incluso paradigmáticos. Es tanta la megalomanía corporativa masculina que cualquier tentativa de trabajar la identidad masculina es, en ese sentido, peligrosa de volver a caer en alguna androlatría o auto-bombo (Valcuende i Blanco, 2003).

S'hi adverteix la deriva d'una exaltació masculina quan s'entén qüestionada i en certa manera avança la necessitat d'ancorar l'anàlisi de les masculinitats més enllà dels jocs de les redempcions o de la tornada a la virilitat com a substància.

L'estereotip masculí més clàssic (hegemònic) suposa una coartada ideològica difícil de portar a la pràctica, entre altres raons perquè hi ha múltiples tipus de masculinitats (Connell, 1997) atenent a les diferents relacions de gènere entre els mateixos homes.

Si es parla de masculinitat o feminitat, s'anomena el solc de sentit amb què es fabriquen les identitats. Pertanyen, per tant, a un pla que prompte excedeix el merament individual i ens connecta amb la cultura i les representacions que es tenen sobre l'homenia (Gilmore, 1994).

En l'anàlisi del canvi social a Occident, a partir de les tensions al voltant de la pervivència, crisi o superació de la modernitat, es pot perseguir la masculinitat no solament com a representació sociocultural d'una posició en el sistema dels gèneres, sinó com a categoria política (Whitehead, 2002) present en l'organització social de la ciutadania i traduïda en una sèrie de privilegis.

Aquests privilegis s'observen en la mateixa noció de ser home, que és, d'entrada, trobar-se en una posició que implica poder (Bourdieu, 2000). Però aquesta lògica de la diferència sexual, que és atribuïda i distributiva alhora, atés que cada grup té uns atributs culturals que el defineix i al mateix temps l'organitza de manera jeràrquica sobre els altres, ha entrat en crisi.

Aquest model de masculinitat imperant mostra algunes clivelles. Sorgeixen, no sense dificultats, nous models que intenten donar resposta a les noves situacions. En definitiva, la manera com s'entenen la masculinitat i les relacions de gènere és complexa. La noció de masculinitat encara està en construcció (Guasch, 2006: 17). I aquest és un procés que encara no ha finalitzat i que segurament no finalitzarà mai.

Ens referim als homes heterossexuals de classes socioeconòmiques raonablement acomodades (classes mitjanes sobretot) que, en quedar exposades les bases reals del neoliberalisme, els valors i elements del qual servien per legitimar-los, ara queden deslegitimats, per la qual cosa es troben desubicats i sense referències. Aquests homes observen com els elements de legitimitat d'abans (la família, l'estat, el país...) n'han canviat els significats i s'han convertit en elements polièdrics, diferents. A aquests homes cal acostar-se des d'una perspectiva de gènere, recollint així el consell de part de les teories feministes contemporànies de cartografiar la posició indiscutida —almenys, fins fa poc— de la dicotomia dels gèneres moderns i seguint l'esforç dels *Critical Studies of the Men* per fer visible la marca de gènere d'aquests homes. Mostra el gènere dels sense gènere, el gènere invisible però transparent (García, 2009: 3-4).

No podem obviar que per a certs investigadors el model sobre el qual se sustenta l'ideari bàsic dels *Men's*

Studies està ja esgotat, i no reflecteix la complexitat de les identitats masculines. Tenen poca capacitat explicativa respecte de les relacions de poder entre els mateixos homes. L'estudi d'aquestes identitats requereix de la cerca de nous referents teòrics (Menjívar, 2010: 64-65).

Com planteja Amorós (2000), la dona realitza una vindicació de l'ocupació de l'espai social com a subjecte. Les noves masculinitats reclamen un canvi de paradigma. Demanen un paper més proactiu dels homes profeministes, que impliqui l'eliminació d'elements hegemònics patriarcals i aposte per accions que han de tendir a una paritat real. L'assumpció de l'espai social per un subjecte nou. Malgrat tots els vaivens teòrics que puguen observar-se, cal tenir present aquesta observació:

Vivimos un proceso de cambio cultural (...) que provoca que tanto hombres como mujeres construyan su identidad a partir de los mismos rasgos, lo cual en lugar de conferir certitud en cuanto a la pertenencia a un género, provoca confusión y a veces un miedo no reconocido. (Montesinos, 2004: 16)

Així, la crisi de la masculinitat es produeix per un esgotament del model tradicional i hegemònic del masculí i les dificultats per a trobar un model alternatiu d'homenia.

Encara que el sorgiment de noves explicacions per al concepte de masculinitat no és un fet aïllat sinó un contínuum dins d'una societat canviant, cal plantejar-se si hi ha una homogeneïtat respecte del que s'ha denominat *noves masculinitats*.

EL MOVIMENT D'HOMES PER LA IGUALTAT A VALÈNCIA (1985-2010)

Els moviments d'homes per la igualtat a València (1985-2010) com a moviments socials

Es pot afirmar que el moviment d'homes per la igualtat pot ser considerat un moviment social segons

la clàssica definició de Raschke, que considera que és un «actor col·lectiu mobilitzador que, amb certa continuïtat i sobre les bases d'una alta integració simbòlica i una escassa especificació del seu paper, persegueix una meta consistent a dur a terme, evitar o anul·lar canvis socials fonamentals, utilitzant per a això formes organitzatives i d'acció variables» (Raschke, 1994: 124).

A València, des de final de la dècada dels setanta fins a principi dels noranta, hi va haver un cert moviment cultural i social que, tot i no ser molt nombrós, sí que era molt actiu. En aquest context trobem dues figures que van generar un debat diferent dins del que després s'anomenaria noves masculinitats.

L'any 1985 Joan Vilchez va iniciar els grups d'homes des de la Societat de Sexologia del País Valencià, motivat per la pròpia sensació d'incomunicació amb les persones del seu sexe. Hi participaven, entre altres, J. L. García Ferrer, Rafael Xambó, Juan Goberna i José Manuel Jaén. S'inspirava en les reflexions de Josep Vicent Marqués i recollia la invitació de Fina Sanz per a crear grups d'homes similars als de les dones, a la recerca d'unes relacions més igualitàries entre els sexes.

La psicoterapeuta Fina Sanz va dissenyar la teràpia del retrobament. Aquest model parteix de la integració de la psicologia (especialment la psicologia clínica), la sexologia i l'educació, amb una perspectiva de gènere i comunitària. A més, acollia en el seu model teòric les aportacions conceptuals, metodològiques i tècniques d'altres disciplines i tradicions culturals. Ací, la persona és contemplada com un ser sexual que integra els seus aspectes físic, emocional, mental, espiritual, comportamental i social.

Es desenvolupa un treball al voltant dels processos intrapersonal i interpersonal, les relacions vinculades i comunitàries, dins d'una perspectiva de prevenció (autoconeixement, desenvolupament humà, educació per a la salut) i teràpia (comprensió de simptomatologies i utilització de recursos terapèutics per a generar canvis en la pròpia vida). També es planteja en forma

grup la formació de professionals el treball dels quals és de gran rellevància social en la transmissió de valors humans que potencien el bon tracte i les relacions de pau. Entre els participants d'aquest grup es troben alguns homes que utilitzen aquesta metodologia per a crear un grup de reflexió d'homes, que posteriorment es denominarà Espai d'Homes, coordinat pel psicòleg Jesús Gallent.

D'altra banda, trobem la forta personalitat de Josep Vicent Marqués, personatge amb molta presència tant en l'escena valenciana com en l'espanyola durant els anys huitanta i noranta. De fet, durant aquelles dècades va reflexionar i va escriure sobre el paper dels homes, començant per la seua tesi doctoral: *La construcción social del varón* (1982), on es tracta la imatge en anuncis de premsa i entre l'alumnat universitari de la figura del *mascle*. Tot i que afirmava: «nada ha sido siempre considerado masculino ni tampoco femenino» (Marqués, 1991: 172), també deia el següent:

Todo un poderosísimo conjunto de acciones y omisiones, de consignas y de órdenes, de refuerzos y disuasiones —conscientes e inconscientes, de los padres y del público en general— harán de esa criatura un niño o una niña, y después un hombre o una mujer, es decir, uno de los dos tipos oficiales de persona que admite la sociedad, desiguales quizás en mentalidad, pero, sobre todo, en libertad y posibilidades de acceso a todo lo que en esa sociedad significa poder. (Marqués, 1982: 55)

A la fi de la dècada dels noranta tornà a València, on va exercir com a catedràtic i professor del Departament de Sociologia i Antropologia de la Universitat de València. Al seu voltant es van crear diversos grups que reflexionaven sobre múltiples temes, entre d'altres, el paper dels homes en la societat actual.

A pesar d'aquests dos pols de reflexió, no s'aconsegueix generalitzar un moviment que tinga un gran arrelament social entre els homes. Aquests quinze anys (1995-2010) suposen un període en què el paper dels homes en relació a la igualtat resulta públicament anecdòtic, encara que es mantenen certs espais i s'experimenten transformacions observades en l'anàlisi,

com ara certa rotació d'integrants en els grups amb la corresponent renovació generacional i l'evolució del moviment, que va passar d'estar format per perfils més acadèmics a membres provinents de diferents sectors socials, més heterogenis, i, per tant, no podem parlar d'uns vertaders moviments d'homes per la igualtat, tal com assenyala Michael Flood (1996), encara que sí que es pot observar una certa inquietud al respecte.

Aquest paper testimonial no és cap obstacle perquè hi estiguen presents els dos components de la clàssica distinció entre la lògica instrumental (orientada cap al poder —moviment ecologista—) i l'expressiva (orientada cap a la identitat —moviment feminista—) defensada per Rucht (1992) i superada per Melucci (1998). En el període estudiat es combina el procés de reconstitució d'una identitat col·lectiva, fora de l'àmbit institucional, mitjançant el qual es dota de sentit a l'acció individual i col·lectiva (component expressiu) i l'obtenció de recursos polítics i socials per al desenvolupament d'aquesta identitat (instrumental). Aquesta connexió permet pràctiques d'autovaloració i de mediació directa entre els múltiples agents que actuen en la vida quotidiana.

Aquesta construcció de la identitat col·lectiva, «la capacitat de reconèixer i de ser reconegut com a part del mateix sistema de relacions socials» (Melucci, 1987: 139), està basada en la solidaritat afectiva i la implicació personal que es donen en les xarxes dels moviments —companyonia, integració, suport social, etc.—, que són condicions de la participació en molts grups i que permeten la mobilització. Però la solidaritat que manté unit el moviment no pot ser separada de la identitat política (Melucci, 1987; Diani, 1998; Tejerina, 1998). En aquest sentit, seguint el fil conductor de Habermas (1999) i Cohen i Arato (2000), cal considerar que les dues estratègies de la societat civil «dual» —instrumental i expressiva— estan teixides al voltant de la intenció de crear societats més democràtiques i més lliures. Per això, s'ha considerat d'interès conèixer les veus d'alguns dels homes que han mantingut encesa la flama d'aquest moviment.

Els moviments com a «laboratoris», creadors i difusors de significats

Per a aquesta tasca, cal recordar que a partir dels anys 80 adquireixen importància els enfocaments constructivistes dels moviments socials (Calle, 2003). Des de diferents perspectives es destaca que reemmarquen pluralment el món de manera racional (Snow i Benford, 1992), de manera cultural i identitària (Melucci, 1987, 1998) o de manera simbòlica i epistemològica (Johnston, Laraña i Gusfield, 1994; Laraña, 1999), cosa que contribueix a recrear cultures de mobilització (Tarrow, 1992, 1997) i ordres macrosocials (Inglehart, 1998). Melucci (1998) destaca que la contribució més important d'aquests és nomenar els problemes de forma diferent i incompatible amb el llenguatge i el discurs del poder existent.

De fet, a partir dels estudis sobre els «recursos cognitius» de les xarxes dels moviments per a mantenir-se units i enfrontar-se a les estructures de poder de Melucci (1987, 1998) i de l'«acostament cognitiu» als moviments en tant que formes d'activitat, mitjançant les quals creen nous tipus d'identitats socials com a processos de «praxi cognitiva» d'Eyerman i Jamison (1991), es pot afirmar que en el procés de reconstitució d'una identitat col·lectiva, el moviment no solament és una resposta als canvis —moviment «negatiu» de protesta, sinó que sobretot consisteix en un «laboratori» de la societat civil, que proporciona l'espai per a l'emergència de noves idees, coneixements i pràctiques, en els quals els actors experimenten i desenvolupen nous codis de comportament i significació, i produeixen tot un conjunt de sabers, experiències i afectes, en els quals es gesten noves formes de relació interpersonal, estructures de sentit i projectes de caràcter alternatiu.

Així es genera «realitat social», segons Manuel Castells (1998: 25), i això es pot considerar un primer pas en el desenvolupament de processos de canvi social i d'extensió de la legitimitat dels nous coneixements, valors i pràctiques (Inglehart, 1998). Partint d'aquesta perspectiva, els discursos dels homes per la igualtat estudiats s'estructuren a la llum de l'anàlisi dels marcs d'interpretació dels moviments.

METODOLOGIA: LES DIMENSIONS ANALÍTiques I ELS INDICADORS

Un moviment és un «procés». Està constituït per una multiplicitat d'interaccions que genera el fenomen mobilitzador (Melucci, 1987, Tejerina, 1998; Laraña, 1999). Per aquesta complexitat en l'anàlisi, l'aproximació empírica a l'objectiu del treball ha sigut fonamentalment qualitativa, ja que només així es podia accedir a les dimensions de l'estudi plantejades.

S'ha fet servir la tècnica de l'entrevista no estructurada, és a dir, converses amb els membres del moviment en què s'indagava de manera oberta en idees, discursos i posicionaments, agafats directament del llenguatge usat pels subjectes (Ortí, 1993; Taylor i Bogdan, 1994; Valles, 1997; Calle, 2003). Encara que aquesta tècnica d'investigació no té ni la capacitat de mesurament ni la precisió ni la reproductibilitat dels mètodes quantitius, el valor dels recursos simbòlics, com els discursos, es troba en el fet que les situacions que s'hi representen es tracten en termes significatius per als participants i els seus objectius (Ortí, 1993).

Malgrat que la tècnica d'obtenció de dades i l'anàlisi són qualitatives, l'univers d'estudi està clarament delimitat —un moviment social en un territori i un període determinats— i la quantitat d'entrevistes es considera suficient per a aconseguir la «saturació» de la informació necessària, en forma de «mostreig intencional» o «mostreig teòric» (Ruiz i Ispizua, 1989; Taylor i Bogdan, 1994; Valles, 1997; Rivas, 1998). S'ha volgut obtenir una mostra que continga les informacions diversificant el tipus d'entrevistats, que pertanyen a diferents organitzacions del moviment, des de les més reivindicatives a les més autoreflexives. Aquesta cerca s'ha dirigit des d'un plantejament connectat amb les dimensions analítiques i ha permès descobrir la possible gamma de perspectives en el discurs del moviment per arribar a un «discurs global», que abasta l'espai simbòlic de producció de sentit des del posicionament dels actors socials, sempre tenint en compte l'heterogeneïtat d'agents.

Per elaborar el «discurs global» i «l'emmarcament bàsic» del moviment, s'ha utilitzat l'anàlisi dels marcs d'inter-

Taula 1 Perfil sociològic dels homes entrevistats

Codi	Entitat	Edat	Estudis	Situació laboral	Típus d'associació
E.1	AHIGE	52	Estudis secundaris	Aturat	Reivindicativa
E.2	Stop Machismo	54	Estudis bàsics	Autònom (llibreria)	Reivindicativa
E.3	CEGM - Centro de Estudios de Género y Masculinidades	42	Estudis superiors	Treballa (projectes europeus)	Autoreflexió i estudis
E.4	ESPAI D'HOMES	58	Estudis superiors	Treballa (consulta de psicologia)	Autoreflexió
E.5	Colectivo de Hombres	61	Estudis primaris	Jubilat	Autoreflexió

Font: Elaboració pròpia

pretació de l'acció col·lectiva a partir de les entrevistes en profunditat realitzades a diversos integrants del moviment, que s'exposen en la Taula 1.

Per simplificar el nombre d'informacions i obtenir una quantitat operativa i sistemàtica de categories, s'ha pres com a base la proposta del «marc tipus ideal» de Rivas (1998, 1999), tot i que se n'ha modificat el contingut per adaptar-lo a l'anàlisi de les següents dimensions i estratègies de l'«emmarcament bàsic»¹ (*Esquemes 1 i 2*).

1) *Diagnòstic/emmarcament d'injustícia*. Definició d'una situació com a injusta o il·legítima, que necessita resposta i que inclou la situació i els elements causals, tant dels processos com dels responsables. És un judici cognitiu o intel·lectual sobre el que és equitatiu o just i una cognició emocional.

1 Dins d'un marc cal diferenciar l'estructura de les estratègies d'emmarcament. En concret, seguint a Rivas, cal indicar que l'«estructura del marc» està constituïda per les dimensions de l'emmarcament, les àrees temàtiques a les quals es refereix — que denominem indistintament *dimensions* o *emmarcaments*—, i les «estratègies de l'emmarcament», que són les tècniques utilitzades pels moviments per a interpretar cada àrea temàtica.

2) *Pronòstic/crida a l'acció*. D'una banda, inclou les vies d'actuació per a superar la realitat, una crida a l'acció. Es proposa una solució al problema diagnosticat especificant què s'ha de fer i qui ha de fer-ho. Inclou els objectius, les estratègies i les tàctiques a seguir, que estan vinculats als programes, als idearis i a les creences compartides. També comprén l'emmarcament dels destinataris de la protesta, que no han de coincidir amb els agents als quals se'ls atribueix el problema. De l'altra, conté anuncis sobre els beneficis que es poden obtenir i sobre les catàstrofes que poden ocórrer, si tot roman igual, subratllant la legitimitat dels objectius i dels mitjans.

3) *Emmarcaments motivadors / dimensió d'agència*. Desenvolupa les raons que justifiquen l'acció. És l'emmarcament de les possibilitats d'èxit dels esforços de les actuacions per a aconseguir els objectius. Inclou una reavaluació moral del grup que reflecteix la vigència de la pràctica mobilitzadora dels predecessors i la continuïtat entre el passat i el present. Hi ha la necessitat d'establir un vocabulari de raonaments que justifiquen l'acció en favor de la causa.

