

**Títol de la tesi doctoral:**

**Modernització i pervivència de la  
vila rural com a subjecte històric  
durant el segle XX:**

**Les festes de Sant Antoni i el cant de  
l'argument a la vila d'Artà a Mallorca.**

**Universitat de Barcelona.  
Facultat de geografia i història.  
Departament d'Història Contemporània.  
Món Contemporani: Bienni 2000-2002**

---

**Doctorand:** Antoni Vives Riera.

**Directors:** Mary J. Nash Bladwin  
Andreu Mayayo Artal

### 3- Discurs i subjectivitat.

(Aproximació teòrica a l'acció col·lectiva com a interacció discursiva)

A aquest capítol de la tesi doctoral exposam les bases teòriques, els aclariments conceptuals i els procediments metodològics que fan possible la nostra investigació. Davant les dificultats que des del camp historiogràfic hi ha hagut tradicionalment per explicar l'acció col·lectiva de la pagesia al llarg de la història de l'estat espanyol als segles XIX i XX, hem realitzat en el present capítol una aproximació conceptual a l'acció col·lectiva com a conseqüència de processos històrics de constitució subjectiva. Amb aquesta feina de reconceptualització hem intentat fer una contribució en la tasca de teorització que faci possible escriure una història en la qual es reconegui la subjectivitat històrica de la pagesia. Així mateix, el marc teòric que proposam també té l'objectiu d'escriure una història que permeti explicar millor l'acció social dels col·lectius pagesos i avaluar la seva incidència històrica en el conjunt social.

Arribats a la conclusió que només si escoltam les veus subjectives dels col·lectius pagesos podrem entendre el seu comportament en la història, ens hem vist obligats a plantejar-nos tot un conjunt de qüestions metodològiques que giren al voltant del punt que tracta envers com accedir a aquestes veus. Així, des d'una perspectiva historiogràfica se'ns planteja recurrentment la mateixa pregunta: quina és la font més adient per accedir a les veus subjectives dels col·lectius pagesos?. Aquesta qüestió ens planteja el repte d'establir una metodologia per identificar aquells actes de comunicació i aquells textos en els quals s'han dipositat aquestes veus i per tant han servit com a mecanisme de reproducció de la subjectivitat històrica dels col·lectius pagesos. De fet, la identificació d'una sèrie d'actes de comunicació anuals com els arguments com a mecanisme de reproducció subjectiva d'un col·lectiu pagès, com pot ser la població de la vila d'Artà; constitueix el cos central de la nostra hipòtesi general que serveix al mateix temps de fil conductor a la nostra investigació. D'aquesta manera, en el present capítol exposam els plantejaments teòrics i metodològics que ens han de permetre interrogar correctament les nostres hipòtesis d'investigació.

Com a resultat d'aquesta aproximació teòrica, hem definit tot un llistat terminològic que consideram clau per a la nostra investigació. Hem anat exposant en el text aquest llistat en la mesura que la necessitat de definir els conceptes anava apareixent en les nostres reflexions. Hem d'avisar que en aquest apartat no es defineixen tots els conceptes que requereix la totalitat del nostre treball. Serà en capítols posteriors quan aniran apareixent definicions de nous conceptes en la mesura que s'evidencien imprescindibles per prosseguir la nostra investigació. Tanmateix, el repertori conceptual que s'exposa en el present capítol és suficient per entendre de manera inequívoca el plantejament de la tesi doctoral.

Si volem entendre el comportament dels col·lectius pagesos en la història contemporània d'Europa Occidental a partir del reconeixement de la seva subjectivitat històrica, ens fa falta un repertori conceptual en el marc del qual es pugui entendre l'acció col·lectiva com quelcom subjectiu, lliure de predeterministes estructurals i interessos universals. Pensam que només a partir d'aquestes premisses es pot explicar de manera satisfactòria l'acció col·lectiva dels grups pagesos que en el seu moment varen donar suport a les rebel·lions carlistes o varen actuar com a clientele electorals per a patrons polítics locals. És precisament aquest marc conceptual i metodològic allò que ens ha de permetre identificar un text com la veu col·lectiva de la pagesia i, per tant, com un mecanisme de reproducció de la seva subjectivitat històrica.

No pretenem aquí exposar una teoria que lligui acció col·lectiva, subjectivitat històrica i els processos de formació de veus col·lectives que sigui completa i acabada, és a dir, un esquema interpretatiu i un model de coneixement a partir del qual es pugui entendre sense problemes qualsevol realitat històrica. Simplement pretenem una aproximació conceptual a partir de la qual fer operativa la investigació de la subjectivitat històrica de la pagesia a l'època contemporània, exposant tant els seus punts forts com les seves flaqueces.

### 3. 1. Discurs i acció col·lectiva.

(Els perills de les interpretacions estructuralistes)

A l'hora d'explicar l'acció col·lectiva dels diferents subjectes històrics que han interactuat en la societat com ara per exemple els col·lectius pagesos, pensam que és imprescindible tenir en compte el concepte de "discurs" en el sentit que Michel Foucault li va donar en el seu moment. Així, partim de la base que aquest concepte és crucial per a elaborar una teoria de l'acció col·lectiva

compatible amb la subjectivitat històrica plural al conjunt social. Stuart Hall ha assenyalat que el concepte foucaultia de "discurs" uneix llenguatge, coneixement i acció col·lectiva: *A discourse is a group of statements which provide a language for talking about a particular topic at a particular historical moment. Discourse is about the production of knowledge through language. Since all social practices entail meaning and meanings shape and influence what we do –our conduct— all practices have a discursive aspect* (1997a: 44).<sup>1</sup> Comprovam, per tant com la noció de "discurs" implica la construcció col·lectiva del coneixement sobre un tema concret a partir d'un llenguatge compartit, al mateix temps que se suposa que orienta de manera determinant l'acció col·lectiva. Així, l'acció d'un grup de persones amb relació a una realitat social experimentada col·lectivament s'explica en funció de com aquest grup determinat construeix el coneixement sobre aquesta realitat social a través del llenguatge.

Per altra banda, Foucault també entenia que igual que coneixem la realitat que ens envolta a través de les estructures lingüístiques del discurs, també ens coneixem nosaltres mateixos i al proïsme, per la qual cosa va arribar a afirmar que els subjectes històrics no podien existir fora del discurs. Això implica l'afirmació que la "consciència" o la identitat col·lectiva d'un grup determinat és igualment generada en el marc d'experiències col·lectives i estructures lingüístiques de caràcter discursiu (*Ibid.* 55). Per tant, tot i que una persona o un grup de persones pugui escriure un text o enunciar unes frases –ser subjectes que generen discurs—, en la teoria foucaultiana del discurs s'entén en tot moment que la seva subjectivitat es constitueix en el sí del discurs.

En aquest sentit, sembla que el bagatge conceptual hereu del pensament

<sup>1</sup> Cita original: Hall, S. 1992. "The West and the Rest" a S. Hall i B. Gieben (Ed.): *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press, p. 291.

de Michel Foucault en ofereix la possibilitat de combinar i explicar l'acció col·lectiva i la subjectivitat històrica d'un grup social determinat. Tanmateix, convé aprofundir més en el repertori conceptual que s'ha associat a la noció foucaultiana de discurs si volem entendre com es pot explicar des de la perspectiva històrica l'acció dels grups socials a l'hora subjectiva i col·lectiva.

### ***Discurs, representació i producció de coneixement***

Igual que altres intel·lectuals francesos de la seva generació, com Barthes o Levi-Strauss, Michel Foucault es va deixar influenciar molt per l'obra del lingüista Ferdinand Saussure, per la qual cosa ha estat considerat un pensador estructuralista (Hall, 1997a: 30-36). Tanmateix, la teoria del discurs va més enllà de les estructures lingüístiques i l'anàlisi semiòtica. Així mateix, ha heretat del pensament de Saussure la idea que les correlacions arbitràries entre les paraules, els conceptes i les coses estan governades per codis i estructures lingüístiques a partir dels quals el significat sobre la realitat es produeix socialment. En certa manera, a partir d'aquesta idea es pensa que la realitat es construeix a través del llenguatge, o almanco només adquireix significat de manera en certa mesura arbitrària a través del de codis de caràcter lingüístic. A partir d'aquesta interpretació, es pensa que els éssers humans només podem conèixer a través dels mapes conceptuals que es generen en el llenguatge.

La producció o construcció del significat sobre les coses a través del llenguatge ha estat definida per Stuart Hall en termes de "representació". Segons aquest autor *representation means using language to say something meaningful about, or to represent, the world meaningfully, to other people [...] It does involve the use of language, of sounds and images which stand for or represent things [...] Representation is the production of meaning through language (Ibid.: 15-16)*. D'aquesta manera podem pensar que

donam significat a les coses en la mesura que les representam a partir de les paraules amb les quals les anomenam, les històries que contam sobre elles, les imatges que produïm d'elles, les emocions a les quals les associam, les maneres que tenim de classificar-les i conceptualitzar-les, els valors amb els quals les relacionam, etc.

Seguint les tesis del mateix Hall, les correlacions que es formen entre tot tipus d'objectes, persones o esdeveniments i les representacions mentals que en tenim d'ells, juntament en les interrelacions entre diferents representacions i conceptes més abstractes a partir de les quals els agrupam, organitzam i representam; tot plegat conforma un codi lingüístic que funciona com un "sistema de representació". Així, segons aquest autor *meaning depends on the relationship between things in the world –people, objects and events, real and fictional— and the conceptual system, which can operate as mental representations of them (Ibid.: 18)*. Tant Saussure en el seu moment com més tard des del camp de l'antropologia Mary Douglas o Claude Levi-Strauss han assenyalat que aquesta casta de codis lingüístics o sistemes de representació organitzen els conceptes que tenim sobre la realitat del món exterior a partir d'oposicions binàries com per exemple blanc/negre, cru/cuinat, rural/urbà, modern/tradicional i la llista es podria allargar gairebé fins a l'infinit (Hall, 1997b: 236-237).<sup>2</sup>

Influenciats per la feina d'Emile Durkheim sobre l'ordre simbòlic de la societat, Levi-Strauss i Mary Douglas han assenyalat que els grups socials donen sentit i significació a la realitat que els envolta en la mesura que la ordenen i organitzen en sistemes de classificació basats en oposicions conceptuals de caràcter binari en els marc de les quals es marquen i es fixen les diferències entre les

<sup>2</sup> Aprofundim a nivell teòric respecte als binomis rural-urbà o modernitat-tradició en el capítol 9 de la present tesi doctoral (p. 692).

coses.<sup>3</sup> El concepte de “discurs” ha estat utilitzat en certa manera de forma semblant al de “sistema de representació”. Encara que Foucault va proposar el concepte de discurs com *tot allò que es diu* (Citat a Ferrater, 1979: tom I, 845),<sup>4</sup> quan aquest autor feia referència al fet de dir coses, ho feia més enllà de l’acte comunicatiu en sentit estricte, i ho estenia als codis o estructures lingüístiques que circumscriuen el camp de l’experiència i el saber possibles.

En aquest sentit, entenia que el llenguatge limitava i en certa manera construïa el coneixement sobre allò que qualsevol persona o grup social pot experimentar amb relació a l món exterior “real”. En certa manera, pensava que el llenguatge determina les descripcions, classificacions, atribucions, caracteritzacions i molts d’altres exercicis de coneixement sobre una cosa en concret. En aquest sentit el mateix Foucault va definir el llenguatge com *una disposició fundamental del saber que ordena el conocimiento de los seres según la posibilidad de representarlos en un sistema de nombres* (1966 [1999]: 158)

En les obres que aquest pensador es va dedicar preferentment a estudiar i analitzar com el coneixement es construeix a través del llenguatge, s’han destacat *Arqueologia del saber* i *Les paraules i les coses*.<sup>5</sup> En aquests estudis l’autor fa un repàs històric sobre les diferents maneres de conèixer en el cas de camps de saber tant amplis com la història natural i en èpoques diferents. Foucault va observar que en el transcurs de la història se succeïen diverses capes de coneixement

discursiu i que cada una es basava en un apriorisme de caràcter històric que *en una época dada, recorta el campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso reconocido como verdadero, sobre las cosas* (*Ibid.*) Aquest apriorisme històric va ser identificat pel mateix autor amb el concepte de *episteme* entès com a estructura de representació que circumscriu el saber possible en un context històric donat. A partir d’això, Foucault no veu la història del coneixement com una història de l’acumulació d’informació i el perfeccionament teòric, sinó com una història de les seves condicions de possibilitat (*Ibid.*: 7). Comprovam per tant com per aquest autor el “*episteme*” es l’estructura de representació subjacent i inconscient de delimita el camp del coneixement i les maneres com els objectes —la realitat que s’experimenta— són percebuts, classificats, agrupats o definits. En aquest sentit s’ha assenyalat que Foucault deshumanitza el coneixement i el veu com quelcom depenent d’estructures de coneixement abstractes que estan per damunt de l’acció humana: *La episteme no es una creación humana; es más bien el ‘lugar’ en el cual el hombre queda instalado y desde el cual conoce y actúa de acuerdo con las resultantes reglas establecidas por el episteme* (Ferrater, 1979: tom II, 958). És en aquest sentit que s’ha qualificat a Foucault d’estructuralista, ja que condiona l’acció col·lectiva a unes estructures de coneixement abstractes independents de la consciència i la voluntat subjectiva dels grups socials.

Per altra banda, el camp epistemològic marca la frontera entre allò que es possible ser sostingut com a vertader i allò que és impossible que sigui vera, és a dir aquella veritat inconcebible. D’aquesta manera, aquest autor entén la veritat com un convencionalisme fabricat socialment a través del llenguatge, encara que aquesta veritat no està fixada en el “*episteme*”, simplement es fixen les fronteres del camp de possibilitat en el

<sup>3</sup> Stuart Hall cita com a obres de referència DOUGLAS, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul. També LEVI-STRAUSS, C. 1979. *The Raw and the Cooked*. London: Cape.

<sup>4</sup> Ferrater no cita cap publicació de Foucault al respecte.