4) *Estratègia comunicativa identitària*. Persegueix construir un sentit de pertinença al mateix temps que atribueix a determinat actor la responsabilitat de les condicions adverses que es pretenen modificar. És la definició de «nosaltres»

i d'«ells» sense la qual la meta potencial de l'acció col·lectiva es quedaria en pura abstracció. Dins d'aquest emmarcament també es troben els projectes utòpics del moviment, part de la seua identitat.

Esquema 1: Tipus ideal de marc: dimensions de l'emmarcament

DIAGNÒSTIC/MARC D'INJUSTÍCIA	
Definició i descripció d'una situació considerada injusta o il·legítima	
	<i>Indicar una qüestió del/al debat públic. Definir-la com un problema i ressaltar la discrepància entre ser i cal ser.</i>
Atribució causal	<i>Definició de la causa. Definició dels agents.</i>
PRONÒSTIC/CRIDA A L'ACCIÓ	
Vies d'actuació per a superar aquesta realitat	
	<i>Proposició d'una solució al problema (què s'ha de fer i qui ha de fer-ho). Emmarcament dels objectius (estratègies i tàctiques). Legimitat dels objectius (relació amb el marc identitària).</i>
Emmarcament dels destinataris de la protesta	
	<i>Emmarcament dels destinataris de la protesta, dels quals s'espera que hi donen solucions.</i>
EMMARCAMENTS MOTIVADORS / MARC D'AGÈNCIA	
Eficàcia. Considerar que les actuacions no són immutables	
	<i>Emmarcament de les possibilitats d'èxit dels esforços. Vigència de la pràctica mobilitzadora (relació amb el pronòstic).</i>
IDENTITAT	
Estratègia comunicativa identitària	
	<i>Autolegitimació dels moviments socials. Raonaments que justifiquen l'acció en favor d'una causa. Deslegitimació de l'«ells» fent veure que no està disposat o no pot solucionar el problema.</i>

Font: Elaboració pròpia

Esquema 2: Tipus ideal de marc: dimensions i estratègies de l'emmarcament

Dimensions de l'emmarcament (àrees temàtiques)	Estratègies de l'emmarcament (tècniques per a interpretar les àrees temàtiques)
1. El tema i la interpretació del problema	
1. Indicar una qüestió del debat públic	1. Assignar-hi un concepte o eslògan. 2. Fer-la empíricament creïble mitjançant una referència real.
2. Definir-la com un problema, ressaltant-ne la discrepància entre <i>ser</i> i <i>cal ser</i>	1. Concretar el problema fent referència a la experiència quotidiana. 2. Situar-lo en un context o un esquema més ampli (marcs, esquemes, guions...) 3. Dramatitzar: prevenir les implicacions en el futur.
2. Atribució causal	
1. Definició de la causa	1. Assignar-hi un concepte (masclisme, neofeixisme...) 2. Atribuir-la a actors o col·lectius externs; la responsabilitat és d'altres.
2. Definició dels agents	1. Personalitzar els actors responsables. 2. Atribuir-los una intenció. 3. Atribuir-los interessos particulars, oposats al bé col·lectiu. 4. Moralitzar: considerar-los agents no legítims de la comunicació.
3. Emmarcament dels objectius i de les possibilitats d'èxit	
1. Emmarcament dels objectius	1. Assignar-los un concepte o eslògan. 2. Concretar-los fent evidents els beneficis dels afectats i els mitjans per a aconseguir-los. 3. Esquematitzar: carregar-los de valor relacionant-los amb valors més alts.
2. Emmarcament de les possibilitats d'èxit	1. Fer referències històriques a l'èxit dels precursors. 2. Definir el nombre de possibles participants: com més participants, més possibilitats d'èxit. 3. Com més difusió facen els mitjans de comunicació, més possibilitats d'èxit.
4. Emmarcament dels destinataris de la protesta dels quals s'espera que aporte solucions. Deslegitimar-los	
	1. Personalitzar els destinataris. 2. Atribuir-los una acció intencional que persegueix interessos particulars. 3. Moralitzar: considerar-los agents no legítims de la comunicació. 4. Considerar-los sospitosos de corrupció.
5. Autolegitimació dels moviments socials	
	1. Mostrar que representen interessos col·lectius i universals. 2. Autocaracteritzar-se amb un valor social central (per exemple, el moviment per la pau.) 3. Reclutar persones i institucions dignes de confiança. 4. Aconseguir credibilitat en els seus temes. Emmarcament dels seus problemes. Encertar prediccions.

Font: Rivas (1998, 1999).

ANÀLISI DEL DISCURS: «N'ÉREM QUATRE GATS»

Les dimensions de l'emmarcament discursiu del moviment d'homes

Pel que fa a l'anàlisi dels marcs de significació del moviment, els principals resultats de l'anàlisi són els següents:

El diagnòstic de la situació, el problema, està clarament delimitat. Els seus integrants mostren la injustícia a la qual s'enfronten: la desigualtat de gènere i la violència que comporta, mitjançant afirmacions que adquireixen forma d'eslògan, com ara:

En realitat és el grup d'homes contra la desigualtat de gènere. [E2]

La violència es un problema de hombres que sufren las mujeres, pero es un problema de hombres. [E3]

Si las mujeres faltan, el mundo se viene abajo. [E3]

Altres parts del seu discurs pretenen demostrar la validesa empírica de les seues propostes. Aquestes se situen tant en el diagnòstic com en l'emmarcament de les possibilitats d'èxit dels esforços —en els marcs motivadors— mitjançant els quals aconseguixen la validesa (credibilitat) dels seus temes i dels seus problemes.

El moviment aconseguix credibilitat en els seus temes i els seus problemes fent veure que no es tracta d'un discurs abstracte, sinó que té referències reals:

Hemos sacado un manifiesto en contra de la reforma de la ley del aborto, no solo por el contenido de esa reforma. Y lo curioso es que sea, de nuevo, un hombre el que imponga el límite a las mujeres. Simbólicamente es terrible, ¿no? Que sea un ministro y que sea capaz de legislar por el total de la población de las mujeres en España, el cincuenta y uno por ciento de las personas de este país. [E3]

Partint d'aquesta base, com a moviment social busquen la congruència amb la cultura de les persones a les quals s'adrecen, i per a definir la injustícia com un

problema, destaquen la discrepància entre el «ser» i l'«haver de ser», concretant-lo en referències a l'experiència quotidiana com la següent:

Han tenido la necesidad de pensar como hombres. Si no responsables, sí corresponsables de, por ejemplo, el cambio hacia la violencia o el cambio de las relaciones en lo cotidiano. Hemos trabajado muchas veces temas como la compartimentación de las tareas, reparto de la vida social, de los tiempos... [E3]

En el moviment dels homes per la igualtat, la narrativa es desenvolupa en relació a tres elements: el canvi dels homes davant del masclisme, la desigualtat en les relacions de parella i, com altres moviments, el fet que allò personal és polític, cosa que trobem al llarg del seu discurs. Pel que fa al primer element, trobem les següents afirmacions:

No és possible acabar amb el masclisme en aquesta societat sense el canvi dels homes. [E2]

Lo que queremos es que los grupos de hombres puedan incidir en el debate social y en la sociedad. [E5]

Se permitía la escucha de distintos tipos de hombre. Es un espacio donde uno llega herido, su mujer es la más mala del mundo y poco a poco en el grupo se va viendo otra mirada, lo que implica la solidaridad. Por eso es un grupo abierto. [E4]

La desigualtat en les relacions de parella, que destaca la lògica de la diferència sexual en tant que posició de poder, apareix en afirmacions com les següents:

Generan un modelo de vínculo de pareja que se elabora en forma de modelos de poder, relacionado con los modelos de poder masculino; es decir, quien representa el poder representa todos aquellos valores masculinos tradicionales patriarcales. Da igual que sea hombre o mujer, y entonces genera un estado de violencia o de sublimación o de supeditación de la otra persona y ahí se produce un conflicto permanente y muy fácil de detectar y muy igual en muchos casos. [E3]

Hay una sostenibilidad en la casa, un soporte que hace que pueda haber alguien que cuida de los niños, de las personas enfermas, de los que están en situación de necesidad. Ahí los hombres fallamos. [E5]

Pel que fa al fet que allò personal és polític, es fa referència a un pla que excedeix el merament individual i que ens connecta amb la cultura i les representacions que es tenen sobre l'homenia:

Y eso es la condición *sine qua non*; es decir, siempre cualquier propuesta de tema es desde «mi vivencia», y yo creo que eso vale, eso está ahí y, de momento, está generado el espacio. [E4]

Y para mí, como hombre, [...] creo realmente en el cambio y construyo y hago por ello. Trabajo en lo que realmente me gusta, que es promover cambios. [E5]

En lo social, a nivel sindical, a nivel de intervención socioeducativa [...] busca la manera y la forma de introducir este tipo de cosas. [...] Sobre todo gente que tiene claro que el cambio social tiene que ver con los hombres. [E3]

D'altra banda, la delimitació de la injustícia se situa en el context ampli de la masculinitat hegemònica, que és el que li dona el vertader valor, fet que s'extrau de les següents paraules:

Qui domina el món és el masclisme, és la violència, són valors masculins. [E2]

La problemàtica no té res a veure amb una disfuncionalitat concreta o amb un model determinat de sexualitat, sinó més aviat amb qui representa aquella sexualitat, si és un home o una dona. [E1]

La literatura anglosajona de los años cuarenta, cincuenta, sesenta genera un modelo de hombre determinado, que es este modelo de hombre, Humbrey Bogart, un modelo de hombre impasible, que no expresa la emoción y que se ha mantenido a lo largo del tiempo hasta la actualidad. Es un superhéroe, porque es capaz de

superarlo todo, incluso sus propias emociones. [E3]

Així mateix, l'emmarcament discursiu del problema dramatitza aquesta situació i preveu implicacions en el futur fent declaracions com:

Y de ahí el problema de los modelos para los chavales. Por ejemplo, «eres más hombre cuanto más capaz eres de controlar tu emoción». [E3]

Es decir, ¿qué pasaría si las mujeres realmente dejaran su actividad, dejaran de cuidar? De ahí surge mucho de ese proceso de cambio. Yo, por ejemplo, a mis niños les digo: «¿os imagináis una huelga de mamás?». No, y si se lo imaginan es terrible, ¿no? «No, me acuerdo de que no estaba mi mamá y fue terrible». No solo falta lo normal, que es, por ejemplo, dejar de ir ese día, sino que falta lo cotidiano. «Papá no encontraba dónde estaba el Nesquik, dónde estaban las galletas. Me vistió con dos calcetines de colores diferentes...». [E3]

Si las mujeres faltan, el mundo se viene abajo. [E3]

En l'emmarcament de l'atribució causal, la definició de la causa implica una dura crítica dels valors masculins (masclisme) i de la seua forma de control i poder — també sobre els mateixos homes, fins i tot el model de pare proveïdor (a diferència del pare cuidador)—, del model econòmic i del sistema capitalista en general, mitjançant enunciats que prenen la forma quasi d'eslògans com:

Qui domina el món és el masclisme, és la violència, són valors masculins. [E2]

El 19 de marzo, día del padre igualitario para nosotros, [...] dedicado a un modelo de padre proveedor, debe cambiar ese modelo y presentarlo como un modelo de padre cuidador. [E3]

Por ejemplo, a nivel económico está claro: la sostenibilidad del modelo económico en el que estamos es gracias a que hay mujeres que lo sostienen. [E5]

La mala distribución del trabajo que ahora existe en el planeta provoca que este sistema capitalista

funcione gracias a que las mujeres hacen una doble, triple jornada. [E3]

Definida la causa, aquesta s'atribueix a actors externs, els agents causals, responsables de les injustícies que es concreten en els mateixos homes (no igualitaris, masclistes). En el cas analitzat, coincideixen amb els destinataris de la protesta. Són actors impossibles de separar. Tots dos estan ben delimitats en les estratègies discursives corresponents, i com a resultat apareixen totalment deslegitimats. En concret, la personalització s'observa en manifestacions com aquestes:

La mayoría de las situaciones que se producen es porque están los hombres ahí. [E5]

La violencia es un problema de hombres que sufren las mujeres, pero es un problema de hombres. [E3]

El tema de la igualdad no se puede llevar a cabo, si no hay una intervención concreta con los hombres. [E3]

Així mateix, aquests actors són considerats causants conscients del problema:

Lo que realmente puede provocar el cambio real hacia la igualdad es que los hombres cambien sus actitudes de opresión. [E3]

El cambio social tiene que ver con los hombres. [E3]

Encara que en el període estudiat del marc discursiu no se'ls atribueixen interessos particulars, oposats al bé col·lectiu —a diferència dels globals indicats—, pels motius assenyalats, se'ls considera agents no legítims de la comunicació amb expressions com:

De fet, tenim agressions, no físiques sinó de lo que és masclisme tradicional. [E2]

Patim agressions: ens acusen de *feminazis*, de falderos de les dones, en fi, tot este tipus d'insultos. [E2]

En relació amb el marc d'agència i els discursos motivadors, l'emmarcament dels objectius i de les possibilitats d'èxit, la seua fi última és la construcció d'un nou model de societat, i pensen que la seua

prioritat és treballar per la igualtat. Així, els objectius s'emmarquen en forma d'eslògans o conceptes com:

Homes contra la desigualtat de gènere. [E2]

No és possible acabar amb el masclisme d'aquesta societat sense el canvi dels homes. [E2]

Lo que realmente puede provocar el cambio real hacia la igualdad es que los hombres cambien sus actitudes de opresión. [E3]

Trabajar sobre el tema del cambio social desde los hombres. [E3]

D'altra banda, si s'assoliren els objectius proposats —la construcció d'un nou model de societat igualitària mitjançant el canvi en els mateixos homes—, s'obtindrien diferents beneficis per a la societat. El principal n'és la construcció d'un model de relació més igualitari. La societat es lliuraria dels problemes del model patriarcal masclista tradicional autodestructiu:

Si una persona se educa en un modelo de relación más igualitario donde no hay estructuras de presión, donde no hay necesidad de mostrar nada a nadie, donde es un beneficio, sin duda, para él mismo porque no hay autodestrucción, porque no existe un modelo patriarcal machista tradicional, porque hay un beneficio evidentemente social y porque hay un cambio importante en relación al tema de la igualdad. [E3]

Al mateix temps que els beneficis, els integrants del moviment subratllen la legitimitat d'aquestes finalitats carregant-les de valor, relacionant-les amb la superació del problema i amb valors propis d'una societat més igualitària. Per exemple:

Los hombres deben cambiar sus actitudes de opresión, y por eso es tan importante trabajar con hombres, ¿no? [E3]

No és possible acabar amb el masclisme en aquesta societat sense el canvi dels homes. [E2]

Lo que queremos es que los grupos de hombres puedan incidir en el debate social y en la sociedad. [E5]

La necesidad de trabajar sobre el tema del cambio social desde los hombres. [E3]

Aquest emmarcament destaca com les dues estratègies del moviment —la instrumental i l'expressiva— estan teixides al voltant de la intenció de crear societats més democràtiques i més lliures. Se situa analíticament en la proposta de solucions al problema —dels seus objectius— dins de les vies d'actuació per a superar aquesta realitat.

Les possibilitats d'èxit també estan emmarcades en el període estudiat, encara que no és un discurs recurrent. Les trobem en declaracions com aquestes:

Eso, afortunadamente, está cambiando y hay cada vez más implicación masculina. [E3]

Però ningú diu que siga fàcil:

Si vamos a lo general, a lo que yo puedo observar cuando hago investigación en la escuela, eso está ahí. Es tan grave que los hombres no tengan todavía las mínimas capacidades de intervención en lo doméstico... [E3]

A València no s'està fent res. [E2]

No obstant això, no es fa especial referència a l'èxit dels precursors, ja que es tracta d'un moviment incipient, excepte per algunes frases com:

Hi ha un grup d'homes que es diu Espai d'Homes, però és molt intern. I el que fan, que jo sàpia, és sortir a la mani del 8 de març. [E2]

De fet, s'extrau del discurs que precisament això genera la sospita i el rebuig de cert sector del feminisme cap al moviment d'homes igualitaris:

Les feministes ens caldegen molt, perquè hi ha pocs recursos per a les polítiques d'igualtat... Les feministes diuen: «Ara que hem aconseguit quatre xavos veniu vosaltres a reivindicar no sé què...». És el perill que té. «Portem no sé quant de temps demanant la visibilitat de les dones i a poquet que aconseguim, ja esteu demanant la visibilitat dels homes?» Entenc aquesta alerta per part de les dones. [...] El

victimisme dels homes està molt estès. Sempre s'ha d'anar explicant això, perquè «ara només ens faltava que vinguéreu vosaltres». Cal anar amb compte. [E1]

Malgrat ser un moviment en gran manera expressiu, com hem afirmat, no deixa de banda el seu vessant instrumental, de crida a l'acció:

El tema de la igualdad no se puede llevar a cabo, si no hay una intervención concreta con los hombres. [E3]

En aquest emmarcament es poden diferenciar tres elements: la manera d'actuar, l'acció interna dirigida als homes i l'acció externa dirigida a la societat. El primer cas el trobem en afirmacions que fan referència al canvi educatiu o a la necessitat d'implicació:

Primero desde la educación, porque el ámbito terapéutico es muchas veces la repetición. [E5]

Un grupo de hombres es un grupo de reflexión [terapéutico], pero también tiene esas vertientes más sociales, es decir, la necesidad de, antes o después, implicarse en el cambio social. [E3]

En el cas de les actuacions concretes dirigides als homes, trobem aquestes afirmacions:

En les reunions, cadascú parla de l'experiència que ha tingut, un problema, com enfocar-lo sense utilitzar la violència, utilitzant més... més bé... com diriem? Utilitzant la sensibilitat, el resoldre els conflictes, el diàleg... Una altra manera de resoldre els conflictes. [E2]

El año 2000 empiezan a aparecer hombres por las consultas. Y ahí te das cuenta de que una de las reivindicaciones es: «Bueno, y ahora, ¿qué? Yo estaba casado. Tenía una pareja, pero no tengo amigos, me he quedado solo». Y ese era un motivo para decirle: «Mira, hay un espacio que es un viernes al mes por la tarde, que si te apetece y quieres venir...». [E4]