<sup>5</sup> FOUCAULT, M. 1966. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 2001. També FOUCAULT, M. 1969. *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI, 2001.

qual es pot construir. Es tracta de les fronteres d'allò que el mateix Foucault va anomenar el "règim de veritat" que impera en un context històric i social donat. Segons aquest autor *each society has its regime of truth, its "general politics" of truth; that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true, the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements* (citada a Hall, 1997a.: 49).<sup>6</sup>

Queda clar, per tant, que el concepte de "discurs" en la seva vessant foucaultiana implica la construcció del coneixement i la veritat sobre la realitat que cada grup social o subjecte històric experimenta col·lectivament a partir dels codis i estructures de representació a través de les quals es dona significat mitjançant el llenguatge als objectes, les persones, les accions o els esdeveniments.

#### ***Poder, alteritat i constitució subjectiva.***

Tanmateix, la noció de discurs així tal com la va tractar Foucault va més enllà de la relació entre llenguatge i coneixement de la realitat que Saussure va plantejar des del camp de la semiòtica. Per a Foucault el concepte de discurs implica una pràctica social ben efectiva en el sí de l'ordenament de la societat i unes relacions de poder entre diferents grups socials carregades sovint de violència. En aquest sentit, Dominic Strinati ha assenyalat que *for Foucault, discourses are particular ways of organizing knowledge in the context of serving specific types of power relationships* (1995 [2004]: 227). Per la seva part, el mateix Foucault afirmava que les relacions entre el poder i el coneixement o saber van molt més enllà de la utilitat immediata d'un determinat coneixement per a la legitimació d'una forma concreta de poder. Així, no es concep la relació entre coneixement i poder de manera

subordinada i instrumental del primer amb relació al segon. Aquest autor afirmava per una part que les relacions de poder són impossibles sense la constitució correlativa d'un camp de saber; per l'altra, també pensava que no era possible una forma de saber que no suposés o constituís al mateix temps unes relacions de poder (Foucault, 1975 [1996]: 34).

És en aquest sentit que Foucault diferenciava el concepte de "règim de veritat" o sistema de representació del de "formació discursiva", ja que aquest autor atribuïa al primer concepte un contingut exclusivament epistemològic, i en el segon li donava un sentit de relació entre coneixement i poder social, incloent les manifestacions exteriors al llenguatge com per exemple institucions i pràctiques socials. Per "formació discursiva" podem entendre aquell conjunt d'actes comunicatius que conformen un mateix "règim de veritat" i que endemés conformen una estratègia pràctica de poder comú en el marc d'un entramat institucional comú (Hall, 1997a: 44).<sup>7</sup> Per tant hem de pensar que una "formació discursiva" és quelcom més general que un sistema de representació, ja que ajunta coneixement i poder. Endemés, d'uns codis lingüístics i unes estructures de representació comunes, la "formació discursiva" exigeix unes estratègies de poder i un emplaçament institucional comuns.

Que el saber sobre les coses com ara objectes materials suposen unes relacions de poder de manipulació respecte a allò que es coneix pareix una cosa bastant evident. Per exemple, el coneixement sobre el comportament físic dels cossos permet establir la llei de la gravetat, la qual cosa ens permet generar energia per el consum humà a través de centrals hidroelèctriques. Possiblement la obvietat de les relacions de poder entre les persones que coneixen les coses i les mateixes coses que són examinades per les

<sup>6</sup> Cita original: FOUCAULT, M. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings 1972-1977*. Colin Gordon (Ed.). New York: Harvester Wheatsheaf, p. 131.

<sup>7</sup> Hall pren el concepte de "formació discursiva" de COUSSINS, i HUSSAIN, . 1986. *Michel Foucault*. Basingstoke: MacMillan, p. 84-85.

persones, va orientar els interessos de Foucault cap a les relacions de poder que implica el coneixement de les persones o els grups socials sobre altres persones o altres grups socials. El coneixement de les persones implica el coneixement del seu cos, la seva ment i el seu comportament tan a nivell individual com col·lectiu, per la qual cosa Foucault es va centrar en la construcció del coneixement en el marc de les disciplines científiques que estudiaven els éssers humans: la medicina i les ciències socials.

De la mateixa manera que els diferents “règims de veritat” com a sistemes de representació estableixen els límits o les fronteres entre allò que es possible pensar i allò que és inconcebible, en el cas concret del coneixement de les persones o els col·lectius humans també fixen la frontera entre els comportaments normals –naturals, comprensibles i per tant admesos— i els comportaments anormals –antinaturals, incomprensibles i per tant inadmissibles (Foucault, 1971 [1999]: 14). Així, per exemple, a través de diferents sistemes de representació inherents al discurs mèdic es classifiquen els cossos i les ments de les persones com a saludables o malalts. En la mesura que a través del coneixement de les persones –ja sigui a nivell mèdic o social— es classifica el seu comportament com a racional o irracional, saludable o malaltís, correcte o incorrecte; aquesta forma de saber exerceix un poder i una disciplina del comportament de les persones i grups socials que són coneguts o examinats. Per paga, això sovint es pot traduir en un càstig dels comportaments incorrectes. És en aquest sentit que Foucault entenia el saber com una forma de violència que requeia sobre aquelles persones o col·lectius socials que són objecte de coneixement. També és per això que aquest pensador entenia que el discurs tenia unes connotacions socials ben clares i condicionava les pràctiques socials que duen a terme els diferents subjectes històrics.

Normalment, l'acte de conèixer una persona o un col·lectiu implica la delimitació d'una frontera infranquejable a

partir del qual s'alteritza l'objecte de coneixement. Per exemple, quan un metge examina un pacient, la diferenciació entre l'un i l'altra és ben clara en el context institucional d'una consulta mèdica, i el metge en tot moment marca les distàncies en el sentit que no analitza ni parla del seu cos, si no del cos de l'altre. Igualment, quan un antropòleg estudia una comunitat indígena no sòl incloure el seu comportament com a antropòleg a l'objecte del seu estudi. El mateix passa en la diferenciació que es fa entre l'entrevistador i l'entrevistat en el cas d'una entrevista de feina, aquell que denuncia un delictes i el que suposadament l'ha comès, el policia que posa una multa i el multat, el professor que examina els coneixements del seus alumnes, l'espectador que paga per l'espectacle i el grup de persones que el duen a terme, etc. Per tant, l'acte de conèixer una persona o un grup de persones implica l'establiment d'un sistema de classificació per oposició binària en el qual s'inclou a una banda el subjecte coneixedor i el grup amb el qual s'identifica –“nosaltres”, i a l'altra banda l'objecte de coneixement i el grup social al qual s'assimila –“ells”.

En aquest esquema binari en el qual a partir de situacions i contextos ben concrets es classifiquen dos grups de persones, aquell col·lectiu que se situa preferentment com a coneixedor de l'altre exerceix un poder de disciplina sobre el comportament de l'altre en la mesura que aquest darrer es reconeix a sí mateix en els termes de representació amb els quals ha estat definida la situació. Per exemple, si un pacient es reconeix a sí mateix com a malalt, farà cas del metge i corregirà o canviarà la seva conducta amb l'objectiu de curar la seva malaltia, sempre seguint les instruccions del metge el qual en aquest procés es investit amb l'autoritat i el poder de decidir el comportament de l'altre. A partir de processos semblants es pot explicar la disciplina que exerceix un professor sobre els seus alumnes, un clergue sobre els seus feligresos, un inspector d'hisenda sobre els contribuïdors que examina, etc.