En el cas de les actuacions enfocades a la societat, es fan afirmacions d'aquest tipus:

Intentem que siga un grup per a parlar de les nostres coses, encara que hem fet alguna cosa cap a fora. [E2]

En Foro d'Homes [...] és més públic, fem accions cap a... Sempre fem reunions, però acaben en un acte públic. [E2]

También estuve un año trabajando en la prisión de Picassent con el tema de la rehabilitación de los condenados por delitos de violencia doméstica y vi que alguna persona de las que había pasado por ese proceso también podía venir al grupo. [E4]

Hay una implicación activa en la intervención en la calle con el tema de la igualdad. [E5]

Hacemos intervención puntual. Dos, tres veces al año, más específicos, el 21 de octubre, justo antes de toda la actividad de noviembre, para dejar un poco el espacio del 21 como día internacional en contra de la violencia machista, pero también haciendo un reconocimiento de esa responsabilidad masculina en el proceso de violencia. En torno al 8 de marzo también hay mucho trabajo. Y la nueva fecha que a mí me parece magnífica porque es un espacio buenísimo de cambio, el 19 de marzo, día del padre igualitario para nosotros. [E3]

Així mateix, es delimiten els possibles integrants del moviment des de diferents punts de vista: la gènesi i la incorporació individual al grup i la motivació identitària anticipada en l'apartat de la descripció del moviment, el naixement dels col·lectius a partir de grups mixtos, el nombre de participants i el fenomen de la renovació generacional. No obstant això, en el discurs analitzat no apareixen referències a la difusió de les seues actuacions pels mitjans de comunicació. Ara bé, en concret, la gènesi i la incorporació individual al moviment apareixen en expressions com:

Necesitava compartir-ho amb més homes. On estan eixos homes? Vaig començar a conèixer homes que tenen preocupació. [E2]

I jo em vaig apuntar perquè era com una trobada i a partir d'ací he estat anant una vegada al mes. [E2]

Las parejas les hacen revisar las conductas. Y sí que se están cuestionando su forma de ser en la pareja y tal. A partir de aquí se han apuntado al grupo... Buscan un apoyo. [E5]

Es en el proceso en que yo, a partir de una iniciativa terapéutica en la que participaba como usuario, me encuentro con otros hombres y me encuentro en ese proceso que te contaba. [E4]

Pel que fa a la motivació, relacionada amb els incentius solidaris, s'observa en manifestacions com:

La peculiaridad de Espai d'Homes [...] es que necesitan estar cerrados, su espacio, su tiempo, para fortalecer la confianza y que la relación entre los miembros vaya generando algo más. [E4]

També es destaca que els grups del moviment naixen a mitjan anys 90:

Espai d'Homes [...] surge en el 2005, pero ya en el 94 y 95 empezamos a generar pequeños grupos de hombres. [E4]

Però, aquesta gènesi es produeix des de grups mixtos de dones i homes:

Se propone que las mujeres trabajen por una parte y que los hombres trabajen por otra, y que luego hagan una puesta en común. Cuando terminaban estos periodos de formación, aparecían grupitos de hombres que continuaban. [E4]

Aquí en Valencia, con un grupo de Josefina Sanz y con la perspectiva que es el psicoerotismo femenino y masculino, que habla de la construcción de la sexualidad de hombres y mujeres. Se trabaja de forma conjunta, pero también se trabaja de forma separada y los primeros grupos de hombre surgen de ahí, ¿no? [E3]

A més, els participants són heterogenis:

Los cuarenta y dos miembros tienen un historial de intervención social muy potente en un ámbito u otro: unos en el ámbito sindical, otros en el científico, otros en el terapéutico... [E3]

La red es muy ecléctica. Hay gente de todo tipo, desde gente que trabaja específicamente en el tema y se dedica solamente a ello hasta gente [...] que trabaja en su propia actividad laboral, que no tiene nada que ver con el tema de género. [E3]

Es un perfil sociológico muy diverso, un perfil educativo igualmente muy diverso. [E5]

I van canviant segons els grups i l'època, és a dir, s'hi dona certa rotació:

Som en el grup uns deu, però han passat per allí bastants més. [E2]

[En la gènesi del grup, amb Fina Sanz, germen d'Espai d'Homes]. Pues si en un grupo éramos veinte o veintidós, siete éramos hombres. [E4]

[En Espai d'Homes] hay hombres que entran y salen continuamente. [E4]

En aquest marc d'agència també apareixen reflectides les xarxes del moviment:

A nosaltres ens criden les dones per a fer coses; no ens criden els homes. [E1]

Empecé en grupos de hombres en Andalucía, los movimientos que se iban fraguando: AHIGE (Asociación de Hombres por la Igualdad de Género), Heterodoxia... [E4]

Muchos de ellos están metidos dentro de AHIGE o de los círculos de hombres. Hay una implicación activa. [E3]

I ressalta la renovació generacional existent:

I ara hi ha tres o quatre més joves, perquè es va donant a conèixer per allí. [E2]

No obstant això, també cal destacar l'evolució del moviment, que ha passat de grups amb perfils més acadèmics a estar formats per integrants de diferents sectors socials:

I després el grup ha canviat. [...] Ara hi ha gent no professional, sinó més aviat persones del carrer. [E2]

Estando en la universidad, hay varios grupos que tienen un perfil más academicista o que

están más ligados a la reflexión sobre modelos de investigación sobre masculinidad. [E3]

D'altra banda, pel que fa a l'emmarcament dels destinataris de la protesta que s'espera que aporten solucions, cal destacar que en el període estudiat el discurs no es dirigeix cap a les institucions sinó que coincideix amb el dels agents causals del marc d'injustícia.

En l'estratègia comunicativa identitària, l'auto-legitimació del moviment, el «nosaltres», es mostra indicant que representen interessos col·lectius i universals que consisteixen a promoure canvis [E5], fer un canvi real cap a la igualtat [E3] i acabar amb el masclisme [E2]. Amb tot l'esforç i la implicació que això comporta:

Yo le decía muchas veces a mis alumnos: «Trabajo ahora con vosotros para que dentro de veinticinco años no vengáis. Va en contra de mi bolsillo y a favor de vuestras vidas.» [E3]

Encara que siguen incompresos per la societat i per altres moviments socials pròxims:

El que jo em trobe és que parle amb gent i: «Aï!, això, què és?». No se sap, no se sap... [E2]

Entenc aquesta alerta per part de les feministes. Sempre s'ha d'anar explicant això, perquè «ara només ens faltava que vinguéreu vosaltres». Cal anar amb compte. [E1]

A més, s'autoatribueixen un valor social central com a moviment:

d'homes contra la desigualtat de gènere. [E2]

D'altra banda, els «ells» són els mateixos homes i són, alhora, agents del diagnòstic i destinataris de la protesta. Es deslegitimen mostrant que no estan disposats a solucionar el problema, a modificar la seua forma opressiva d'actuar que resol els conflictes mitjançant la violència.

Innovacions discursives

S'han efectuat diverses investigacions per a determinar canvis en el contingut dels discursos i de la comunicació al llarg del temps (Ruiz i Ispizua, 1989). En el

cas dels moviments, McAdam (1994: 59) afirma que la identitat de la «classe treballadora», que a primera vista apareix com a objectiva, va sorgir del moviment obrer. Igualment, Tarrow (1997: 192) indica que Mansbridge descobreix que algunes expressions dels primers temps del moviment de dones, com per exemple «masclista», apareixen entre les pobres a Chicago que les utilitzaven per a «anomenar» accions no desitjades per part dels seus companys en termes amplis. Sobre les noves percepcions del món de l'ambientalisme, es pot consultar Diani (1998: 255).

Igual que en altres moviments, en aquest també trobem diferents innovacions discursives. Així, localitzem la que incideix en la reflexió sobre els papers tradicionals que han sigut assignats als homes:

Un grupo de hombres es un grupo de reflexión [terapéutico], pero también tiene esas vertientes más sociales. [E3]

No és possible acabar amb el masclisme en aquesta societat sense el canvi dels homes. [E2]

També és la que qüestiona aquests rols tradicionals:

Es un espacio donde uno llega herido y su mujer es la más mala del mundo, pues poco a poco permite que en el grupo se vaya viendo otra mirada, otra percepción de ese hecho, e incluso, lo que implica la solidaridad. [E4]

No s'ha d'oblidar la importància de travar relacions solidàries i més expressives amb altres homes, i ser capaços de compartir emocions, sentiments i inquietuds sense por a sentir-se «poc homes»:

Y de ahí el problema de los modelos para los chavales. Por ejemplo, «eres más hombre cuanto más capaz eres de controlar tu emoción». [E3]

Utilitzant la sensibilitat, el resoldre els conflictes, el diàleg... Una altra manera de resoldre els conflictes. [E2]

Però no consideren aquest trànsit com una pèrdua sinó com un guany:

Lo que realmente puede provocar un cambio real hacia la igualdad es que los hombres cambien sus actitudes de opresión. [E3]

Així com pensar sobre la masculinitat, el poder, la sexualitat, la paternitat, la violència, les relacions sexuals i sentimentals:

Las parejas les hacen revisar las conductas, de manera que sí que se están cuestionando su forma de ser en la pareja y a partir de ahí se han apuntado al grupo buscando apoyo. [E5]

La problemàtica no té res a veure amb una disfuncionalitat concreta o amb un model determinat de sexualitat, sinó més aviat amb qui representa aquesta sexualitat, si és un home o una dona. [E1]

Però també, transformació del 19 de març com a dia del pare igualitari, cuidador, en lloc del pare proveïdor:

El día del padre igualitario, para nosotros, genera un debate curioso que es reconvertir una fecha tradicional judeocristiana, dedicada a un modelo de padre proveedor, para cambiar ese modelo y presentarlo como un modelo de padre cuidador, cuidador entendido de una forma holística: cuidador en lo emocional, en lo afectivo, en todo, es decir, en lo igualitario también. [E3]

Aquesta és una mostra de com el moviment dels homes per la igualtat desenvolupa nous codis de comportament i significació i de com anomena els problemes de forma diferent del llenguatge i el discurs del poder existent.

CONCLUSIONS

Des de final dels anys setanta i primers anys dels huitanta, certs grups d'homes van anar prenent consciència, sobretot des d'un vessant psicològic. Posteriorment, sense abandonar aquesta formulació teòric-pràctica, aquests moviments es van anar obrint a la societat i van fer acte de presència en diversos esdeveniments i actes, com ara les manifestacions del 8 de març.

Entorn a la figura de Josep Vicent Marqués van pivotar moltes iniciatives, tant individuals com col·lectives. Tanmateix, almenys a València, amb l'entrada en el nou segle i durant la primera dècada, la presència d'aquests moviments en l'escena pública valenciana no passà de ser merament testimonial.

En aquest treball s'arreglen les veus d'alguns dels homes que han mantingut la flama del moviment, estructurades a la llum de l'anàlisi dels marcs d'interpretació dels moviments. L'anàlisi de les dimensions i estratègies discursives dels homes per la igualtat mostra un «emmarcament bàsic» ben elaborat amb totes les dimensions: diagnòstic/emmarcament d'injustícia, pronòstic/crida a l'acció, emmarcaments motivadors / dimensió d'agència i estratègia identitària. Només cal destacar que els agents causals de les injustícies, els mateixos homes, coincideixen amb els destinataris de la protesta, no s'entenen els uns sense els altres. No s'hi fa especial referència a l'èxit dels precursors, ja que es tracta d'un moviment incipient; i malgrat tractar-se de col·lectius en gran manera expressius, no deixen de banda el seu vessant instrumental, de crida a l'acció, encara que en el discurs analitzat no hi apareixen referències.

També s'observa que, com a moviment social, desenvolupen nous codis de comportament i significació, i nomenen els problemes de forma diferent de com ho fa el llenguatge i el discurs del poder existent.

De l'anàlisi pot destacar-se l'evolució dels perfils dels grups i integrants del moviment, el resultat de la qual és que des de 2011 comença tímidament a ressorgir un corrent des de l'àmbit universitari que reflecteix a poc a poc els canvis necessaris que els homes van traçant en pro de la igualtat, en sintonia amb les variacions que es donen en la societat i sobretot en el feminisme espanyol i valencià. Aquesta connexió s'observa, per exemple, en els emmarcaments de l'atribució causal i la crítica que fan del model econòmic i del sistema capitalista, que estan relacionats directament amb les actuals vagues del 8 de març.

Els resultats exposats ens demostren la necessitat, ara més que mai, de l'indefugible canvi de la masculinitat en la societat espanyola i valenciana actual, tot i que no cal oblidar que la noció de (les noves) masculinitat(s) encara està en construcció i és inseparable de la demanda d'un canvi de paradigma en el paper més proactiu dels homes per a l'eliminació d'elements hegemònics patriarcal; és a dir, un subjecte nou.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Amorós, C. (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Calle, Á. (2003). Los nuevos movimientos globales. *Papeles del CEIC*, 7.
- Carabí, À., Armengol, J. M. (2008). *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Cohen, J. L., Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Connel, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés i J. Olavarria (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis*(p. 31-48). Xile: ISIS Internacional.
- Diani, M. (1998). Las redes de los movimientos: Una perspectiva de análisis. En P. Ibarra i B. Tejerina (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Eyerman, R., Jamison, A. (1991). *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Flood, M. (1996). Four Streams. *XY Men, Masculinities and Gender Politics*, 6(3). [Traduït per Espada, J. M. *¿Se puede hablar de un movimiento de hombres?* Recuperat de <https://masculinidades.wordpress.com/%C2%BFse-puede-hablar-de-un-movimiento-de-hombres/>]

- García, A. (2009). *Modelos de identidad masculina: Representaciones y encarnaciones de la masculinidad en España (1960-2000)*. (Tesi doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Comunitat de Madrid.
- Gilmore, D. D. (1994). *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Guasch, O. (2006). *Héroes, científicos, heterosexuales y gays*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gutmann, M. (1998). Traficando con hombres: La antropología de la masculinidad. *Revista de estudios de géneros: La ventana*, 8, 47-99.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la Razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Ibarra, P., Tejerina, B. (ed.). (1998). *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Inglehart, R. (1998). *Modernización y posmodernización*. Madrid: CIS.
- Johnston, H., Laraña, E., Gusfield, J. (1994). «Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales». En E. Laraña, i J. Gusfield (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Kaufman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés i J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 63-81). Xile: ISIS Internacional.
- Kimmel, M. S. ([1994] 1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En T. Valdés i J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 49-62). Xile: ISIS Internacional.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza Editorial.
- Laraña, E, Gusfield, J. (ed.). (1994). *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Mansbridge, J. (1993). *Feminist Identity: Micronegotiation in the Lives of African-American and White Working Class Women*. Treball inèdit.
- Marqués, J. V. (1982). *No es natural: Para una sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Anagrama.
- Marqués, J. V. (1991). *Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables*. Madrid: Temas de Hoy.
- Marqués, J. V. (1997). Varón y patriarcado. En T. Valdés i J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 17-30). Xile: ISIS Internacional.
- McAdam, D. (1994). Cultura y movimientos sociales. En E. Laraña i J. Gusfield, (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad* (p. 43-67). Madrid: CIS.
- Melucci, A. (1987). La sfida simbolica dei movimenti contemporanei. *Problemi del socialismo*, 12, 134-156.
- Melucci, A. (1998). La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria. En P. Ibarra i B. Tejerina (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Menjívar, M. (2010). *La masculinidad a debate*. San José (Costa Rica): Cuaderno de Ciencias Sociales.
- Montesinos, R. (2002). *Las rutas de la masculinidad: Ensayo sobre el cambio cultural y el mundo moderno*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Montesinos, R. (2004). Los cambios de la masculinidad como expresión de la transición social. *El Cotidiano*, 20(126).
- Ortí, A. (1993). La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: La entrevista abierta y la discusión de grupo. En M. García, J. Ibáñez i F. Alvira (comp.), *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Raschke, J. (1994). Sobre el concepto de movimiento social. *Zona abierta*, 69, 121-134.
- Rivas, A. (1998). El análisis de marcos: Una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En P. Ibarra i B. Tejerina. (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Rivas, A. (1999). *Un modelo para el análisis de la dimensión ideática de los movimientos sociales: El discurso del movimiento ecologista vasco* (Tesi doctoral). Universidad del País Vasco, País Basc.
- Rucht, D. (1992). Estrategias y formas de acción de los nuevos movimientos sociales. En A. Dalton, J. Russell i M. Kuechler (comp.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político* (219-243). València: Institutió Alfons el Magnànim.
- Ruiz, J., Ispizua, M. A. (1989). *La decodificación de la vida cotidiana: Métodos de Investigación Cualitativa*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Segarra, M., Carabí, À. (ed.). (2000). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Snow, D. A., Benford, R. D. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En A. Morris i C. Mueller. (ed.). *Frontiers in Social Movements Theory*. New Haven: Yale University Press.

- Tarrow, S. (1992). El fantasma de la ópera: Partidos políticos y movimientos sociales de los años 60 y 70 en Italia. En A. Dalton, J. Russell i M. Kuechler (comp.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político* (341-369). València: Institució Alfons el Magnànim.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, S., Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Tejerina, B. (1998). Los movimientos sociales y la acción colectiva: De la producción simbólica al cambio de valores. En P. Ibarra i B. Tejerina. (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural* (111-138). Madrid: Trotta.
- Valcuende, J. M., Blanco, J. (ed.). (2003). *Hombres, la construcción cultural de las masculinidades*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Valdés, T., Olavarría, J. (ed.) (1997). *Masculinidad/es: Poder y crisis*. Xile: Isis Internacional.
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Whitehead, S. M. (2002). *Men and Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

NOTA BIOGRÀFICA

Juan Antonio Rodríguez del Pino

Juan Antonio Rodríguez del Pino és doctor en Estudis de Gènere per la Universitat de València, llicenciat en Geografia i Història per la Universitat de València, i llicenciat en Antropologia Social i Cultural per la UNED. Professor ajudant doctor en el Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València. Segueix dues línies d'investigació: temes de gènere (sobretot, masculinitats) i temes de desenvolupament local.

Juli Antoni Aguado i Hernández

Juli Antoni Aguado i Hernández, és llicenciat en Ciències Polítiques i Sociologia per la UNED. Doctor en Sociologia per la Universitat de València. Professor associat al Departament de Sociologia i Antropologia Social de la Universitat de València des de 2011. Línies d'investigació en moviments socials i participació ciutadana, desenvolupament local i responsabilitat social corporativa (RSC).



Cos/emocions de les celebritats d'internet en la societat 4.0 a la Xina*

Adrián Scribano

CONICET (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

adrianscribano@gmail.com

Zhang Jingting

SHANGHAI INTERNATIONAL STUDIES UNIVERSITY

felisazhang007@gmail.com

Rebut: 28/03/2019

Acceptat: 19/09/2019

RESUM

Les celebritats d'internet, com a grup d'estrelles produïdes per l'economia de mercat i internet, mostren la transformació i la situació actual de la cultura d'internet i les xarxes socials a la xina. En el físic i la imatge que projecten aquestes celebritats, si bé són úniques, hi ha implícit un simbolisme cultural. La revolució 4.0 ens porta noves pràctiques socials i maneres d'interactuar amb les xarxes socials com a protagonistes. En aquest article investigarem les interseccions i ruptures entre *cos-individu*, *cos-subjectiu* i *cos-social* (Scribano, 2007) de les estrelles d'internet xineses, i les articulacions i relacions entre el *cos-imatge* i el seu *cos-en-moviment*. Analitzem plataformes de xarxes socials xineses com WeChat (微信), Sina Weibo (新浪微博) o Douyin per rastrejar vincles entre la sociabilitat, les experiències i les sensibilitats socials de les celebritats d'internet i la seua influència en la societat 4.0 xinesa.

Aquest article (a) examina les xarxes socials xineses com a plataforma virtual de les estrelles d'internet; (b) aprofundeix en les imatges i pràctiques de les estrelles d'internet; (c) subratlla la relació entre el cos, la sensació i la percepció quant a les celebritats socials; (d) mostra els tipus de sociabilitat i sensibilitats socials exhibides per les celebritats en la societat 4.0.

Paraules clau: celebritats d'internet, cos, sensibilitat, la Xina.

ABSTRACT. *Body/Emotions of Internet Celebrities in the Society 4.0 in China*

Internet celebrities, as a group of stars spawned by the market economy and The Internet, reveal both the state of Internet culture and the transformation of mass media in China. The bodies and pictures of these 'celebs', while unique, also take on a cultural symbolism. The 4.0 Revolution is the carrier of social practices and kinds of interaction in which the social media play a very special role. In this paper we will focus on the intersections and ruptures between the *body-individual*, *body-subjective* and *body-social* (Scribano, 2007) of Chinese Internet celebrities and the articulations and links between *body-image* and their *body-in-movement*. With the introduction of Chinese social media platforms such as WeChat (微信), Sina Weibo (新浪微博), Douyin, we try to trace links between the sociability, experiences and social sensibilities of the Internet celebrities and their influence on Society 4.0.

This paper: (a) looks at the Chinese social media as a virtual platform for the Internet celebrities; (b) delves into the images and practices of the Internet celebrities; (c) highlights the link between body, sensation and perception regarding social celebrities; (d) shows the kinds of sociability and social sensibilities exhibited by celebrities in China's Society 4.0.

Keywords: *internet celebrities, body, sensibility, China.*

* Article traduït de l'anglès. El text original està publicat a *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4.*

SUMARI

Introducció
 Cos/emoció: una primera aproximació
 Xarxes socials xineses
 Emocions, imatges i pràctiques
 Celebritats: cos, sensacions i percepcions
 Reflexions finals

Autor per a correspondència / Corresponding author: Adrián Scribano, CIES-ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS EDITORA. Billinghurst 1260 Piso 4, Dpto. A (CP. 1413)- Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Suggeriment de citació / Suggested citation: Scribano, A. y Jingting, Z. (2019) Cos/emocions de les celebritats d'internet en la societat 4.0 a la xina. *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, 131(2), 117-129. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.10>

INTRODUCCIÓ

La immensa popularitat de les xarxes socials ha sigut sens dubte un dels esdeveniments més rellevants de principis del segle XXI. Han sigut protagonistes en esdeveniments que van de la Primavera Àrab a Ocupa Wall Street, passant pels *indignats* o l'ús dels mòbils per a comprar qualsevol cosa. En aquest context, la Xina, com a «fàbrica del món», s'ha transformat en els últims quaranta anys en una societat industrialitzada i altament tecnològica gràcies a l'aplicació de la Reforma i a la política d'obertura formulada per Deng Xiaoping en 1978. Va ser ell qui va introduir reformes capitalistes en un país comunista d'economia comunista planificada, que van traure més de set-cents quaranta milions de persones de la pobresa.¹

Amb l'entrada en el segle XXI, la Xina s'enfronta també a la revolució 4.0. Ciutats intel·ligents, indústries intel·ligents, sistemes ciberfísics (internet de les coses, computació en el núvol), *webots*, automatització total o revolució 4.0 són termes als quals ens hem acostumat. També al fenomen de les estrelles d'internet, que s'ha convertit en una verdadera indústria a la Xina.

En l'article «Bodies of Digital Celebrities», Pearl i Polan (2015) insisteixen en el fet que en l'era digital les noves indústries mediàtiques poden exaltar persones normals fins a convertir-les en excepcionals. Així i tot, no podem ignorar la importància dels cossos.

En aquesta era digital, tan centrada en allò virtual, és fàcil pensar que les celebritats han passat a ser una cosa inefable (...). Però inclús ara que els mitjans poden crear una celebritat a distància, a través del temps i l'espai, sovint la qüestió s'acaba reduint als cossos. (Pearl i Bolan, 2015: 190)

Les autores també mencionen la vinculació entre tradicions culturals i qüestions com el cos, la corporealitat i la materialitat.

Gran part del poder de les persones famoses radica en la seua vitalitat (la seua naturalitat? la seua vivesa?) (p. 191)

Wang Junbin (2018) analitza el concepte dels mitjans *grassroots*, segons el qual qualsevol persona pot arribar a ser famosa. No obstant això, aquestes estrelles necessiten amplis coneixements per a cobrir les demandes del públic. Així, resulta essencial que estiguen al dia de les últimes tendències i notícies, així com del llenguatge social que s'utilitza en les distintes plataformes (Facebook, Youtube, LINE, Instagram, etc.).

1 Estadístiques de l'agència de notícies Xin Hua. Disponible en http://www.xinhuanet.com/politics/2018-12/10/c_1123833866.htm

Lin (2018), per la seua banda, investiga la interpretació del cos dins de les pràctiques d'autogestió de l'aparell governamental del Partit-Estat de la Xina, en particular en el cas de les dones famoses. Lin usa expressions com «escenificació del cos», «defensa del cos» i «instrumentalització del cos» per a descriure com Ye Haiyan, clar exemple de celebritat femenina, treballa amb el seu cos per a assolir els seus objectius.

Ye ha utilitzat el seu cos com a escenari i canal de transgressió política, ha reivindicat el seu cos en pro dels drets sexuals i ha instrumentalitzat el seu cos per a aconseguir objectius relacionats amb el seu activisme. En aquest sentit, les pràctiques de representació del cos d'aquesta celebritat d'internet mai són externes a la lògica del Partit-Estat, sinó internes al seu projecte governamental, la qual cosa planteja la qüestió de la resistència en relació amb la microfísica del cos. (Lin, 2018: 777)

Xu Xu i Stephen Pratt estudien la generació Y xinesa i es valen de la teoria de l'autocongruència per a entendre la relació entre promotors i turistes potencials i per a avaluar l'eficàcia del suport. Ells creuen que en el sector turístic els operadors majoristes haurien de considerar la possibilitat que els *influencers* promoguen productes i destinacions turístiques en les xarxes socials. Zhang Yanhui i Chen Fuwen (2018) examinen la influència de les celebritats d'internet en el món de la publicitat i com han canviat la consciència dels consumidors guiant-los cap a certes formes de consum.

En 2015 el primer ministre xinès Li Keqiang va proposar un pla estratègic per a la Xina denominat «Made in China 2025» (中国制造2025), els objectius del qual són, entre altres, (1) incrementar el percentatge de components tecnològics crítics produïts a la Xina fins al quaranta per cent el 2020 i fins al setanta per cent el 2025, i (2) que l'economia se centre en el mercat de l'alta tecnologia, com les indústries farmacèutica, automobilística i aeroespacial, en els semiconductors, la informàtica, la robòtica, etc. (Li, 2018). Així, aquest pla es considera la versió xinesa de la Quarta Revolució Industrial, semblant al concepte

de la Indústria 4.0 alemanya. «Made in China 2025» pretén impulsar la innovació i eliminar els obstacles per al desenvolupament industrial, de manera que la Xina deixi de ser la fàbrica del món per a convertir-se en una potència industrial de ple dret.

Segons l'informe «2018 China's internet industry report», indicatiu del desenvolupament econòmic de les estrelles d'internet xineses:

Al maig de 2018, les estrelles d'internet amb una base de seguidors superior a 100.000 persones havien incrementat aquesta base un 51 % en l'últim any. El seu nombre total de fans va augmentar un 25 % i va assolir 588 milions.²

L'auge de les celebritats d'internet ha tingut una enorme influència en la societat xinesa. En l'actualitat, ja disposen d'un públic immens, que probablement continuarà creixent.

Aquestes figures públiques tenen gran influència i impacte social a la Xina, sobretot a nivell moral. Estableixen els estàndards i la direcció moral de la societat, i modelen les sensibilitats polítiques. Com que el/els cos/cossos i la/les societat/societats són un objecte d'investigació sistemàtica on l'afectivitat i les sensibilitats estan molt presents, les nombroses teories sobre les emocions poden classificar-se en tres grups: determinisme, construccionisme social i interacció social.

Gross i Feldman Barrett (2011), en un intent d'avaluar les diferents perspectives en la «generació» i/o «regulació» de les emocions, classifiquen les perspectives actuals per a l'estudi de les emocions en quatre grans grups: (1) models d'emocions bàsiques, (2) models d'avaluació, (3) models de construcció psicològica i (4) models de construcció social.

² «2018 China's internet industry report» (en línia), http://www.iresearchchina.com/content/details8_40769.html, consultat el 21 de març de 2019.

Scribano porta més d'una dècada explicant la importància del «gir existencial» en la teoria social, al·legant que hi ha una relació estreta entre l'estudi dels cossos i el de les emocions (1998, 2005, 2010, 2012) i subratllant la importància d'explorar la intersecció entre aquestes obres, tot analitzant la funció que exerceixen els colors i els sentiments en relació amb les qüestions que plantegen (2007).

No obstant això, quan parlem d'estrelles xineses, cal no oblidar que s'ha estudiat poc la relació entre els seus cossos, les seues emocions i la seua influència social. En *The Internet and New Social Formation in China* (2016) es mostra com els consumidors d'entreteniment formen un públic específic gràcies a les tecnologies en l'era actual de la societat de xarxes. També s'investiga com els fans es converteixen en públic destinatari. Per la seua banda, *Cyber-nationalism in China: Challenging Western media portrayals of internet censorship in China* (2012) descriu les emocions dels usuaris d'internet a la Xina (la seua ràbia, les seues actituds, etc.) i compara el liberalisme de les comunitats xineses i les occidentals:

L'avanç de les tensions entre els bloguers xinesos i els mitjans occidentals ha posat de manifest la gran diferència en la interpretació de les naturaleses del nacionalisme i la censura entre la Xina i Occident. (Jiang, 2012: 3)

Hi ha una estreta relació entre els canvis de sensibilitats i la transformació de la denominada «societat 4.0».

Amb el desenvolupament de les últimes tecnologies, hem passat a ser una societat 4.0, en què els dispositius mòbils (telèfons, tauletes tàctils) s'han convertit en espais de producció, edició i emmagatzematge d'imatges. Scribano (2017) suggereix que estem passant per una etapa en què els nostres sentits convergeixen en el món de la tecnologia en busca de descobriments i autenticitat.

Les xarxes socials xineses, com Wechat, QQ o Weibo, constitueixen un exemple paradigmàtic del mode metonímic amb què les pràctiques estan canviant la nostra manera de forjar vincles socials, experiències

i sensibilitats. La consultora McKinsey & Company afirma el següent:

La indústria 4.0, com a nova fase en la digitalització del sector industrial, ve impulsada per quatre motors: l'augment en el volum de dades que manegen les empreses industrials, uns equips informàtics cada vegada més potents i barats, la capacitat per a l'anàlisi i processament de dades i la constant millora de la interacció de les persones amb les màquines, robots i impressores 3D.³

Les xarxes socials han nascut i s'han globalitzat en el context de convergència d'aquestes tendències: l'ús generalitzat de les xarxes socials, la revolució 4.0 i el sorgiment dels «creadors d'imatges». És en aquest context on es pot apreciar l'emergència de les societats 4.0. Podem distingir pràctiques que tipifiquen les xarxes socials en general (màrqueting digital, campanyes polítiques, de caritat, etc.). També hi ha altres pràctiques que s'estan consolidant o ja estan consagrades.

Aquest article a) observa les xarxes socials xineses que serveixen com a plataforma virtual per a les celebritats d'internet; b) indaga en les imatges i pràctiques de les celebritats d'internet; c) assenyalava la relació entre cos, sensació i percepció en relació amb l'escena de celebritats socials, i d) revela quin tipus de socialització i sensibilitats socials apareixen en la societat 4.0 mitjançant celebritats.

COS/EMOCIÓ: UNA PRIMERA APROXIMACIÓ

La presència de celebritats en les xarxes socials té lloc en i a través de cossos/emocions. Les sensibilitats associades a la presència d'aquests cossos ens permet entendre millor les societats.

3 *Are you ready for the 4th industrial revolution?*, McKinsey & Company. En línia: <https://www.mckinsey.com/business-functions/operations/how-we-help-clients/capability-center-network/overview>, consultat el 20 de març de 2019..

Un camí per a entendre el paper del cos consisteix a observar les distàncies i els ponts entre *cos-individu*, *cos-subjectiu* i *cos-social*. Això implica subratllar les relacions entre l'experiència del cos com a organisme, l'experiència del cos com a acte reflexiu i la pràctica del cos com a construcció social. El *cos-individu* es refereix a una lògica filogenètica, a l'articulació entre allò orgànic i l'entorn; el *cos-subjectiu* parteix de l'autorreflexió, entenent el «jo» com a centre de gravetat a través del qual es formen múltiples subjectivitats, i finalment, el *cos-social* és la societat feta carn, per dir-ho així (*sensu* Bourdieu).

Aquestes tres pràctiques bàsiques del cos organitzen la lògica de regulació dels sentits i al mateix temps estan organitzades per ella. L'evolució gradual i la constant metamorfosi de les sensibilitats són formes d'apropiar-se de l'energia del cos, les connexions entre distintes sensacions del cos que, en el seu conjunt, constitueixen un dels pilars de dominació i també d'autonomia.

Aquest tipus de redescrípció ontològica requereix un debat sobre les diferències entre energies corporals i socials, que la falta d'espai ens impedeix discutir ací. Per a mantenir l'«estat de les coses» assignades al cos individual, resulta essencial que l'energia del cos es convertisca en un objecte tant de producció com de consum. Ací, l'energia del cos és la font de l'energia social que trobem en la societat. La capacitat de planificar, executar i resoldre les conseqüències de les accions dels agents constitueix l'energia social.

El segon camí per a entendre el rol del cos consisteix a traçar i reconstruir el que ja sabem sobre el cos a través del *cos-imatge*, el *cos-pell* i el *cos-moviment*. Aquestes tres formes d'inscriure allò corporal en una narrativa ofereixen una anàlisi reconstructiva de com podem entendre els aspectes corporals de l'impacte de les estrelles d'internet en la sociabilitat, la sensibilitat i les experiències de la vida quotidiana com a fenòmens socials.

El *cos-imatge* és un indicador del procés «jo veig que em veuen»; el *cos-pell* es refereix al procés pel qual

una persona «sent naturalment» el món, i el *cos-moviment* és la inscripció del cos en una sèrie de possibles accions. Aquestes tres maneres de reconstruir les experiències del cos poden entendre's com a camins per a les anàlisis i interpretacions de com les formes del cos es mostren en l'escena social. Trobem tensions i processos entre les parts socials del cos, el cos i la postura, el cos com a estructura social significativa, l'elaboració de la imatge del cos que cada agent ha de construir i gestionar.

Els sentits semblen naturals, però també són resultat d'un procés de construcció social, que és on es construeix el *cos-pell*. En conseqüència, la sociabilitat i les sensibilitats socials es consoliden com la manera «natural» de «sentir el món».

El *cos-moviment* és una mediació tant del poder com de la impotència del cos i les energies socials. Els cossos poden actuar de distintes maneres, és a dir, poden actuar en funció de les energies socials i la inèrcia social. En altres paraules, hi ha diverses maneres d'actuar que encarnen les geometries socials de desplaçament, així com la inèrcia social. En aquest procés, la vista, l'olfacte, el tacte, l'oïda i el gust convergeixen en una possible sociabilitat i mostren recursos socials per a regular les sensacions.

Així que, en altres paraules, aquestes accions acosten o distancien els cossos de la mencionada dialèctica. Les sensacions, que són l'abans i el després de les percepcions, donen pas a les emocions, que poden entendre's com la manifestació de l'acció i l'efecte dels sentiments. Es basen en com sentim el món i conformen les percepcions associades a les emocions com a construcció social.

Al mateix temps, els sentits orgànics socials també permeten la mobilització de trets únics i irrepetibles, mentre duen a terme el «treball inadvertit» d'incorporar allò social a través de les emocions.

Una forma privilegiada de connexió entre l'acció col·lectiva i les fantasies i il·lusions socials radica en el fet que el cos és el locus de conflicte i d'orde. És el lloc

i el *topos* (del grec, *Τόπος*) del conflicte, per on passa gran part de la lògica dels antagonismes contemporanis. Des d'aquest punt de vista, podem observar la formació d'una economia política de moralitat, és a dir, sensibilitats, pràctiques i manifestacions que posen nom a la dominació. En aquest sentit, entenem que els mecanismes que determinen què és tolerable des d'un punt de vista social es regeixen per un conjunt de pràctiques fetes amb el propòsit d'evitar sistemàticament el conflicte social. Els processos que desplacen les conseqüències de l'antagonisme es presenten com a escenaris espectaculars despresos (desincrustats) en el temps i l'espai, que permeten tant a l'individu com a la societat acceptar la idea que la vida social sempre adquireix una forma determinada.