Allò que dona l'autoritat a un individu o un grup de persones per conèixer, examinar i inspeccionar el comportament dels altres és un marc institucional que propicia el reconeixement de les dues parts, la primera com a autoritat que coneix i la segona com el col·lectiu que és objecte de coneixement. Sovint aquesta separació pren una forma física en els espais institucionals on es desenvolupa l'autoritat. Aquesta expressió física i espacial de l'autoritat sovint s'expressa o simbolitza a través d'elements arquitectònics. Per exemple, a una classe el professor se situa en una taula més gran que a damunt d'una tarima mira cap a les taules petites dels alumnes per poder controlar si els alumnes parlen entre ells o es copien a un examen. Per altra banda, en una consulta mèdica, la taula separa metge de pacient i la llitera s'entén com a lloc on el pacient és exposat a l'examen del metge.

D'aquesta manera, sempre seguint les tesis de Foucault, el coneixement i l'acció disciplinària del discurs no s'entén sense un tramutament institucional en el qual es desenvolupa. És el context institucional —per exemple el d'una consulta mèdica en un hospital— allò que eleva a un actor social al paper dominant de coneixedor, examinador i jutge; i condemna l'altre actor al paper pacient d'objecte de coneixement que rep les mesures de disciplina social. Per tant, el poder discursiu opera mitjançant allò que Foucault va anomenar “*apparatus*” de disciplina i càstig, es a dir, els dispositius socials que —independentment de que tinguin o no una traducció espacial-arquitectònica— generen les condicions que fan possible que un grup de persones conegui i disciplini unes altres, establint-se d'aquesta manera unes relacions de poder. En aquest sentit, l'historiador Roger Chartier els ha definit com a *aparatos discursivos o institucionales que tienen la función en una sociedad de disciplinar los cuerpos y prácticas y diseñar conductas y pensamientos* (1994: 53) El mateix Foucault per la seva banda pensava que els aparells institucionals

suposaven en darrer terme *strategies of relations of forces supporting and supported by types of knowledge* (Citat a Hall, 1997a: 47).<sup>8</sup>

Tanmateix Foucault avisa que aquests dispositius de poder no estan sempre controlats pel mateix grup reduït de persones que en el seu control conspiren per al manteniment dels seus privilegis socials, sinó que són simplement emplaçaments —físics o no— en el context dels quals les persones desenvolupen les seves estratègies de poder en funció de les possibilitats se'ls presenten en cada moment. D'aquesta manera, Foucault no tenia una concepció piramidal i unidireccional del poder —de dalt a baix—, sinó que defensava una concepció del poder multidireccional i en forma de xarxa. En aquest sentit, va proposar el concepte de “microfísica del poder” segons el qual el seu estudi *supone que el poder que en ella se ejerce no se concibe como una propiedad, sino como una estrategia, que sus 'efectos de dominación' no son atribuidos a una 'apropiación', sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifra en una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se pudiera detentar [...] Hay que admitir en suma que este poder se ejerce más que se posee, que no es el 'privilegio' adquirido o consensuado de la clase dominante sino el efecto conjunto de sus posiciones estratégicas, efecto que manifiesta y a veces acompaña la posición de aquellos que son dominados* (Foucault, 1975 [1996]: 33).

Tanmateix, això tampoc no vol dir que des d'aquest punt de vista es concebin de manera equitativa les relacions de poder que implica la noció de discurs. En la mesura que l'entramat institucional investeix a un actor social determinat amb l'autoritat de conèixer l'altre, l'actor que actua passivament com a objecte de coneixement és alteritzat i per tant

<sup>8</sup> Cita original: FOUCAULT, M. 1980. *Power/ Knowledge*. Brighton: Harvester, p. 194-196.



subordinat de manera especialment directe i acusada a la disciplina del discurs. Independentment del context institucional, tots els actors que protagonitzen les relacions de poder estan sotmesos segons Foucault a la disciplina que imposa la “formació discursiva”, però no hem d’oblidar que és sobre l’actor alteritzat que recau amb més força l’acció de l’aparell disciplinari, ja que és el que es troba en una situació més flagrant d’exposició al coneixement i la disciplina social.

Possiblement, un dels exercicis més famosos amb relació a com el coneixement sobre un col·lectiu humà determinat ha suposat l’exercici d’un poder social ben efectiu més enllà del llenguatge i els textos, ha estat l’estudi d’Edward Said *Orientalisme*.<sup>9</sup> En aquest treball s’exposa com l’entramat institucional del món acadèmic i universitari, conjuntament amb les institucions pròpies de l’administració colonial va construir el coneixement d’Occident —“nosaltres”— amb relació a Orient —“ells”— i això va esdevenir una estratègia de control imperialista. De fet, allò que Said defensa en la seva obra no només és el coneixement d’Orient per part d’Occident, sinó la seva pròpia invenció o producció en el procés de coneixement. Said ho va expressar en el seu moment d’aquesta manera: *la cultura europea va guanyar en força i identitat en la mesura que es va desplaçar a si mateixa fora d’Orient i de manera contraposada, com si Orient fos una mena d’expressió residual i subterrània del propi ser* (1978 [1991]: 17)

Segons aquest autor, la formació de la disciplina acadèmica de l’orientalisme es va traduir en la delimitació i la construcció d’un nou objecte d’estudi que en el marc de l’expansió colonial englobava tot allò que no fos occidental. D’aquesta manera, en la mesura que Orient es representa com a objecte de coneixement en contraposició a Occident, això suposa una estratègia per construir la pròpia identitat subjectiva en termes

d’occidentalitat des d’una posició de força respecte a un Orient alteritzat en tot moment. Segons Said, les raons per les quals va aparèixer la disciplina de l’orientalisme eren el domini ideològic d’Occident, però sobretot la constitució d’Occident com a subjectes històric.

En aquest sentit, podem entendre l’orientalisme com un sistema de representació i coneixement basat en la oposició binària entre Orient i Occident a partir del qual s’entén el món, es fixen els marcadors de diferenciació i les fronteres entre els uns i els altres. En funció d’aquestes formes de categorització, es classifiquen les persones, els valors, etc. com a orientals o occidentals. Al mateix temps és així com se sustenta el poder d’Occident com a subjecte dominant sobre Orient en un ordre simbòlic de caràcter global.

El mateix Edward Said apuntava que en el discurs de l’orientalisme s’ha estereotipat Orient, és a dir, s’han fixat certes característiques com a naturals o essències respecte al món oriental, la qual cosa suposa un simplificació de la realitat (*Ibid.*: 20-21). Així mateix, s’ha assenyalat que la simplificació de la realitat mitjançant prototipus categòrics a partir dels quals classificam tot allò que entra en el camp de la nostra experiència en funció de la seva semblança amb el prototipus, és una condició comú a tot enteniment humà: *a crucial and inevitable component of human understanding is the capacity to locate identity by means of the prototypical, in order to achieve the clarity of separateness while at the same time opening up such rigidities to a greater possibilities of family resemblance* (Fernández, 2000: 134).