També hi ha recursos per a regular les sensacions. Consisteixen en processos de selecció, classificació i elaboració de percepcions determinades i distribuïdes socialment. La regulació implica tensió entre els sentits, percepcions i sentiments que organitzen maneres diferents de «veure's a un mateix en el món» i d'«apreciació en el món» per a persones i grups de persones.

Les cadenes i els esquemes cognitivoafectius que connecten (i disconnecten) les pràctiques socials com a narratives i visions del món fetes carn són processos que caracteritzem com a ideològics. Els mecanismes i recursos identificats són una frontissa procedimental de la qual penjen les interaccions entre emocions, cossos i històries. Els mecanismes de sostenibilitat social dels sistemes no operen ni directament ni explícitament com «temptatives de control», ni «a nivell profund» com a processos amb eixos de persuasió. Al contrari, aquests mecanismes funcionen de manera «pràcticament inadvertida» en els camins trillats pel costum, dins dels marcs del sentit comú, a través de la construcció de sensacions que pareixen ser el més «íntim» i «singular» que posseeix cada individu com a agent social. Els mitjans de comunicació ofereixen a gent corrent l'oportunitat de convertir-se en estrelles i exercir la seua influència com a agents socials. Els seus comportaments i pràctiques socials afecten les emocions i accions dels seus fans.

La política de les emocions requereix una reglamentació que decidisca com es produeix i s'aconsegueix la sostenibilitat de l'orde social. En aquest sentit, entenem que els mecanismes de sostenibilitat social s'estructuren entorn d'una sèrie de pràctiques que s'han arrelat i el principal objectiu de les quals és l'elusió sistemàtica del conflicte social.

Les formes de sociabilitat i experiència es tensen i es retorcen com si estiguessen constretes en una cinta de Moebius amb les sensibilitats que emergeixen des dels dispositius de regulació i els mecanismes abans mencionats. La necessitat de distingir i vincular les possibles relacions entre sociabilitat, experiència i sensibilitats socials resulta crucial en aquest punt. La sociabilitat expressa de quina manera viuen i co-existeixen interactivament els agents. L'experiència és una forma d'expressar la importància adquirida en estar físicament prop d'altres persones, com a resultat d'experimentar el diàleg entre el cos individual, el cos social i el cos subjectiu, d'una banda, i l'apropiació natural de les energies corporal i social, de l'altra. Perquè el cos siga capaç de reproduir l'experiència i la sociabilitat, ha de produir energia corporal, però també consumir-ne. Aquesta energia pot entendre's com la força necessària per a mantenir l'estat «natural» de les coses en un funcionament sistemàtic. Al mateix temps, l'energia social que es mostra a través del cos social es basa en la manera en què l'energia individual es gasta i es distribueix a través del moviment i l'acció.

Així, les sensacions es distribueixen d'acord amb les formes específiques de capital corporal, i l'impacte del cos en la sociabilitat i l'experiència revela una distinció entre el cos de l'aparença, el cos de la carn i el cos del moviment. Les sensibilitats socials actualitzen contínuament les trames emocionals que sorgeixen de les formes acceptades i acceptables de sensacions. Són un «més aquí» i un «més enllà» de les interrelacions entre sociabilitat i experiència. Les sensibilitats es formen i reformen a partir de les superposicions contingents i estructurals, adoptant distintes formes de connexió/desconnexió entre les diverses maneres de produir i reproduir les polítiques dels cossos i les emocions.

La política de les sensibilitats s'entén com un conjunt de pràctiques socials cognitivoafectives que tendeixen a produir, gestionar i reproduir horitzons d'acció, disposició i cognició. Aquests horitzons es refereixen (1) a l'organització de la vida quotidiana (rutines quotidianes, vigília/son, menjar/abstinència, etc.); (2) a les informacions per a ordenar preferències i valors (adequat/inadequat; acceptable/inacceptable; suportable/insuportable), i (3) als paràmetres per a la gestió del temps/espai (desplaçament/emplaçament; muralles/ponts; gaudi).

En aquest punt adquireixen especial rellevància tres conceptes: les «pràctiques del voler», les «pràctiques del sentir» i les «pràctiques intersticials». Les pràctiques del sentir són les que impliquen conjunts heterogenis de relacions entre sensacions i emocions. Les pràctiques intersticials són les relacions socials que trenquen l'economia política de la moral i estructuren sensibilitats. Les pràctiques del voler es refereixen a les possibles relacions entre esperança, amor i gaudi, i són relacions socials que connecten la relació «jo-tu-un altre». Potser les associacions entre les mencionades pràctiques, els mecanismes de sostenibilitat social i els recursos per a regular les sensacions ens ajuden a entendre millor l'estat de les sensibilitats socials.

En la secció següent reconstruïm els escenaris i contextos on es duen a terme les pràctiques d'aquests cossos dins d'internet.

XARXES SOCIALS XINESES

És ben sabut que la Xina, el major mercat de xarxes socials del món, difereix molt d'Occident, ja que no té Facebook, Twitter ni Youtube. Quines xarxes usa la gent a la Xina? En la llista «Top 10 Social Media Sites to Connect with Chinese Consumers»⁴ apareixen les següents: WeChat, Sina Weibo, Youku, Miaopai i

Yizhibo, Douban, Dianping, Renren, Tencent Weibo, PengYou, Diandian.

WeChat, també conegut com Weixin, és una aplicació multifuncional de missatges de veu i de text. Es va inventar el 2011 i en l'actualitat compta amb més de mil milions d'usuaris actius mensualment (Lie i Cao, 2014). Sina Weibo, que significa «microblog», és com una barreja de Twitter i Facebook. El contingut de Sina Weibo està sempre en ràpida evolució, i les estrelles tenen els seus seguidors i el seu espai per a discutir sobre temes candents en Weibo. Youku és semblant a YouTube i ofereix vídeos sobre diversos temes. Miaopai i Yizhibo són plataformes que ofereixen retransmissions en directe i vídeos curts. Douban és un espai on la gent pot compartir opinions sobre llibres, pel·lícules, música, etc. Dianping té funcions semblants a les de Yelp i TripAdvisor, i també permet als usuaris avaluar restaurants. Renren funciona de manera molt pareguda a Facebook, però no té tanta activitat com Weibo o WeChat. Tencent Weibo també és un microblog on les persones usuàries poden compartir vídeos, fotos i missatges de text de fins a cent quaranta caràcters. PengYou («amic», en xinés) és una plataforma amb funcions socials i és un altre producte de l'empresa que va inventar Tencent Weibo.

Una estrella d'internet és algú que deu la seua fama principalment a la seua presència en internet. Fa referència a una persona que és popular en la xarxa per un esdeveniment o patró de comportament que influeix en la societat (que tendeix a copiar el seu ídol). Les estrelles d'internet participen activament en les xarxes socials i experimenten una metamorfosi, ja que passen de ser un fenomen de les xarxes socials a ser *influencers* socials, polítics i econòmics.

Les emocions, l'estètica i els valors de les estrelles estan canviant patrons de consum, estils de vida i idees de la població, i exerceixen una profunda influència en la societat xinesa. Zhang i Seta (2018) analitzen la situació i les funcions de les estrelles de la xarxa o whanghong (terme en xinés mandarí per a aquests ídols moderns) en la cultura de les comunitats de base. Ser una ciberestrella a la Xina s'ha convertit

⁴ Top 10 Social Media Sites to Connect with Chinese Consumers. En <https://smallbiztrends.com/2017/07/chinese-social-media-marketing.html>

en una «professió» rendible, un model a imitar, un subproducte moralment qüestionable de les economies d'internet, i en general un fenomen social molt debatut entre els usuaris locals. Els autors opinen que la popularitat dels *whanhong* sorgeix de les xarxes socials xineses i de narratives de professionalitat i aspiracions econòmiques que arriben al públic de la Xina contemporània.

Segons l'informe «Report on internet attitudes in China 2018»,⁵ els temes més discutits van ser «nova era», «bona vida» i «la política universal dels dos fills». La «nova era» és un concepte general xinès que engloba unes condicions de vida millors basades en la innovació i la internacionalitat, una educació millor i unes relacions més justes entre gèneres. «Fills, joventut, treball i menjar» s'han convertit en «els quatre components més importants d'una bona vida». En 2016, Xina va introduir la política universal dels dos fills: «salut» i «marit» es van convertir en els principals factors que van fomentar el desig de tenir fills. Un altre extrem que es recalca en l'informe és que hi ha dos grans comunitats semàntiques en l'àmbit digital a Xina. Una d'elles se centra en «una nova era de diversificació social», mentre que l'altra cobreix les estrelles de la nova era, que són joves, impulsives, patriòtiques i compromeses amb la responsabilitat social. Així, les estrelles de la societat digital tenen un marge més gran per a influir en els altres mitjançant les eines de les xarxes socials del país, i contribueixen així a la nova era xinesa.

EMOCIONS, IMATGES I PRÀCTIQUES

Xina ha presenciats canvis dramàtics durant els últims quaranta anys. Si ens fixem en l'experiència de tres generacions (X, Y i Z), es veu clarament com la transformació del país ha canviat la vida de la gent

i ha modelat la seua manera de veure el món. La generació X (de principis-mitjans dels anys seixanta a principis de la dècada dels vuitanta) va nàixer durant la Revolució Cultural xinesa (1966-1976). La seua experiència educativa i la seua forma de vida es van veure enormement influïdes per la política. Les persones que pertanyen a aquesta generació van créixer amb la idea que la lleialtat a l'Estat i a les seues institucions seria recompensada. Després, amb la Reforma i la política d'obertura en els anys vuitanta, molts elements occidentals van tenir un gran impacte a Xina amb l'arribada de la cultura pop, el cine i les marques dels Estats Units, la vida nocturna, el llenguatge de la joventut d'Occident. Xina també va desenvolupar una important cultura del telèfon mòbil, i prompte va aconseguir el major nombre d'usuaris de mòbil del món. Així, la generació Y (gent nascuda entre 1980 i 1995) va créixer en ple canvi social, durant la política del fill únic xinesa introduïda l'any 1979, per la qual cosa la majoria són fills únics. Com que s'han criat amb l'amor i atenció de dos progenitors i quatre iaïos, generalment són gent molt segura de si mateixa i amb una gran autoestima.

Per la seua banda, la generació Z (de mitjans dels noranta a mitjans del 2000) també es va convertir en un fenomen social. Com a conseqüència de la florent economia de Xina i el seu ràpid desenvolupament tecnològic, tenen distints hàbits de vida i de consum. La generació Z és la primera generació xinesa a nàixer en un país completament modern i digitalitzat, per la qual cosa són persones molt connectades i disposades a compartir els seus sentiments a través de les xarxes socials. Moltes d'elles emeten en directe en Douyin, Taobao, Weixin, etc. Tenen els seus fans i es converteixen en estrelles. És en aquest context on hem d'examinar els sentiments provocats pels famosos de la xarxa a la Xina actual, així com la influència que exerceixen aquestes estrelles.

En l'estudi de les reflexions i teories sobre l'afecte, les emocions i els sentiments (Smith i Schneider, 2009) trobem referències a filòsofs socials del segle XVII, XVIII i XIX, com Descartes, Montesquieu, Bentham, Pascal, La Mettrie i Darwin, entre d'altres.

5 《中国网络社会心态报告（2018）》发布三大话题引发关注, 中国新闻网, 2019年01月21日. Tres temes del Report of the attitudes of internet in China 2018. Pàgina web de notícies xineses. 21 de gener de 2019. (en línia) https://www.pishu.com.cn/skwx_ps/bookdetail?SiteID=14&ID=10197082 Consultat el 21 de març de 2019.

Els primers sociòlegs, com Comte, Durkheim, Fourier, Marx, Sombart, Simmel i Weber, també afirmaven que el control emocional és una altra forma de disciplina i que afecta pràctiques, relacions i cosmovisions socials de manera recíproca i dinàmica (Gross, Feldman Barrett, 2011). Aquestes qüestions també han sigut abordades en gran mesura des de distintes perspectives de la sociologia contemporània, principalment per Bourdieu, Giddens, Foucault, Agamben i Esposito. En aquest sentit, es considera que Brian Turner i David Le Breton van ser els precursors dels estudis socials sobre el cos, com ho són els estudis de Kemper, Hochschild, Scheff, Collins i Illouz sobre les emocions.

D'altra banda, autors clàssics com Nietzsche, Merleau-Ponty, Spinoza i Marx ofereixen una perspectiva distinta sobre les tradicions teòriques que normalment sustenten els estudis en aquest camp. No obstant això, hi ha autors contemporanis que suggereixen altres enfocaments, com és el cas de Goffman, Simmel i Elias en sociologia, amb Derrida, Butler i Deleuze en filosofia, i amb Freud, Lacan i Zizek en la psicoanàlisi.

La popularitat de les celebritats d'internet a la Xina indica quina direcció ha pres la normalitat. Ara ja no sols veiem els famosos en la televisió i les pel·lícules, i les estrelles s'identifiquen clarament amb la gent normal, al contrari del que passa amb les estrelles de Hollywood. La ràpida evolució de les xarxes socials permet al públic triar els seus ídols segons els seus gustos. Les noves estrelles de la xarxa saben com captar l'atenció del públic compartint-hi les seues pròpies experiències i emocions.⁶

En el cas de les estrelles d'internet xineses, també pot apreciar-se la interacció dels seus cossos amb la societat. Els seus cossos i les seues imatges en la xarxa poden circular, descarregar-se i copiar-se com si foren símbols o models. Aquestes estrelles formen part integrant del dia a dia dels consumidors. D'altra banda, com

a persones normals, som esclaus de la cultura de les celebritats d'internet. En conseqüència, cada vegada més gent acaba sent fan (voluntari o involuntari) i identificant-se íntimament amb les persones famoses. En aquest punt sembla adequat observar les postures i modalitats del cos en un context més ampli.

La tensió entre *cos-individu*, *cos-subjectiu* i *cos-social* és una de les claus per a comprendre les relacions entre les geometries dels cossos i les gramàtiques d'acció que formen part de la Xina, d'Àsia i del Sud Global. El fenomen de les estrelles d'internet també crea tensions quan s'inscriu en la perspectiva corporal des del punt de vista de les sensacions. La lògica d'«atraure fans» en forma d'hordes de «likes» pot ser senzilla i pràctica, però també pot generar problemes i tensions socials. Com afirma Wang Bing:

En aquest circ col·lectiu, un text curt o un vídeo pot obtenir molts clics i amb ells una gran difusió, molts comentaris i inclús tornar-se viral. El nombre de seguidors ha esdevingut la puntuació de les estrelles. En aquest sentit, els nous mitjans s'han convertit en una factoria digital de famosos. (Wang Bing, 2018: 47)

Com hem dit, aquest article pretén dilucidar les pràctiques de les celebritats d'internet a la Xina per tal d'entendre la política de sensibilitats actual.

CELEBRITATS: COS, SENSACIONS I PERCEPCIONS

L'informe «2018 China Online Celebrity Economic Development Insight Report»,⁷ publicat per Sina Weibo i e-Research, conclou que l'escala de la indústria de les estrelles d'internet no para d'expandir-se i que estan sorgint molts àmbits nous. La quantitat de celebritats creix i l'edat dels fans es redueix. Per a aquestes estrelles, la publicitat s'ha convertit en la manera més fàcil de guanyar diners i expandir la seua influència, tal com reconeixen els propis anunciants. Des del punt de

6 Sobre «emotion management», vegeu Hochschild (1990). Ideology and emotion management: A perspective and path for future research. En T. D. Kemper (ed.), *Research agenda in the sociology of emotions* (p. 117-142). Nova York: University of New York Press.

7 2018 China Online Celebrity Economic Development Insight Report (en línia): <http://report.iresearch.cn/wx/report.aspx?id=3231> consultat el 21 de març de 2019.

vista de gènere, el nombre d'estrelles masculines va créixer un 49,9 % el 2008. Més de la meitat de les estrelles són de grans ciutats com Pequín, Xangai o Canton. També cal remarcar que generalment es tracta de persones amb un nivell d'educació alt. Segons aquest estudi, el 77,6 % té estudis de grau i el 13 % compta amb un màster. L'anàlisi de Daily Web, la classificació de estrelles d'internet xineses revela que en 2018⁸ els cinc primers llocs els ocupaven 回忆专用小马甲 («small vest for the memory»), papi酱 («papi sauce»), 小野妹子学吐槽 («gossip from sister Xiao Ye»), 我的前任是极品 («a crazy ex») i 同道大叔 («tong dao Auncle»). Aquests estranys noms suggereixen que no es tracta d'actors o actrius, sinó de persones normals amb molts fans a la xarxa. Com que no són professionals de la vida mediàtica, quan aquestes persones es fan famoses, sovint tenen problemes si els seus actes i característiques personals entren en conflicte amb la seua identitat social.

Imatge 1



回忆专用小马甲⁸ («small vest for the memory»)

Font: <http://m.gaochengnews.net/wanghong/24647.html>

8 Classificació de les estrelles d'internet a Xina en 2018 (en línia): <http://www.enet.com.cn/article/2018/0818/A20180818052679.html> consultat el 21 de març de 2019.

Imatge 2



papi酱 («papi sauce»)

Font: <http://www.ikanchai.com/article/20160713/88465.shtml>

Les estrelles d'internet han ideat una imatge emocional que els ha permès estrényer forts llaços amb els consumidors. Poden connectar-se a la xarxa per acompanyar els seus fans i usar el seu estil únic per a captar encara més fans, per exemple amb missatges, imatges, fotos, vídeos i emissions en directe que mostren les seues sensacions, opinions i experiències sobre determinats productes o notícies concretes. Moltes celebritats se sotmeten a operacions de cirurgia estètica, es maquillen o es posen robes extravagants en directe per a complaure els seus fans.

L'aplicació de vídeos curts Douyin (llançada amb el nom A.me al setembre de 2016) ofereix un espai perquè s'expressen no només les estrelles, sinó també la gent normal. Concebuda originàriament com una aplicació per a vídeos musicals fets pels usuaris, hui en dia Douyin té múltiples funcions i cobreix des de bromes fins a mascotes, passant per acrobàcies esportives. Els vídeos no poden superar els quinze segons i l'aplicació ofereix infinitat d'eines d'edició, filtres i efectes, com la càmera lenta o l'efecte desenfocat.

Les impressions teixides per les estrelles d'internet creen sensacions que originen dos mons: un d'in-

9 Sempre usa el perfil del seu gos NiuNiu per a fer riure el seu públic.

tern i un altre d'extern. La naturalesa del primer és social i subjectiva, mentre que el segon cobreix el que podríem denominar «el món natural». Aquestes configuracions es creen en una tensió dialèctica entre impressions, percepcions i els seus resultats, de manera que confereixen a les sensacions el «significat» d'un sobrant o excés que els acosta i situa més enllà de la dialèctica.

En la societat xinesa contemporània es veu el reflex del *cos-individu*, *cos-subjectiu* i *cos-social* des de la popularitat de les celebritats d'internet. El seu *cos-subjectiu* és l'autoexpressió del seu *cos-individu*, però afecta el *cos-subjectiu* múltiple dels fans. El cos d'aquests fans és també un cos social que exerceix una gran influència sobre la societat xinesa. Per exemple, Papi 醬 va estudiar a l'Acadèmia Central d'Art Dramàtic de Xina, on va obtenir els títols de grau i de màster. Ha treballat en la indústria de l'espectacle com a actriu i com a assistent de direcció. Ara, sota el pseudònim «Papi 醬» és una celebritat d'internet que va esdevenir famosa penjant vídeos sarcàstics en les xarxes socials. Utilitza l'autoexpressió per a discutir temes candents i té «opinions pròpies». Per això, el seu *cos-imatge* no és individual i fractal, sinó que té «funcions socials» que expressen el cos «diari», comú. D'aquesta manera, el seu exemple serveix d'inspiració a altres persones normals, que usen el seu cos de manera artística i acaben convertint-se en celebritats.

El 2014, una artista anomenada Zhou Jie va crear una exhibició personal denominada «36 dies», on apareixia dormint despullada en un espai d'exposició. Això es va convertir en un esdeveniment social i molta gent la va criticar, ja que dubtaven si es tractava d'art d'acció o d'art eròtic. Així, el seu cos no és l'autoexpressió dels seus sentiments, sinó més aviat un cos social observat per la societat.

Las estrelles d'internet intenten aprofitar el seu *cos-imatge* per a influir en els «sentiments naturals» dels seus fans, i en fer-ho, construeixen el *cos-pell* de la gent i generen un *cos-moviment* semblant a la sociabilitat.

Imatge 3



Exhibició de Zhou Jie «36 dies»

Font: <https://news.artron.net/20170725/n946895.html>

REFLEXIONS FINALS

Sullivan i Kehoe (2017) recalquen la importància de la moralitat de les celebritats, atès que «a la Xina, l'Estat, que promou des de fa temps models de conducta pel seu patriotisme, heroisme o comportament exemplar, utilitza les celebritats com a vehicle per a fomentar el nacionalisme, les virtuts tradicionals i l'afany de modernitat. Ha identificat les celebritats com a proveïdores de «béns espirituals», i les exhorta a «actuar en consciència, comportar-se respectuosament i assumir la iniciativa de donar exemple a la societat». Les celebritats xineses han de crear imatges positives i ser model espiritual per al públic. Per això, és important entendre la política de les emocions com una estratègia per a construir la sensibilitat social.

A la Xina s'espera que les sensibilitats reflectisquen els «valors socialistes fonamentals», com ara prosperitat, democràcia, civisme, harmonia, llibertat, igualtat, justícia, estat de dret, patriotisme, dedicació, integritat i amistat. Sens dubte, un context semblant condiona la producció i el consum d'estrelles d'internet a la Xina. En aquest sentit, es considera que les celebritats són el vehicle i l'expressió de la «veu dels de dalt» per a educar i governar la gent. D'altra banda, la màquina ofereix a la gent normal l'oportunitat de ser estrelles en concursos de talents d'internet, de manera que les celebritats també representen la «veu de les classes mitjana i baixa» en qüestions socials, de justícia i igualtat.

Les xarxes socials xineses tenen les seues pròpies eines, com ara WeChat, QQ o Weibo, entre altres, on actuen les estrelles d'internet. Les microcelebritats per a microentorns i les masses mostren dos camins per a

convertir la imatge personal d'un mateix en «popularitat», «fama» i «reconeixement». La cultura de «captar l'atenció» s'ha convertit en un fenomen planetari i forma part d'una vida viscuda a través d'imatges que consagren la noció de gaudi i gratificació instantània. Les imatges i pràctiques de les estrelles d'internet xineses encarnen actituds col·lectives i s'espera que obeïsquen les polítiques xineses de gestió d'internet i que contribuïsquen a la societat en general. En aquest sentit, la gent normal té més possibilitats de convertir-se en una persona famosa i fer sentir la seua veu.

Finalment, la societat 4.0 està modelant l'economia digital. Les sensacions i emocions de les celebritats d'internet xineses exalcen la sociabilitat i mobilitzen les sensibilitats socials. Aquestes celebritats obrin una finestra a la vida diària del poble xinès actual revelant-ne les inquietuds, les preocupacions, les esperances i els somnis en un país que està avançant ràpidament en el camí de l'alta tecnologia, un reflex dels passos de gegant que ha donat en els últims quaranta anys.

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- Gross J., Feldman Barrett, L. (2011). Emotion generation and emotion regulation: one or two depends on your point of view. *Emotion Review*, 3, 8-16.
- Hochschild, A. R. (1990). Ideology and emotion management: A perspective and path for future research. En T. D. Kemper (ed.), *Research agenda in the sociology of emotions* (p 117-142). Nova York: University of New York Press.
- Jiang, Y. (2012). *Cyber-nationalism in China: Challenging Western media portrayals of internet censorship in China*. Adelaide: University of Adelaide Press.
- Li, L. (2018). China's manufacturing locus in 2025: With a comparison of «Made-in-China 2025» and «Industry 4.0». *Technological Forecasting and Social Change*, 135, 66-74.
- Lien, C. H. i Cao, Y. (2014). Examining WeChat users' motivations, trust, attitudes, and positive word-of-mouth: Evidence from China. *Computers in Human Behavior*, 41, 104-111.
- Lin, Z. (2018). Performance of the body: Chinese female celebrity's practices of self-governance. *Gender, Place & Culture*, 25(5), 775-778. DOI: 10.1080/0966369X.2018.1461080
- Pearl, S. i Polan, D. (2015). Bodies of digital celebrity. *Public culture*, 27, 1 (75), 185-192.
- Smith, H. i Schneider, A. (2009). Critiquing models of emotions. *Sociological Methods & Research*, 37(4), 560-89.
- Scribano, A. i Lisdero, P. (ed.) (2019). *Digital labour, society and politics of sensibilities*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Scribano, A., Timmermann López, F., Korstanje, M. E. (ed.) (2018). *Neoliberalism in multi-disciplinary perspective*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Scribano, A. (2018). *Politics and emotions*. Houston: Studium Press LLC.
- Scribano, A. (2017). *Normalization, enjoyment and bodies/emotions: Argentine sensibilities*. Nova York: Nova Science Publishers.
- Scribano A. (2007). *Mapeando interiores: Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Sarmiento Editor.
- Scribano, A. (1998). Complex societies and social theory. *Social Science Information*, 37, 3, 493-532.
- Sullivan, J. i Kehoe, S. (2019). Truth, good and beauty: the politics of celebrity in China. *The China Quarterly*, 237, 241-256.
- Wang Bing (2018). The culture of celebrities, the consumption and the affective labour of the fans: Three cases of the Wanghong phenomenon in China. *New Comments Tianfu*, 3, 144-151.
- Wang Junbin (2018). In the era of celebrities online: Between the expression of oneself and wise study. *Monthly Education Research*, 12, 31-43. DOI: 10.3966/168063602018120296003. Xu, X. i Pratt, S. (2018). Social media influencers as endorsers to promote travel destinations: an application of self-congruence theory to the Chinese Generation Y. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 35(7), 958-972. DOI: 10.1080/10548408.2018.1468851

- Zhang, G. i De Seta, G. (2018). Being «red» on the internet: The craft of popularity on Chinese social media platforms. En C. Abidin i M. Lindsay Brown (ed.), *Microcelebrity Around the Globe* (p. 57-67). Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Zhang Yanhui i Chen Fuwen (2018). Influences of the different types of advertisement on customers' awareness and consumption: The case of the Internet celebrities and their advertisement. *Quarterly Administration and Commerce*, 19(3), 257-282. Zhang, W. (2016). *The Internet and new social formation in China: Fandom publics in the making*. Abingdon-on-Thames: Routledge.

NOTA BIOGRÀFICA

Adrián Scribano

Adrián Scribano és investigador principal de CONICET, el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultat de Ciències Socials de la Universidad de Buenos Aires i director del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).

Zhang Jingting

Zhang Jingting, és doctora en Ciències Socials per la Universidad de Buenos Aires. Ara és professora i està fent el programa del postdoctorat en SISU. És membre del grup de Grupo de Sociología del Cuerpo y Emociones (GESEC) en l'Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires i membre del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos CIES.





RESSENYES

FERRER, Anacleto; SÁNCHEZ-BIOSCA, Vicente (ed.)

El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos

Barcelona, Edicions Bellaterra, 2019, 341 p.

Francesc J. Hernández

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

francesc.j.hernandez@uv.es

A l'abril de 2019, el projecte Event Horizon Telescope (EHT) va aconseguir la primera fotografia d'un forat negre, la qual cosa, d'alguna manera, és un oxímoron. No és possible cap «escriptura de llum» d'allò que, per la seua índole supermassiva i compacta, justament capta i reté la llum. No hi ha imatge de la negror. Els investigadors de l'EHT van agusar l'enginy i van construir una espècie de telescopi virtual gegant, amb la tècnica de la interferometria amb huit radiotelescopis escampats per tota la superfície terrestre, i van combinar els resultats amb un programari procedent dels *gamers*. Per fi, disposem d'una imatge d'allò infotografiable.

Porte a col·lació aquest èxit científic perquè el llibre *El infierno de los perpetradores* també pretén una escriptura d'allò que no es pot escriure, d'allò indescriptible. La perpetració no és un fenomen social que es puga aprehendre, sinó el forat negre a què es precipita la pretensió de concebre la lògica de la conducta humana per a, des d'aquesta, conferir sentit a la història, perquè, com s'indica en la pàgina 45, en la introducció del llibre, «l'acte de perpetració, sobretot quan és repetit, conserva quelcom de misteri i resulta, en última anàlisi, inextricable». La víctima gira entorn de l'eix cartesià del sofriment: és el nucli de la seua comprensió. Tanmateix, el victimari, en la *zona grisa*, es prodiga en un rosari d'intervencions: prepara la perpetració amb una infinitat

de dispositius de classificació i menyspreu; l'executa amb motivacions diverses, i, després, sovint la trivialitza, la dissimula, la invisibilitza o la justifica per a suportar-ne el record.

El infierno de los perpetradores recull –a més d'una àmplia introducció, que es comentarà més endavant– una dotzena de contribucions a un simposi internacional sobre el tema patrocinat pel projecte d'investigació i desenvolupament «Representacions contemporànies del perpetrador de violències de massa: conceptes, relats i imatges»; i és aquesta triplicitat la que organitza el llibre. La primera part, sobre els conceptes, es titula «Pensar y juzgar», en una espècie de gest de complicitat a la distinció kantiana: tot i que el mal absolut pareix eludir els límits del judici, és necessari pensar-hi. No només això: reflexionar-hi, per a evitar que es repetisca, es converteix en l'únic imperatiu categòric, com va afirmar Adorno. L'existència dels victimaris ve postulada per la de les víctimes, la caracterització «biogràfica» de les quals es remet, en última instància, al sofriment, l'element comú, l'evidència definitiva, el llit rocós del qual ha de partir qualsevol pensament sobre la perpetració. A aquesta caracterització de la víctima del sofriment dedica el professor Gabriel Gatti el primer capítol de l'obra. Es tracta també, com analitza el professor Benno Herzog en la seua contribució –seguint l'estela d'Axel

Honneth–, d'un sofriment d'índole necessàriament social que comporta dinàmiques de silenciament i invisibilització i que mobilitza un arsenal jurídic nou per a aprehendre el caràcter extrem de la maldat, com detalla la professora Cristina García Pascual. La denominada justícia transicional ha tractat els perpetradors de tres maneres: com a subjectes que han de ser sancionats en el marc del dret penal per cometre les accions més greus, com a individus que s'han de recuperar segons una justícia restaurativa i com a subjectes que es poden utilitzar en l'elaboració d'un relat col·lectiu que referme la societat democràtica. Els tres capítols coincideixen a assenyalar que tota víctima sofrent ho és per l'acció d'un perpetrador i a indicar l'índole aporètica de la seua conceptualització; però això no es converteix en expedient per a detenir la reflexió, sinó, contràriament, és un estímul per a fer front a la biograficitat i a la materialitat del sofriment.

La segona part del llibre comprén quatre capítols: dos referits a perpetradors a l'Alemanya del *Führer* i altres dos als de la dictadura xilena de Pinochet. S'hi aborden diferents figures, però també les ficcions i els fingiments d'aquestes. El professor Jesús Casquete presenta un repàs exhaustiu de la col·laboració de la jerarquia i els pastors protestants amb el règim nazi, una església «obscura», en la qual es va arribar en algun cas –com el del pastor Walter Hoff– a beneir la perpetració, que van preparar en una sèrie de cerimònies (com bodes o funerals) i amb una progressió iconogràfica ben representativa que seria «decisiva». El professor Arturo Lozano reconstrueix el cas de Franz Suchomel, guàrdia en el camp d'extermini de Treblinka, a qui va entrevistar Gitta Sereny per al seu assaig *Au fond des ténèbres* i va filmar Claude Lanzmann en el documental *Shoah*. Aquesta duplicitat de testimonis permet perfilar millor aquest individu sinistre, atalaiar l'abisme en què van pul·lular aquests administradors del crim. Pel que fa a la perpetració en la dictadura de Pinochet, el professor Jaume Peris comenta el cas de dones de la resistència convertides en col·laboradores de la policia política, la DINA, i per tant en agents de la repressió, com els casos d'Alejandra Merino i Luz Arce. A més, aprofundeix en els processos psicològics (desarticulació i rearticulació) i els espais d'ambivalència entre víctima i victimari. La professora Daniela Jara

analitza dos documentals sobre el període de la dictadura i la postdictadura a Xile: *El pacto de Adriana*, que tracta el dolorós esclariment intergeneracional, i *El color del camaleón*, que revisa els límits de la memòria familiar de la perpetració.

La tercera part del llibre, que es refereix a les imatges de la perpetració i es titula «Miradas y representaciones», recull cinc capítols, tres dels quals estan relacionats amb la barbàrie desencadenada en el règim nacionalsocialista. El professor Anacleto Ferrer analitza quatre sèries d'imatges fotogràfiques tan fragmentàries com inquietants: els fotogrames de l'andana de Westerbork, on classificaven els deportats en el trànsit cap a Auschwitz, que Harun Farocki va utilitzar en un documental recent; les fotografies de l'«Àlbum d'Auschwitz», que custodia Yad Vashem, també es van realitzar a les tètriques andanes; les extraordinàries –per inhabituals– imatges d'incineració de cadàvers a Auschwitz-Birkenau, i, finalment, l'àlbum de l'*Obersturmführer* de les SS Höcker, amb escenes de camaraderia entre els perpetradors. Són sèries d'imatges on les mirades de víctimes i victimaris s'entrecruen fugaçment amb les dels espectadors actuals. El professor Rafael R. Tranche aprofundeix en aquest encreuament per mitjà d'una anàlisi detallada de les pel·lícules sobre el descobriment de les tropes aliades del camp d'extermini de Bergen-Belsen i les primeres mesures que van prendre amb els cadàvers apilats per evitar la proliferació d'epidèmies. Es comenten detalladament les característiques castrenses i cinematogràfiques de les diferents iniciatives (unes formades d'imatges i altres amb l'aportació del so) i els resultats basats en la iconografia dels camps d'extermini en els dies posteriors a l'alliberament de les tropes aliades. El professor Alberto Sucasas comenta els dispositius mentals amb què els perpetradors es van enfrontar als seus actes criminals (com la sublimació èpica i la compartimentació de la psique) i pondera detingudament els testimonis escrits i audiovisuals sobre la inquietant figura d'Albert Speer, de psicologia tan fascinant com abissal. Els dos últims capítols també tracten de les representacions de la perpetració, però amb una aproximació poc habitual. La professora Susanne C. Knittel repassa diverses iniciatives recents de *reenactment* (recreacions teatrals), dirigides per Milo Rau, així com declaracions de perpetradors o

reconstruccions dels seus judicis, muntatges escènics o mediàtics que interpel·len l'espectador d'una manera singular. Finalment, el professor Vicente Sánchez Biosca reflexiona sobre la mirada del perpetrador i com va fer fotografies immediatament anteriors a l'execució en el S-21 (un dels *killling fields* del règim de Pol Pot), sobre les instantànies de torturats i torturadors a Abu Ghraib i les imatges del Daesh, que són enigma i vel, que mostren i amaguen al mateix temps la pràctica de la perpetració amb una fredor que esglaia.

Com s'ha mencionat abans, els professors Ferrer i Sánchez Biosca, directors del projecte d'investigació, firmen una introducció amplíssima que emmarca adequadament els dotze capítols del llibre. S'hi repassen tant les fites teòriques de la consideració de la perpetració, que s'expressa paradigmàticament en l'epònim *Auschwitz* (on s'inclou el comentari dels processos judicials més notables: Nuremberg, Jerusalem, Frankfurt, etc.), com les línies de recerca sobre la conversió d'«homes grisos» en assassins de masses i les facetes que la perpetració adopta si la contemplem des del prisma cultural. S'hi comenten tant les aportacions clàssiques com les fonts més recents.

A més, els editors han encertat en produir un equilibri difícil entre, d'una banda, les aportacions referides als camps d'extermini nazis, en els quals la problemàtica de la perpetració es va determinar de manera clàssica, i de l'altra, la presentació d'altres escenaris no menys terrorífics, com les dictadures llatinoamericanes o els *killling fields* cambotjans, amb referències també, per exemple, a la dictadura de Ceaucescu o les tortures de la CIA a l'Iraq.