En aquest sentit, podem pensar la construcció discursiva del coneixement sobre la realitat social i les diferències entre grups humans a partir de sistemes de representació implica la necessitat de traçar unes fronteres clares entre les identitats dels grups, a partir de les quals es discriminen els individus —s’inclouen a s’exclouen del grup—. Aquesta pràctica discursiva d’exclusió i inclusió es realitza a partir del grau de semblança a un

<sup>9</sup> SAID, E. W. 1978. *Orientalisme. Identitat, negació i violència*. Vic: Eumo, 1991.

prototipus identitari o a l'altre, que en realitat no són més que representacions i models abstractes. Així, podem pensar que a partir de la idea abstracta d'Orient i la seva representació estereotípica en el discurs de l'orientalisme es va construir una geografia imaginària en la qual es traçava la frontera entre Orient i Occident tan a nivell del territori com de les persones que s'hi assimilaven, és a dir, que es consideraven pròpies d'aquest territori. Així per tant, en la mesura que han estat les institucions d'Occident les investides amb l'autoritat per traçar les fronteres i classificar persones, valors, comportaments, etc.; en el discurs del orientalisme s'exerceix un poder d'assignació d'una identitat discursivament construïda a tots aquells col·lectius que han estat classificats com a orientals.

Per tant, hem de pensar que si en el discurs colonial de l'orientalisme es presenta Occident com a subjecte universal de referència (Nash, 2002: 87), Orient i tos aquells col·lectius que s'inclouen en aquest concepte s'alteritzen, se subordinen i es disciplina el seu comportament com a nou subjecte creat en el marc del mateix discurs. En aquest sentit, Jaques Derrida ja va notar en el seu moment que les oposicions binàries a partir de les quals entenem i classificam les coses del nostre entorn que experimentam, tenen una càrrega de violència simbòlica en el sentit que sempre hi ha una part del binomi que esdevé dominant sobre l'altra (Hall, 1997b: 235).<sup>10</sup> Sembla bastant clar que almanco durant els segles XIX i XX el concepte d'Occident ha estat dominant sobre el d'Orient, igual que el blanc sobre el negre, la masculinitat sobre la feminitat la lletra sobre la oralitat o el món urbà sobre la pagesia.

Respecte a les apreciacions de Derrida, tant Foucault com Said afegirien que aquesta violència simbòlica va més enllà de l'àmbit lingüístic i conceptual i

abraça també formes de disciplina i pràctiques socials ben plausibles en el "món real". En aquest sentit, podríem resumir les tesis de Said d'acord amb les de Foucault. Segons el primer, el discurs de l'orientalisme a través de diferents pràctiques de representació —de tipus acadèmic, literari, pictòric, etc.— va produir una forma de coneixement de l'altre com a estratègia de poder i de domini colonial. Tanmateix, seria molt simplista pensar que la manera com Occident va imposar la pròpia disciplina a Orient a través del discurs de l'orientalisme va ser només sostenint una representació estereotipada i negativa de tot allò que fos oriental. Said ha destacat que moltes característiques que en el discurs orientalista s'atribuïren a Orient se'ls va donar un sentit positiu, encara que sempre en contraposició als defectes d'Occident (Baumann, 2001: 54-56).<sup>11</sup> D'aquesta manera l'estereotip positiu d'Orient servia a Occident per fer autocrítica. Així mateix, això no vol dir que en aquest sentit Orient esdevingués dominant sobre Occident, ja que qui en el marc de l'entramat institucional del poder colonial en tot moment estava investit amb l'autoritat de fixar dels marcadors de la diferència, és a dir, qui tenia el poder de representar les dues parts, era Occident.

De la mateixa manera, això tampoc vol dir que Occident com a subjecte històric hagi estat sobirà per establir els termes ens els quals s'ha autorepresentat, és a dir, ha construït la seva identitat en contraposició a Orient. Hem de pensar que Occident s'ha constituït com a subjecte històric precisament en el marc del discurs de l'orientalisme que crea Orient com a objecte d'estudi. És en el discurs de l'orientalisme es construeix la identitat occidental en contraposició a la oriental i s'imposa a aquelles persones classificades com a orientals una nova identitat que és assumida per elles mateixes en la mesura que es discurs es fa hegemònic. Però en cap moment hem de pensar que Occident fa ús del discurs de l'orientalisme

<sup>10</sup> Obra de referència: DERRIDA, J. 1972. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>11</sup> Obra de referència: SAID, E. W. 1978. *Orientalism*. New York: Vintage, 1987.

simplement per legitimar una identitat prèvia al procés de coneixement i diferenciació. En aquest sentit Homi Bhabha ha assenyalat que *it is difficult to conceive of the process of subjectification as a placing within orientalist or colonial discourse for the dominated subject without the dominant being strategically placed within it too* (Bhabha, 1983 [1994]: 72). És en la relació amb l'oriental que Occident troba els referents que li permeten autorepresentar-se i construir la seva pròpia identitat en el marc del discurs orientalista. Així la identitat i la subjectivitat són construccions de caràcter relacional que no es poden entendre sense el "altre" necessari per a la constitució subjectiva d'un "nosaltres". En aquest sentit, hem de pensar que cap subjecte està per damunt de les estructures de representació que regeixen els discursos.

Encara que en el discurs s'alteritzen els subjectes subordinats i s'autoritza als dominants per definir els termes de la construcció de la diferència, són els mateixos paràmetres que marca el discurs allò que regeix tant les pràctiques de representació de l'altre com les pràctiques d'autorepresentació. D'aquesta manera, no hem d'entendre que sigui el subjecte com ara Occident el que faci el discurs de l'orientalisme, sinó que és precisament el discurs de l'orientalisme allò que ofereix les condicions de possibilitat perquè sorgeixi Occident com a subjecte històric. En aquest sentit, s'ha assenyalat que *las relaciones de "poder-saber" no se pueden analizar a partir de un sujeto de conocimiento que seria libre [...]; sino que hay que considerar, por lo contrario, que el sujeto que conoce, los objetos que conocer y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas* (Foucault, 1971 [1999]: 34). D'aquesta manera, allò que caracteritza la subjectivitat històrica és la dependència dels subjectes respecte al discurs, ja sigui perquè es troben alteritzats en el seu sí i això fa que es troben subjectes respecte al grup dominant que coneix, o perquè es troben subjectes a la pròpia "consciència",

identitat i autoreconeixement, els quals es construeixen de manera discursiva (Hall, 1997a: 55).<sup>12</sup>

Hem de pensar per tant, que un grup d'individus només es pot constituir en subjecte històric en la mesura que s'identifica amb una de les posicions subjectives que es creen en el discurs. Això estat expressat per Teun A. Van Dijk en termes d'ideologia i creences compartides: *sin sus creencias socialmente compartidas, los actores sociales no pueden de ninguna manera conocer y lograr mediante la interacción su pertenencia al grupo, que es, en principio una condición esencial para la existencia de grupos [...] No es el grupo lo que directamente condiciona, influye o restringe las prácticas ideológicas, sino las formas en que los miembros sociales subjetivamente, las representan comprenden e interpretan* (1999: 177). Pensam que allò que vol dir aquest autor és que sense estructures de representació comunes els membres d'un grup no es poden identificar a sí mateixos com a col·lectiu i esdevenir subjectes històrics. En base a això hem de pensar que el subjecte o grup no decideix de manera sobirana la identitat col·lectiva, sinó que és la interpretació subjectiva de l'entorn social a partir d'estructures de representació el marc en el qual es construeix la identitat i un grup de persones es constitueix en subjecte històric.

Seguint l'exemple sobre l'orientalisme, podríem dir que Occident només es pot constituir com a subjecte històric i emprendre una acció col·lectiva de domini colonial respecte a Orient en la mesura que s'identifica en contraposició a Orient, és a dir, assumeix l'emplaçament que li atorga el discurs de l'orientalisme basat en la oposició binària Orient-Occident. D'aquesta manera, podem entendre que els discursos creen posicions

<sup>12</sup> Hall fa referència en aquest aspecte al text de FOUCAULT, M. 1982. "The subject and power" a H. Dreyfus i P. Rabinow (ed.): *Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester, p. 208-212.

subjectives en base a diversos eixos de diferenciació i poder com poden ser la raça, la classe o el gènere. És en la mesura que els individus s'identifiquen amb una part d'aquest binomis de diferenciació i s'ubiquen en una d'aquestes posicions subjectives que esdevenen grups socials amb capacitat d'acció col·lectiva.

En aquest sentit, queda clar que els individus estem sotmesos a una varietat d'eixos de diferenciació i oposicions binàries a través de les quals entenem la realitat social que ens envolta i això es tradueix en una multiplicitat d'identitats, posicions subjectives i pertinences col·lectives que s'entrecruen en un mateix individu. Es això que ens permet pensar que el poder no és un monopoli per part d'un grup reduït d'individus. En aquest sentit, és el context social i l'entramat institucional que es desvela com a efectiu en cada moment, allò que determina l'acció col·lectiva i les relacions de poder que afecten als diferents subjectes històrics.

Per exemple, en el context institucional del consell de seguretat de l'ONU, segurament el president dels EUA —o el seu representant— tindran una veu predominant i gairebé predeterminant que influirà decisivament en l'acció dels altres estats. Tanmateix, al mateix temps, el president dels EUA —la mateixa persona que abans era obeïda pels demés—, quan es trobi en el context institucional d'una consulta mèdica, callarà i escoltarà les recomanacions que li fa el metge, les quals segurament tindran una influència important en el seu comportament, si posam per cas que li recomana començar un règim alimentari.

Si la multiplicitat d'identitats i formes de subjecció suposa que l'individu assumeixi en el seu propi ser identitats, creences i pràctiques sovint contradictòries i incoherents; és el context situacional allò que determina que una identitat col·lectiva concreta esdevingui predominant sobre les altres formes de pertinença que comparteix un mateix individu i per tant orienti la seva acció en un moment donat. amb relació a això, Teun A. Van Dijk ha assenyalat que

*dependiendo de la situación, una identidad [...] puede ser más apropiada o más importante, de modo que pueden efectuarse elecciones estratégicas en el manejo de creencias e intereses en conflicto* (1999: 193). Per entendre-ho més clarament podem posar l'exemple d'una professora d'escola que comparteix al mateix temps una identitat professional com a mestre i una identitat de gènere com a dona. Si una alumne no es porta bé a classe la seva identitat professional esdevindrà predeterminant i li retraurà el seu comportament. Tanmateix, si aquesta alumna la informa dels comentaris masculistes de una altra professor, la seva identitat de gènere com a dona i la seva identitat ideològica com a feminista, esdevindran determinants en aquesta situació diferent i la professora retraurà el comportament masculista del seu company de professió.

Podem posar un exemple més històric en la situació, posem per cas, d'un obrer francès de principi de segle XX. En el context institucional d'una fàbrica, aquesta persona s'identificava com a obrer i en funció d'aquesta identitat anava a treballar cada dia, al mateix temps que podia començar una vaga per reclamar millores salarials. Tanmateix, en el context diferent de la I Guerra Mundial, la identitat nacional com a francès segurament va predominar sobre la identitat social d'obrer o la ideològica de socialista, i aquest mateix individu no va oposar resistència quan les autoritats militars l'enviaren al front a lluitar contra les forces alemanyes, tot i les proclames pacifistes i internacionalistes dels partits obreristes. Hem de pensar, per tant, que és el context institucional de cada moment allò que fa que un individu actuï en funció d'una identitat subjectiva o l'altre, d'entre les que pot compartir amb tota casta de persones, depenent dels sistemes de representació imperants en la societat.

A partir d'això arribam a la conclusió que igual que el discurs de l'orientalisme estableix un eix de diferenciació, alterització i domini per part d'Occident respecte a Orient; el mateix esquema interpretatiu es pot aplicar a

altres formes de diferenciació a partir de les quals es constitueixen els grups d'individus en subjectes històrics de caràcter col·lectiu. Per exemple, Mary Nash ha estudiat com en el discurs mèdic de l'estat espanyol al segle XIX s'estableixen discursivament el termes de la diferència de gènere com a estratègia de domini patriarcal (1995: 202). Nosaltres pensam que exercicis com aquests també es podrien aplicar als discursos de diferenciació basats en el binomi rural-urbà com a estratègies de domini i relacions de poder de caràcter territorial. De fet, pensam que aquest és el camí que ens permetria entendre millor l'acció col·lectiva de la pagesia com a subjecte històric.<sup>13</sup>

#### ***Identitat i acció col·lectiva.***

En la constitució de subjectes històrics a partir de la construcció de diferències socials, hem vist que la identificació dels col·lectius amb els paràmetres i les fronteres que marquen els sistemes de representació és una condició imprescindible per a l'existència real i efectiva de subjectes històrics. D'aquesta manera hem d'entendre la subjectivitat històrica com una qüestió d'identitat.

En la nostra opinió la identitat es l'autorepresentació col·lectiva d'un "nosaltres" que es genera en el marc d'unes estructures de representació comunes. Pensam que la identitat col·lectiva dels subjectes històrics és efectiva en la mesura que assumeixen un mateix sistema de classificació de l'entorn social i s'emplacen i es veuen a sí mateixos en funció d'aquest sistema de representació. En aquest sentit, representats de la "Teoria de la Identitat Social" com Henri Tajfel o Jhon C. Turner afirmen que els grups socials —nosaltres els anomenam subjectes històrics— només existeixen si els seus membres s'identifiquen a sí mateixos amb el grup

<sup>13</sup> A nivell conceptual, aprofundim respecte al binomi "rural-urbà" en el capítol 9 de la present tesi doctoral (p. 692)

(Billig, 1995: 66).<sup>14</sup> Així podem pensar que els subjectes històrics només existeixen en la mesura que els individus s'identifiquen amb la representació que es fa del col·lectiu en qüestió. Des d'aquesta perspectiva, perquè els grups socials existeixin els individus s'han de categoritzar a sí mateixos en els termes col·lectius de cada grup. En aquest sentit, la "Teoria de la Identitat Social" posa èmfasi en el fet que la categorització de la societat en diferents grups o col·lectius té un component divisió, és a dir, per ser membre d'un grup és necessària la diferenciació categòrica respecte a un altre grup. D'aquesta manera, si es parteix de la base que els individus tenen la necessitat de participar d'identitats col·lectives, necessiten contínuament concebre l'existència d'altres col·lectius en termes d'alteritat.