Els capítols del llibre componen un mosaic amb escassos solapaments (a més de les inevitables referències, per exemple, al judici a Eichmann o al documental *Shoah*), que, fugint de la mera reflexió, s'orienten més aviat a presentar investigacions d'ampli calat. En aquest sentit, l'obra és tant una introducció general i extensa com un conjunt de contribucions especialitzades, summament elaborades. El lector no pot evitar el regust amarg que deixen els estudis sobre la perpetració o la pertorbació que produeixen alguns relats o algunes imatges, però acaba satisfet amb la fotografia que es compon d'aquest «forat negre» de la humanitat, en el doble sentit del terme.



GARCÍA PILÁN, Pedro (ed.)

Tots els colors de Josep-Vicent Marqués

València, Institució Alfons el Magnànim, 2018, 269 pàg.

Joan Sanfèlix Albelda

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

joan.sanfeliu@uv.es

*Per això quan demanem un País Valencià lliure,
demanem un País Valencià lliure, viu, verd,
no patriarcal, socialista
i amb més autogestió i menys autobombo¹*

He tingut entre les mans un llibre necessari. Potser és l'adjectiu, dins dels molts que en calen per a descriure Josep-Vicent Marqués i la seua obra, que més s'adequa a la percepció que tinc, després de ser-ne lector, en relació amb aquest treball que recull les aportacions diverses de Marqués, la seua biografia i el moment social actual al nostre país.

Aquest treball editat per Pedro García Pilán, que també aporta un introductor i recomanable text propi, és un recull de capítols de diferents autores i autors que tracten de recuperar tots els vessants del sociòleg i escriptor valencià desaparegut ja fa més de deu anys, és a dir, *tots els colors de Josep-Vicent Marqués*. Es tracta d'una obra, com deia, necessària per la seua actualitat i pel seu abast, que recupera la figura malauradament no tan coneguda com caldria d'un referent intel·lectual de primer ordre, probablement al nivell d'altres il·lustres

valencianes i valencians que l'han precedit. En paraules de l'editor «un imprescindible» o «un dels intel·lectuals més lúcids de la segona meitat del segle XX».

Llegir aquesta mena de reconeixement pòstum a l'obra i vida de Marqués és un plaer literari i també sociològic. La seua lectura ens farà comprendre millor, d'una banda, un moment històric concret del nostre país, un període a cavall entre una dictadura sagnant en liquidació i una incipient, incompleta i erràtica democràcia que perdura fins a les primeries del segle XXI, i de l'altra, la vida del protagonista. És un llibre que parla de nosaltres, de les dones i els homes valencians, del nostre paper al món o en el conjunt de l'Estat com a comunitat humana reconeguda. Ara bé, també és una obra que s'adreça prioritàriament a aquella gent amb certa sensibilitat per les conseqüències nefastes dels grans sistemes de dominació contemporanis. I tot filtrat

1 Citat en el capítol de Joan Francesc Peris, és un fragment de les reflexions de Josep-Vicent Marqués en *País perplex* (1979).

des de la mirada policromàtica de Marqués, que ens ajudarà a repensar-nos des de paràmetres heterodoxos i lluny de dogmatismes.

Aquest treball, editat amb molta cura i una estima personal que es percep fàcilment entre línies, s'articula mitjançant somriures (quan no rialles incontrolables) i llàgrimes en el record d'un personatge particular, únic i segurament irrepètible. *Tots els colors de Josep-Vicent Marqués* ens parla d'un individu complex i convuls: escriptor, assagista, ecologista, home pretesament igualitari (o com ara s'acostuma a dir, home en transició), marxista heterodox, i també fusterià, però encara més heterodox si cap. Hi trobem una vida de lluites, contextualitzada fantàsticament per les autores i els autors dels diferents capítols, en un moment social molt particular d'aquest país nostre, un país que Marqués també va repensar en clau crítica des de diferents angles. Entre els seus fulls podem olorar els corredors del Departament de Sociologia de la Universitat de València, lloc on va desenvolupar la seua vida professional com a professor, però, a més, en passar-ne les pàgines també ens impregna intensament una olor de devesa i d'horta, o de pólvora incendiària fallera.

Recuperar per al públic valencià l'obra i la trajectòria de Josep-Vicent Marqués era quasi un deute que tenien aquells que el van conèixer, els que van treballar colze a colze amb ell, els que van gaudir de la seua companyia en les diferents lluites en què l'autor de *País perplex* va participar. Si aquest és l'objectiu d'aquesta obra col·lectiva, sens dubte que té tota la potencialitat per a aconseguir-ho.

Estructuralment i des d'un punt de vista més analític, hi trobem alguns capítols de caire més sociològic, com el de Rafael Castelló, company —en part deixeble— i professor del Departament de Sociologia, o el de Fátima Perelló, professora també del mateix centre a la Universitat de València. En les seues paraules podem localitzar, des de dues òptiques complementàries, el Marqués que va analitzar un país contradictori (encara sota l'influx o impacte fusterià) des d'una visió certament particular. Tal com assenyala Castelló,

«reconeix el seu valencianisme com una forma particular d'internacionalisme» i tracta de relacionar-lo amb autors que, en certa mesura, ens poden ajudar a entendre el seu posicionament i que es poden resumir en les figures de Gramsci i, en part, Bourdieu, tant de moda aleshores i encara ara. Marqués esdevingué una mena d'intel·lectual orgànic, i així —apunta Castelló— li agradava veure's ell mateix.

En aquest mateix capítol s'analitzen alguns conceptes clau en la trajectòria de Marqués i que han estat centrals en la reconstitució del valencianisme des de la revisió fusteriana, com ara la *fosca consciència* o l'aposta sociopolítica de país que es troba en els orígens de certes interpretacions «terceravistes».

D'altra banda, trobem una reflexió sobre la part *lila* de Marqués en el capítol d'un altra companya de Departament present al llibre, la professora Fátima Perelló. Aquell *color del roig* pel qual molts l'hem conegut. Aquest vessant de la trajectòria personal, acadèmica i activista de Marqués se'ns apareix fonamentalment a través del seu treball en l'àmbit del feminisme, o per ser més específic, de l'estudi de les masculinitats, espai on és considerat un pioner, ja no tan sols en l'àmbit valencià sinó també global. L'obra *¿Qué hace el poder en tu cama?* és un fantàstic exemple de tota aquella producció antipatriarcal que va fer, començant per la seua tesi doctoral en sociologia, *La construcción social del varón*, així com diferents capítols i obres col·lectives o d'altres textos amb el seu to particular, com ara *Sobre la alienación del varón*. Tots aquests textos apareixen referenciats en el capítol escrit per la sociòloga valenciana, així com en el capítol següent, el d'Hilario Saéz. En resum, Marqués, d'alguna manera, va introduir la incomoditat en el discurs (i en la pràctica) sobre la identitat tradicional masculina, fins i tot per a aquells homes dels sectors més progressistes del moment.

D'aquesta mateixa part de l'obra marquesiana i del seu activisme, en parla també Hilario Saéz, sociòleg andalús que va conèixer l'escriptor valencià i de qui escriu amb especial respecte desgranant tant algunes de les seues aportacions com anècdotes de quan s'esgotava ja la vida

de Marqués. D'aquest capítol destaca el seu paper en la constitució de grups d'homes a l'Estat espanyol, gènesi d'allò que hui, tot i la seua reduïda dimensió, podem considerar com a moviment d'homes per la igualtat.

L'autor d'aquestes pàgines destaca, entre d'altres qüestions del llegat sobre la crítica de la masculinitat de Marqués, el posicionament, tantes vegades debatut al conjunt dels grups d'homes igualitaris, sobre si autodenominar-se, de manera individual o col·lectiva, com a feministes. Així doncs, recupera alguna de les seues idees al voltant d'aquest tema tan controvertit, malgrat que el valencià semblava tenir-ho clar: «Aunque se sienta entusiasmado por el feminismo, creo que es mejor que usted, caballero, no se declare feminista. Pueda dar la impresión de que los hombres seguimos queriendo meter la nariz en todas partes y apuntarnos todo lo que hacen las mujeres. Defínase como solidario con el feminismo, igualitario, antisexistista o antipatriarcal».

Cal destacar, sobre aquesta obra, que és un treball que permet descobrir parts de la seua trajectòria no tan conegudes (si més no, l'acadèmica), parts especialment vinculades amb l'àmbit —diguem-ne— més literari. Entre les pàgines i els capítols d'aquest llibre, fonamentalment en el de Jesús Peris, podem descobrir la seua prosa, aquella manera tan particular d'escriure, des de la ironia, la provocació o el sarcasme, amb un humor particular i una crítica no sempre ben acceptada, que va capgirar els esquemes mentals de molta gent. Josep-Vicent Marqués és el rondallista postmodern, com diu aquest filòleg, o l'àcid escriptor capaç de fer-nos veure, mitjançant històries d'allò més curioses, els grans sistemes de dominació que s'infiltra fins al nostre dormitori o la nostra cuina.

La seua aportació periodística i mediàtica, d'altra banda, ha estat destacada especialment, però no únicament, en el capítol d'Anna Mateu. En les seues línies, l'autora tracta de donar el valor que cal a aquest aspecte de l'obra marquesiana, ja que el seu treball periodístic, fonamentalment mitjançant escrits d'opinió, va significar tota una producció mereixedora de ser coneguda. Espai de lletres i paraules dirigides a un

públic no acadèmic on el sociòleg va abocar tot el seu coneixement de la societat valenciana, així com, en part, també de la societat espanyola i la societat en general, i la seua mirada crítica sobre diferents realitats que, com era habitual en ell, anaven de les relacions més personals en l'àmbit domèstic als grans assumptes socials i de lluita comunitària del moment.

Entre aquells assumptes, cal destacar de manera molt significativa el paper de Marqués en el naixement dels moviments ecologistes valencians. Pensar en ell és pensar també en verd, un altre color del roig i de Josep-Vicent Marqués. Els dos darrers capítols s'han dedicat a reivindicar, entre d'altres, aquest vessant ecologista de la seua vida, encara que també la seua particular vocació política.

Marqués va transitar diferents espais associatius, activistes i polítics, i de vegades va dinamitar algunes fronteres existents entre ells repensant-los d'una manera més vinculada a l'acció i permanentment relacionada amb el roig, el verd, el lila i el quadribarrat com a eix, tal com ell mateix assenyala i com podem comprovar al llarg del llibre.

Sempre vinculat a una mena d'esquerra alternativa, amb simpaties, fins i tot, des de la seua heterodòxia, per l'anarquisme, en la trajectòria política del sociòleg valencià destaquen algunes fites, especialment la que va suposar Germania Socialista, un espai pensat pel mateix sociòleg com un grup d'acció i no com un partit polític *stricto sensu*. Una trajectòria que, tot i ser breu, és recuperada en diversos capítols. També destaca la seua candidatura al Senat l'any 1979, recordada per Joan Francesc Peris en el seu capítol, en què assenyala el relatiu èxit electoral d'aquella aventura institucional i política de Marqués.

No obstant això, per a molta gent, Marqués va ser una persona vinculada especialment al verd. Sempre preocupat pel territori, sense que això suposara deslligar-lo de la qüestió social o nacional, destaquen els seus pensaments recollits per Peris i que encara estan plenament vigents, potser fins i tot per desenvolupar: les energies renovables, el rebuig a l'energia nuclear

i la defensa d'espais com la devesa del Saler o l'horta de València.

Són diversos els autors i les autores que destaquen, al llarg d'aquestes pàgines, l'acció contra el camp de golf del Saler o les que van dur a terme el grup Margarida, la intrahistòria del qual trobem ben desenvolupada en el darrer capítol escrit per Enric Amer. Aquest col·lectiu fou considerat pel propi Marqués com el primer grup pròpiament ecologista del País Valencià i es va iniciar en el context de la lluita tractant d'evitar la ubicació d'una central nuclear a Cofrents.

En conclusió, ens trobem davant d'una sèrie de capítols que, de manera molt encertada, des del títol fins a cada una de les pàgines, recuperen el llegat intel·lectual, teòric i activista d'un personatge particular i inoblidable, un personatge que d'alguna manera està present en moltes de les reflexions de les esquerres alternatives valencianes, no només les polítiques, aquelles que molt probablement sota el seu influx, com queda palés en el llibre, s'han repensat en una varietat cromàtica heterodoxa i han incorporat *tots els colors de Josep-Vicent Marqués*.



Normes per als autors de *Debats. Revista de cultura, poder i societat*

Normes per a l'autor/a

Les persones que envien treballs per a publicar a *Debats. Revista de cultura, poder i societat* hauran de verificar prèviament que el text enviat s'ajusta a les normes següents:

S'acceptaran diferents tipus de treballs:

- **Articles:** seran treballs teòrics o empírics originals, complets i desenvolupats.
- **Punts de vista:** article de tipus assagístic en el qual es desenvolupa una mirada innovadora sobre un debat en el camp d'estudi de la revista o bé s'analitza una qüestió o un fenomen social o cultural d'actualitat.
- **Ressenyes:** crítiques de llibres.
- **Perfils:** entrevistes o glosses d'una figura intel·lectual d'especial rellevància.

Els treballs s'enviaran en OpenOffice Writer (.odt) o Microsoft Word (.doc) a través del lloc web de la revista. No s'acceptarà cap altre mitjà d'enviament ni es mantindrà correspondència sobre els originals no enviats a través del portal o en altres formats.

Els **elements no textuais** (taules, quadres, mapes, gràfics, il·lustracions, etc.) que continga el treball apareixeran inserits en el lloc del text que corresponga. A més, es lliuraran per separat com a arxiu addicional els gràfics editables en format OpenOffice Calc (.ods) o Microsoft Excel (.xls) i els mapes, il·lustracions o imatges en els formats .jpeg o .tif a 300 ppp. Tots estaran numerats i titulats, se n'especificarà la font al peu, si escau, i s'hi farà referència explícita en el text.

Els treballs enviats seran inèdits i no es podran sotmetre a la consideració d'altres revistes mentre es troben en procés d'avaluació a *Debats. Revista de cultura, poder i societat*. Excepcionalment, i per raons d'interés científic o de divulgació d'aportacions especialment notòries, l'Equip de redacció podrà decidir la publicació i traducció d'un text ja publicat.

Números monogràfics

A *Debats* hi ha la possibilitat de publicar números monogràfics. Aquesta secció també està oberta a propostes de la comunitat científica. L'acceptació d'un número monogràfic està condicionada per la presentació d'un projecte amb els objectius i la temàtica del número monogràfic, així com una relació detallada de les contribucions esperades o bé de la metodologia de la convocatòria de contribucions (*call for papers*). En el cas que el Consell de redacció accepti el projecte de monogràfic, el director del monogràfic gestionarà l'encàrrec i la recepció dels originals. Una vegada rebuts, els articles seran transmesos i avaluats per la revista. L'avaluació la faran experts i pel mètode amb cegament doble (*double blind*). Tots els treballs enviats a *Debats. Revista de cultura, poder i societat* s'avaluaran d'acord amb criteris d'estricta qualitat científica. Per a obtenir informació més detallada sobre el procés de coordinació i avaluació d'experts d'un número monogràfic, les persones interessades han de contactar amb l'equip editorial de *Debats*.

Llengües de la revista

Debats. Revista de cultura, poder i societat es publica en la versió en paper i digital en valencià-català i en castellà.

Els treballs enviats han d'estar escrits en valencià-català, castellà o anglès. En el cas que els articles siguin avaluats positivament pels revisors anònims i aprovats pel Consell de redacció, *Debats. Revista de cultura, poder i societat* es farà càrrec de la traducció al valencià-català i al castellà.

Els monogràfics es traduiran a l'anglès i anualment s'editarà un número en paper amb el contingut dels monogràfics publicats.

Format i extensió de la revista

Els articles i propostes de *Debats* aniran precedits d'un **full de coberta** en què s'especificarà la informació següent:

- Títol, en valencià-català o castellà, i en anglès.
- Nom de l'autor/a o dels autors/es.
- Filiació institucional: universitat o centre, departament, unitat o institut de recerca, ciutat i país.
- Adreça de correu electrònic. Tota la correspondència s'enviarà a aquesta adreça electrònica. En el cas d'articles d'autoria múltiple, s'haurà d'especificar la persona que mantindrà la correspondència amb la revista.
- Breu nota biogràfica (d'un màxim de 60 paraules) en què s'especifiquen les titulacions més altes obtingudes (i per quina universitat), la posició actual i les principals línies de recerca. *Debats. Revista de cultura, poder i societat* podrà publicar aquesta nota biogràfica com a complement de la informació dels articles.
- Identificació ORCID. En cas de no disposar-ne, *Debats. Revista de cultura, poder i societat*, recomana als autors que es registren en <http://orcid.org/> per obtenir un número d'identificació ORCID.
- Agraïments: en el cas d'incloure'n, aniran després del resum i no tindran una extensió superior a les 250 paraules.

El text dels articles anirà precedit d'un **resum** d'una extensió màxima de 250 paraules (que exposarà clarament i concisament els objectius, la metodologia, els principals resultats i les conclusions del treball) i d'un màxim de 6 **paraules clau** (no incloses en el títol, i que hauran de ser termes acceptats internacionalment en les disciplines científicosocials i expressions habituals de classificació bibliomètrica). Si el text està escrit en valencià-català o en castellà, s'hi afegirà el resum (*abstract*) i les paraules clau (*keywords*) en anglès. Si el text està originalment escrit en anglès, l'Equip de redacció podrà traduir-ne el títol, el resum i les paraules clau al valencià-català i al castellà, en el cas que l'autor o autora no en proporcione la traducció.

El text dels articles s'haurà d'enviar anonimitzat: se suprimiran (sota el rètol d'**anonimitzat**) totes les citacions, agraïments, referències i altres al·lusions que poguessen permetre directament o indirectament la identificació de l'autor o autora. La redacció de *Debats. Revista de cultura, poder i societat* s'assegurarà que els textos compleixen aquesta condició. Si l'article és acceptat per a publicació, se n'enviarà la versió no anonimitzada a la revista, en cas que diferís de l'enviada prèviament.

Tret de casos excepcionals, els **articles** tindran una extensió entre 6.000 i 8.000 paraules, incloent-hi les notes al peu i excloent-ne el títol, els resums, les paraules clau, els gràfics, les taules i la bibliografia.