Tanmateix aquestes teories han estat criticades per autors com Stuart Hall o Michael Billig pel fet que es limiten a entendre la construcció conceptual de les identitats a nivell de representació i no s'ocupen de la seva vessant social a nivell de relacions de poder i pràctica col·lectiva (*Ibid.*: 60).<sup>15</sup> Per paga, des de la teoria de la identitat social es naturalitza la necessitat individual d'identitats col·lectives i no es teoritzen la lògica d'aquesta necessitat. Allò que Billig destaca és el fet que la construcció discursiva de les identitats no és desenvolupa en un no-res social, sinó que com en el cas de qualsevol procés de construcció del coneixement de caràcter discursiu, té unes clares connotacions a nivell de pràctica social i estil de vida: *identity is more than an inner*

<sup>14</sup> Michael Billig cita entre d'altres com a obres de referència: TAJFEL, H. (ed.). 1982. *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge University Press. També TURNER, J. C. *Et al.* 1987. *Rediscovering the Social Group*. Oxford: Basil Blackwell.

<sup>15</sup> Billig fa referència a HALL, S. 1991. "Old and New Identities. Old and new ethnicities" a A. D. King (ed.): *Culture, Globalisation and the World System*. Basingstoke: MacMillan, p. 49.

*psychological state or an individual self-definition: it is a form of life, which is daily lived in the world (Ibid.). Les connotacions socials de la construcció discursiva de les identitats mitjançant pràctiques de representació ha estat assenyalada també per Mary Nash: la representació cultural delimita identidades colectivas a través de imágenes, ritos y múltiples dispositivos simbólicos que enuncian diferencias y las confirman en la medida que inducen prácticas sociales (2002: 91)*

Jesús Izquierdo per la seva part ha relacionat el caràcter dialògic i intersubjectiu de la construcció discursiva d'identitats amb l'acció col·lectiva i la seva incidència històrica: *el lenguaje colectivo –formado no sólo por palabras sino también por procedimientos o por el propio arte— [...] permite al sujeto comprenderse a sí mismo y manifestar a los demás su identidad. El lenguaje incorpora una manera de entender el mundo para actuar en él. Su adquisición no es intencional; el individuo lo descubre dialógicamente, esto es, a través del diálogo vitalicio con personas que encarnan o encarnaron horizontes significativos; [...] la identidad necesita consiguientemente, del reconocimiento de los demás, de fundamentos sociales (2001: 103)*

Tanmateix, pensam que fa falta aprofundir en les qüestions de com les identitats es converteixen en estils de vida, és a dir, en acció col·lectiva. Igualment, també fa falta contestar per què les identitats col·lectives són necessàries per als individus. amb relació a això, Jesús Izquierdo se serveix de les tesis d'Alessandro Pizzorno per explicar la necessitat que té l'individu de la identitat col·lectiva i la correlació entre identitat i acció col·lectiva (*Ibid.*: 100-102).<sup>16</sup> Segons

aquest autor, la identitat col·lectiva és imprescindible per a l'elecció de les opcions d'acció que l'individu té en cada moment de la seva vida, ja que només pot actuar pensant que el seu ordre de preferències subjectives serà idèntic en el futur. Per decidir quina és la millor acció en cada moment l'individu necessita conservar la seva identitat intemporalment. En aquest sentit, la identitat esdevé una resposta davant l'ansietat que provoca la incertesa no només respecte als futurs estats del món, sinó sobretot respecte els futurs estats del "jo" que haurà d'avaluar, és a dir, la incertesa sobre els futurs desigs, interessos i motivacions subjectives que han de guiar l'acció en el present. Per evitar la incertesa, el subjecte necessita establir els criteris que utilitza en les seves eleccions. Necessita garantir que els futurs "jo" no canviaran l'ordre de preferències que és efectiu en les decisions del present. En aquest punt, si tenim en compte que l'individu tot sol no pot garantir la immutabilitat de la seva identitat, és necessari un acompanyament col·lectiu en el marc del qual l'individu s'autoreconegui en la relació amb els altres com a part d'un col·lectiu i un subjecte estable. És en el marc de la identitat i la subjectivitat col·lectiva que es reconeixen els criteris d'elecció i es construeixen discursivament els interessos col·lectius que guien les decisions individuals i les ajunten en acció col·lectiva.

Arribats en aquest punt, podem pensar que la nostra aproximació teòrica ofereix un corpus conceptual suficient com per poder explicar de manera satisfactòria l'acció col·lectiva dels diferents subjectes històrics en el conjunt social. A partir d'estructures de representació de caràcter lingüístic que són compartides pels individus –oposicions binàries—, es construeix el coneixement de l'entorn social que s'experimenta de tal manera que s'adjudiquen diferents identitats

<sup>16</sup> Obres de referència: PIZZORNO, A. 1985. "On the rationality of the Democratic Choice" a *Telos*, núm. 163. També PIZZORNO; A. 1989. "Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la acción racional" a *Sistema*, núm. 88. També PIZZORNO, A.

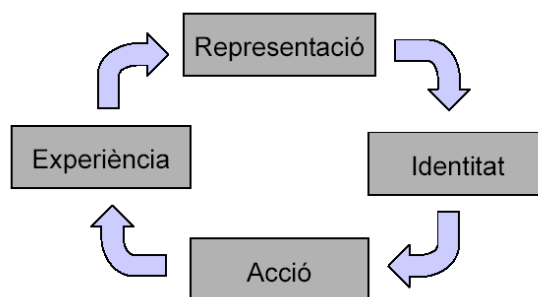
1994. "Identidad e interés" a *Zona Abierta*, núm. 69.

col·lectives als individus, els quals les assumeixen davant la impossibilitat de concebre's a sí mateixos de cap altra manera i davant la necessitat del reconeixement col·lectiu que els permeti projectar la identitat individual en el futur i en funció d'això poder elegir les accions i les pràctiques socials en el present. En la mesura que l'acció dels actors socials es correspon les estructures semiòtiques de representació, podem arribar a la conclusió que els sistemes de representació d'on parteix tot el procés esdevenen "reals", s'encarnen en la pràctica de l'ordre social que és experimentat pels diferents subjectes que conformen la societat i hi actuen. Aquest fenomen de construcció de la realitat ha estat descrit per Jesús Izquierdo de la següent manera: *si la representación crea imágenes colectivas que dan sentido a la acción social de los sujetos, quizás debemos asumir que la parte irreal de la realidad sea, probablemente, la más real que hay en ella; que las apariencias están en el mismo centro de la operatividad social* (2001: 112)

En aquest sentit, es tanca el cercle que permet entendre la reproducció de l'ordre simbòlic que regeix la societat, tant a nivell de coneixement com de pràctica social. Si entenem l'ordre social com el conjunt de pràctiques que duen a terme els diferents subjectes històrics, i al mateix temps entenem que tot plegat ve determinat per les estructures de representació que estableixen els termes en el marc dels quals es pot desenvolupar el conflicte —és adir, que delimiten les seves condicions de possibilitat—; en aquest sentit, l'ordre social esdevé la realització o la traducció fidel de la sistematització de les representacions a partir del qual s'estructura el coneixement i es vehicula l'experiència col·lectiva. Tot plegat esdevé un cercle viciós, un peix que es menja la cua, en el marc del qual les estructures discursives tan a nivell de coneixement com a nivell de pràctica social s'autoreproduïen automàticament i indefinidament sense deixar lloc al canvi històric. De qualque manera, sostenir aquest esquema interpretatiu és caure una

altra vegada en una visió "organicista" de la realitat social, on tot funciona a favor de la reproducció del sistema.