Els **punts de vista** constaran de textos d'una extensió aproximada de 3.000 paraules cadascun, incloent-hi les notes al peu i excloent-ne el títol, els resums, les paraules clau, els gràfics, les taules i la bibliografia. Un dels textos haurà de ser una presentació de l'aportació que siga objecte de discussió, realitzada per l'autor o autora o bé pel coordinador o coordinadora del debat.

Les **ressenyes** tindran una extensió màxima de 3.000 paraules. A l'inici, s'especificaran les dades següents de l'obra ressenyada: autor o autora, títol, lloc de publicació, editorial, any de publicació i nombre de pàgines. També s'hi haurà d'incloure el nom i els cognoms, la filiació institucional i l'adreça electrònica de l'autor o autora de la ressenya.

Les **entrevistes** o glosses d'una figura intel·lectual tindran una extensió màxima de 3.000 paraules. A l'inici, s'especificaran el lloc i la data de la realització de l'entrevista i el nom, els cognoms i la filiació institucional de la persona entrevistada o a la qual es dedica la glossa. També s'hi haurà d'incloure el nom i els cognoms, la filiació institucional i l'adreça electrònica de l'autor o autora de l'entrevista o la glossa.

El **format del text** haurà de respectar les normes següents:

- Tipus i mida de lletra: Times New Roman 12.
- Text a 1,5 espais, excepte les notes al peu, i justificat.
- Les notes aniran numerades consecutivament al peu de la pàgina corresponent i no al final del text. Es recomana reduir-ne l'ús al màxim i que aquest ús siga explicatiu (mai de citació bibliogràfica).
- Les pàgines aniran numerades al peu a partir de la pàgina del resum, començant pel número 1 (el full de coberta amb les dades de l'autor o autora no es numerarà).
- No se sagnarà l'inici dels paràgrafs.
- Totes les abreviatures estaran descrites la primera vegada que es mencionen.

Els diferents apartats del text no han d'anar numerats i s'escriuran tal com es descriu a continuació:

- **Negreta, espai dalt i baix**
- *Cursiva, espai dalt i baix*
- *Cursiva, espai dalt*. El text començaria en la mateixa línia, com en aquest exemple.

Les **citacions** hauran de respectar el model APA (American Psychological Association).

- Les citacions apareixeran en el cos del text i s'evitarà d'utilitzar notes al peu l'única funció de les quals siga bibliogràfica.
- Se citarà entre parèntesis, incloent-hi el cognom de l'autor o l'autora, l'any; per exemple, (Becker, 1984).
- Si en dues obres del mateix autor coincideix l'any, es distingiran amb lletres minúscules darrere de l'any; per exemple, (Bourdieu, 1989a).
- Si els autors són dos, se citaran els dos cognoms units per «i»: (Lapierre i Roueff, 2013); si són entre dos i cinc, se citarà el cognom de tots els autors la primera vegada que apareguen en el text; en les citacions subsegüents, però, se citarà únicament el primer autor seguit d'«et al.» (en lletra redona); per exemple, (Dean, Anderson, i Lovink, 2006: 130) en la primera citació, però (Dean et al., 2006: 130) en les citacions subsegüents. Si els autors són sis o més, se citarà sempre el cognom del primer autor seguit d'«et al.».
- Si s'inclouen dues o més referències dins dels mateixos parèntesis, se separaran amb punt i coma, per exemple: (Castells, 2009; Sassen, 1999). O d'un mateix autor: (Martínez, 2011; 2013).
- Les citacions literals aniran entre cometes i seguides de la referència corresponent entre parèntesis, que inclourà obligatòriament les pàgines citades; si sobrepassen les quatre línies, es transcriuran separadament del text principal, sense cometes, amb una sagnia més gran i una mida de lletra més petita.

La **llista completa de referències bibliogràfiques** se situarà al final del text, sota l'epígraf «Referències bibliogràfiques». Les referències es redactaran segons les normes següents:

- Només s'hi inclouran els treballs que hagen estat citats en el text.
- Caldrà incloure el DOI (Digital Object Identifier) de les referències que en tinguen (<http://www.doi.org/>)
- L'ordre serà alfabètic segons el cognom de l'autor o autora. En cas de diverses referències d'un mateix autor/a, s'ordenaran cronològicament segons l'any. Primer s'inclouran les referències de l'autor o

autora tot sol; en segon lloc, les obres compilades per l'autor o autora, i, en tercer lloc, les de l'autor o autora amb altres coautors o coautores.

- S'aplicarà sagnia francesa a totes les referències.

L'apartat de referències bibliogràfiques seguirà el model APA (American Psychological Association) segons el tipus de document citat:

■ **Llibres:**

- Un autor: Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- Dos autors: Harvey, L., i Knight, P. T. (1996). *Transforming Higher Education*. Buckingham/Bristol: The Society for Research into Higher Education / Open University Press.
- Més de sis autors: Es faran constar en la referència els sis primers autors seguits d'«et al.».
- Obres compilades, editades o coordinades i amb diferents volums: Campo, S. del (ed.) (1993). *Tendencias sociales en España (1960-1990)*, vol. II. Madrid: Fundación BBV.
- Referència a una edició que no siga la primera, la primera edició anirà entre claudàtors després de l'edició utilitzada Condorcet, N. (2005 [1793-1794]). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Chicoutimi/Quebec: Les Classiques des Sciences Sociales.

■ **Article de revista:**

- Un autor: Hirsch, P. M. (1972). Processing fads and fashions: An organization-set analysis of cultural industry systems. *American Journal of Sociology*, 77(4), 639-659.
- Dos autors: Bielby, W. T., i Bielby, D. D. (1999). Organizational mediation of project-based labor markets: Talent agencies and the careers of screenwriters. *American Sociological Review*, 64(1), 64-85.
- Més de dos autors i menys de set: Dyson, E., Gilder, G., Keyworth, G., i Toffler, A. (1996). Cyberspace and the american dream: A magna carta for the knowledge age. *Information Society*, 12(3), 295-308.

- **Capítol d'un llibre:** DiMaggio, P. (1991). Social structure, institutions and cultural goods: The case of the United States. En P. Bourdieu, i J. Coleman (ed.), *Social theory for a changing society* (p. 133-166). Boulder: Westview Press.

En aquest punt cal incloure articles en llibres d'actes, en monogràfics, en manuals, etc.

■ **Referències d'Internet:**

- Documents en línia: Raymond, E. S. (1999). *Homesteading the noosphere*. Recuperat el 15 de gener de 2017 de <http://www.catb.org/~esr/writings/homesteading/homesteading/>
- Generalitat Valenciana (2017). Presència de la Comunitat Valenciana en FITUR 2017. Recuperat el 7 de març de 2017 de http://www.turisme.gva.es/opencms/opencms/turisme/va/contents/home/noticia/noticia_1484316939000.html
- Articles de revistes en línia: Ros, M. (2017). La «no-wash protest» i les vagues de fam de les presoneres republicanes d'Armagh (nord d'Irlanda). Una qüestió de gènere. *Papers*, 102(2), 373-393. Recuperat el 18 de març de 2017 de <http://papers.uab.cat/article/view/v102-n2-ros/2342-pdf-es>
- Articles de diaris en línia. Amb autor: Samuelson, R. J. (11 d'abril de 2017). Are living standards truly stagnant? *The Washington Post*. Recuperat el 12 d'abril de 2017 de https://www.washingtonpost.com/opinions/are-living-standards-truly-stagnant/2017/04/11/10a1313a-1ec7-11e7-ad74-3a742a6e93a7_story.html?utm_term=.89f90fff5ec4

- Sense autor: *La Veu del País Valencià* (11 d'abril de 2017). Els valencians són els ciutadans de l'Estat que més dies de treball necessiten per a pagar el deute públic. Recuperat el 12 d'abril de 2017 de <http://www.diarilaveu.com/noticia/72769/valencians-pagar-treball-deute-public>

Es prega als autors o autores dels originals enviats que adapten la bibliografia al model APA en tots aquells casos no exemplificats en aquest apartat. Els textos que no s'ajusten a aquest model seran retornats als autors o autores perquè hi facen els canvis oportuns.

Normes del procés de selecció i publicació

Debats. Revista de cultura, poder i societat publica treballs acadèmics de recerca teòrica i empírica rigorosa en els àmbits de les ciències socials i les humanitats en general. No obstant això, en alguns monogràfics es podran incorporar algunes aportacions d'altres disciplines afins a la temàtica de cultura, poder i societat, com la història, la ciència política i els estudis culturals.

L'avaluació serà encarregada a acadèmics experts i es desenvoluparà pel mètode amb cegament doble (*double blind*) en els articles de la secció de monogràfic anomenada «Quadern» i en els de miscel·lània d'articles de recerca. Tots els treballs d'aquestes seccions enviats a *Debats. Revista de cultura, poder i societat* s'avaluaran d'acord amb criteris d'estricta qualitat científica

Els errors de format i presentació, l'incompliment de les normes de la revista o la incorrecció ortogràfica i sintàctica podran ser motiu de rebuig del treball sense passar-lo a avaluació. Una vegada rebut un text que complisca tots els requisits formals, se'n confirmarà la recepció i començarà el procés d'avaluació.

En una primera fase, l'Equip de redacció efectuarà una revisió general de la qualitat i l'adequació temàtica del treball, i podrà rebutjar directament, sense passar a avaluació externa, aquells treballs amb una qualitat ostensiblement baixa o que no efectuen cap contribució als àmbits temàtics de la revista. Per a aquesta primera revisió, l'Equip de redacció podrà requerir l'assistència, en cas que ho considere necessari, dels membres del Consell de redacció o del Consell científic. Les propostes per a «Punts de vista» podran ser acceptades després de superar aquesta fase de filtre previ sense necessitat d'avaluació externa.

Els articles que superen aquest primer filtre s'enviaran a dos avaluadors externs, especialistes en la matèria o línia de recerca de què es tracte. En cas que les avaluacions siguin discrepants, o que per qualsevol altre motiu es considere necessari, l'Equip de redacció podrà enviar el text a un tercer avaluador o avaluadora.

Segons els informes dels avaluadors o avaluadores, l'Equip de redacció podrà prendre una de les decisions següents, que serà comunicada a l'autor o autora:

- Publicable en la versió actual (o amb lleugeres modificacions).
- Publicable després de revisar-lo. En aquest cas, la publicació quedarà condicionada a la realització per part de l'autor o autora de tots els canvis requerits per la redacció. El termini per a fer aquests canvis serà d'un mes i s'hi haurà d'adjuntar una breu memòria explicativa dels canvis introduïts i de com s'adeqüen als requeriments de l'Equip de redacció. Entre els canvis proposats, podrà haver-hi la conversió d'una proposta d'article en nota de recerca / nota bibliogràfica i viceversa.
- No publicable, però amb la possibilitat de reescriure i reenviar el treball. En aquest cas, el reenviament d'una versió nova no implicarà cap garantia de publicació, sinó que el procés d'avaluació tornarà a començar des de l'inici.
- No publicable.

En cas que un treball siga acceptat per a publicació, l'autor o autora haurà de revisar les proves d'impremta en el termini màxim de dues setmanes.

Debats. Revista de cultura, poder i societat publicarà anualment la llista de totes les persones que han fet avaluacions anònimes, així com també les estadístiques d'articles acceptats, revisats i rebutjats, i la durada mitjana del lapse entre la recepció d'un article i la comunicació de la decisió final a l'autor o autora.

Bones pràctiques, ètica en la publicació, detecció de plagi i frau científic

Debats. Revista de cultura, poder i societat es compromet a complir les bones pràctiques i les recomanacions d'ètica en les publicacions acadèmiques. S'entenen com a tals:

- Autoria: en el cas d'autoria múltiple s'haurà de reconèixer l'autoria de tots els autors o autores i qui figure com a responsable haurà de garantir que tots els autors o autores aproven les revisions i la versió final.
- Pràctiques de publicació: l'autor o autora haurà de notificar una publicació prèvia de l'article, incloent-hi les traduccions o bé els enviaments simultanis a altres revistes.
- Conflicte d'interessos: cal declarar el suport financer de la recerca i qualsevol vincle comercial, financer o personal que pugua afectar els resultats i les conclusions del treball. En aquests casos s'haurà d'acompanyar l'article d'una declaració en què consten aquestes circumstàncies.
- Procés de revisió: el Consell de redacció ha d'assegurar que els treballs d'investigació publicats han estat avaluats almenys per dos especialistes en la matèria, i que el procés de revisió ha estat just i imparcial. Per tant, ha d'assegurar la confidencialitat de la revisió en tot moment i la no-existència de conflictes d'interés dels revisors. El Consell de redacció haurà de basar les seues decisions en els informes raonats elaborats pels revisors.

La revista articularà mecanismes i controls per tal de detectar la comissió de plagis i fraus científics. S'entén per plagi:

- Presentar el treball alié com a propi.
- Adoptar paraules o idees d'altres autors sense el degut reconeixement.
- No emprar les cometes en una citació literal.
- Donar informació incorrecta sobre la veritable font d'una citació.
- Parafrasejar d'una font sense esmentar la font.
- Parafrasejar abusivament, fins i tot si s'esmenta la font.

Les pràctiques constitutives de frau científic són les següents:

- Fabricació, falsificació o omissió de dades i plagi.
- Publicació duplicada i autoplagi.
- Apropiació individual d'autoria col·lectiva
- Conflictes d'autoria.

Debats. Revista de cultura, poder i societat podrà fer públiques, en cas que les haja constatades, les males pràctiques científiques. En aquests casos, el Consell editorial es reserva el dret de desautoritzar aquells articles ja publicats en què es detecte una manca de fiabilitat posteriorment com a resultat tant d'errors involuntaris com de fraus o males pràctiques científiques, esmentats anteriorment. L'objectiu que guia la desautorització és corregir la producció científica ja publicada, assegurant-ne la integritat. El conflicte de duplicitat, causat per la publicació simultània d'un article en dues revistes, ha de ser resolt determinant la data de recepció de l'article en cadascuna. Si només una part de l'article conté algun error, aquest es pot rectificar posteriorment per mitjà d'una nota editorial o una fe d'errates. En

cas de conflicte, la revista sol·licitarà a l'autor o autors les explicacions i proves pertinents per a aclarir-lo, i prendrà una decisió final basada en aquestes.

La revista publicarà obligatòriament, en les versions impresa i electrònica, la notícia sobre la desautorització d'un determinat text, en la qual s'han d'esmentar les raons de la decisió per tal de distingir la mala pràctica de l'error involuntari. Així mateix, la revista notificarà la desautorització als responsables de la institució a la qual pertanga l'autor o autors de l'article. Com a pas previ a la desautorització definitiva d'un article, la revista podrà emetre una notícia d'irregularitat, aportant la informació necessària en els mateixos termes que en el cas d'una desautorització. La notícia d'irregularitat es mantindrà el temps mínim necessari, i conclourà amb la retirada o amb la desautorització formal de l'article.

Avís de drets d'autor

Sense perjudici del que disposa l'article 52 de la Llei 22/1987 d'11 de novembre de propietat intel·lectual, BOE del 17 de novembre de 1987, i segons aquest, les autores i els autors cedeixen a títol gratuït els seus drets d'edició, publicació, distribució i venda sobre l'article, per tal que siga publicat a *Debats. Revista de cultura, poder i societat*.

Debats. Revista de cultura, poder i societat es publica sota el sistema de llicències Creative Commons segons la modalitat «Reconeixement – NoComercial (by-nc): Es permet la generació d'obres derivades sempre que no se'n faça un ús comercial. Tampoc no es pot fer servir l'obra original amb finalitats comercials».

Així, quan l'autor o autora envia la seua col·laboració, accepta explícitament aquesta cessió de drets d'edició i de publicació. Igualment autoritza *Debats. Revista de cultura, poder i societat* a incloure el seu treball en un fascicle de la revista perquè es pugui distribuir i vendre.

Llista de verificació per a preparar trameses

Com a part del procés de la tramesa, els autors o autores han de verificar que compleixen totes les condicions següents:

1. L'article no s'ha publicat anteriorment ni s'ha presentat abans en cap altra revista (o s'ha enviat una explicació a «Comentaris per a l'editor o editora»).
2. El fitxer de la tramesa està en format de document editable d'OpenOffice (.odt), Microsoft Word (.doc).
3. S'han proporcionat els DOI de les referències sempre que ha sigut possible.
4. El text utilitza un interlineat d'1,5 espais, lletra de mida 12 punts; s'utilitza cursiva en comptes de subratllat. Pel que fa a totes les il·lustracions, figures i taules, es col·loquen al lloc corresponent del text i no al final.
5. El text compleix els requisits estilístics i bibliogràfics descrits en les instruccions als autors o autores.
6. Si es trameta a una avaluació per experts d'una secció de la revista, s'han de seguir les instruccions a fi d'assegurar una avaluació anònima.
7. L'autor o autora ha de complir les normes ètiques i de bones pràctiques de la revista, en coherència amb el document disponible a la pàgina web de la revista.

La tramesa s'ha d'enviar a: secretaria.debats@dival.es

En cas que no se segueixquen aquestes instruccions, les trameses es podran retornar als autors o autores.



BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ

Nom i cognoms _____

Carrer _____ Ciutat _____ CP _____

Tel. _____ Adreça electrònica _____ Fax _____

Desitge subscriure'm per un any (dos números) a partir del proper número de *DEBATS. Revista de cultura, poder i societat*, mitjançant:

Transferència bancària a Bankia: 2077 0049 8631 0092 4708 – Código swift: cvalesv
DEBATS/DIPUTACIÓ VALÈNCIA

Domiciliació bancària:

Entitat bancària _____ Codi _____

Domicili sucursal _____ Codi _____

Número de compte _____

IBAN _____

Data _____

Signatura

Per import de:
Espanya: 10 €; Europa: 14 €; resta de països: 15 €.
Preu per exemplar: 6 €.

Els exemplars endarrerits (llevat dels que estiguen exhaurits) se sol·licitaran a Sendra Marco, distribució d'edicions, SL / Carrer Taronja, 16. 46210 Picanya. Tel. 961 590 841 / sendra@sendramarco.com





institució
alfons el magnànim
centre valencià
d'estudis i d'investigació



ISSN: 0212-0585



9 770212 058502

6,00 €