Des d'aquest punt de vista es podria interpretar l'anomenada "comunitat rural" —a la qual han fet referència antropòlegs mediterrànists o l'escola dels *Peasant Studies*— com un sistema de representació i un ordre simbòlic en el qual es diferencien els individus que hi estan lligats a partir del binomi patrons-clients.<sup>17</sup> Des d'aquesta perspectiva, els habitants de les viles rurals serien considerats incapaços de concebre's a sí mateixos d'una manera alternativa. Per tant, en la mesura que s'entendria que els diferents actors individuals no tenen més remei que assumir una de les dues identitats que els sistema de representació els ofereix, el seu comportament i la seva acció col·lectiva vendria predeterminada per l'ordre social mateix que s'autoreproduïx de manera automàtica fins a l'infinit. En aquest sentit, es podria entendre que els clients votassin els patrons perquè les estructures predeterminarien l'acció col·lectiva. Es podria entendre de la mateixa manera que grups de clients s'enrolassin a les partides carlistes, en cas que els patrons estassin compromesos amb aquesta causa.



Esquema organista de la reproducció de l'ordre simbòlic i efectiu de la societat sense tenir en compte el conflicte i el canvi històric.

<sup>17</sup> En el pròxim capítol —4— de la nostra tesi doctoral tractam el concepte "comunitat rural" des d'un punt de vista crític (p. 153)

Tanmateix, ja hem vist com aquesta casta d'esquemes interpretatius cauen pel seu propi pes davant l'evidència empírica del canvi històric.<sup>18</sup> Per altra banda, en aquests esquemes es pressuposa que l'acció social ve determinada per estructures lingüístiques de representació que es troben per damunt de les persones, per la qual cosa no es reconeix la subjectivitat històrica dels diferents col·lectius que actuen en la societat. No estem afirmant en aquest sentit, que pensem que els subjectes històrics siguin totalment sobirans de les seves accions, però sí que creiem que se'ls ha de veure com a especificitats històriques —com a esdeveniments— amb una incidència històrica i un poder de canvi social que no es pot preveure i que va més enllà dels límits marcats per estructures abstractes de representació en certa manera inhumanes.

### 3. 2. conflicte, creativitat subjectiva i canvi històric.

(El correctiu historicista)

Tot i que hem fet al·lusió a la feina de teorització de Michel Foucault per explicar l'esquema interpretatiu ahistòric de la realitat social que acabam de descriure, hem d'assenyalar que en cap moment aquest pensador es va mostrar d'acord amb la visió de la realitat social a partir de la qual l'acció col·lectiva i l'ordre social resultant vendrien predeterminats per estructures de representació atemporals. Aquests posicionaments propis de semiòlegs com Saussure o teòrics estructuralistes com Barthez i Levi-Strauss van ser criticats en tot moment per Foucault, el qual creia que les estructures de representació són determinants a l'hora d'entendre el comportament humà, però en la mesura que també pensava que van estretament lligades a relacions de poder de caràcter conflictiu, no negava l'evidència empírica del canvi històric, sinó que sempre la tenia

en compte i la posava en el primer pla de la seva teorització. En aquest sentit, Foucault defensava que *one's point of reference should not be the great model of language [...] and sings, but to that of war and battle. The history which bears us and determine us has the form of a war rather than that of a language: relations of power not relations of meaning* (citada a Hall, 1997a: 43).<sup>19</sup>

Ja en les seves obres més primerenques com *Història de la bogeria* o *El naixement de la clínica*,<sup>20</sup> Foucault va centrar la seva anàlisi en comparar com les diferents formes de coneixement han canviat al llarg de la història generant "règims de veritat" diferents. En aquest sentit, defensava radicalment el canvi històric en les estructures de representació. Com a conseqüència d'això, la feina de Foucault ha consistit en seqüenciar el canvi històric i realitzar exercicis comparatius dels sistemes de representació de cada època per posar en evidència el caràcter arbitrari i convencional del coneixement i les conseqüents relacions socials de poder. Aquest va ser sens dubte un dels principals objectius de l'obra de Foucault i per assolir-lo aquest autor va plantejar la seva feina com una "arqueologia del saber" en la qual es descriu l'evolució històrica comparant els diferents estrats del passat i identificant els canvis de "formació discursiva" esdevinguts d'una etapa a l'altra.

Tanmateix, Foucault no es preocupava per descobrir o almanco teoritzar la lògica de la història, és a dir, en cap moment tenia la intenció d'establir unes regles de canvi i continuïtat a través del temps, tant a nivell del coneixement com de les relacions de poder. Per a ell, els canvis esdevenien en la història com per art de màgia. Per tant, per aquest

<sup>19</sup> Cita original: FOUCAULT, M. 1980. *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester, p. 114-115.

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. 1961. *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE, 1976. També FOUCAULT, M. 1963. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI, 1999.

<sup>18</sup> Ho hem vist al capítol 2 (p. 88)



pensador l'atzar jugava un paper determinant en la història. En aquest sentit, a partir del principi que el conflicte és el principal element constitutiu de la història, Foucault refusava la lectura dialèctica que el marxisme feia de la història, al mateix nivell que denunciava la visió ahistòrica de la societat sense conflictes que sostenien les tesis dels estructuralistes basades en la semiòtica: *neither the dialectic, as logic of contradictions, nor semiotics, as the structure of communication, can account for the intrinsic intelligibility of conflicts. 'Dialectic' is a way of evading the always open and hazardous reality of conflict by reducing it to a Hegelian skeleton, and 'semiology' is a way of avoiding its violent, bloody and lethal character by reducing it to a calm Platonic form of language and dialogue* (Citat a *Ibid.*).<sup>21</sup>

Per tant, hem de pensar que per a Foucault la història consisteix bàsicament en una successió atzarosa de “formacions discursives” en el marc de les quals s’ha conegut l’entorn social i s’han establert les relacions de poder entre els diferents subjectes històrics. Igualment, des d’aquest punt de vista es conceben els diferents subjectes que actuen en la societat com a esdeveniments històrics efímers, és a dir, es pensa que apareixen en un moment donat de la història i de la mateixa manera que apareixen poden desaparèixer en el futur. Tanmateix, en l’obra de Foucault es deixa entreveure que l’atzar és la única explicació d’aquesta successió de les diferents formes de subjectivitat històrica.

Aquest esquema a partir del qual Foucault explicava la història nega les relacions de causa-efecte en els esdeveniments històrics —entre els quals la formació de diferents subjectivitats històriques— i situa l’atzar com a principal eix explicatiu. Pesam que en realitat les tesis de Foucault posen gran èmfasi en la història com a objecte d’estudi, però en certa mesura

deslegitimen la història com a ciència social i deixen sense feina als seus professionals més enllà de limitar-se a ser cronistes dels canvis de formació discursiva. Foucault entenia la història com una seqüència de contextos en el marc dels quals explicar unes formacions discursives determinades, però no com un conjunt de processos coincidents en lloc i temps i, per tant, ineterrelacionats entre sí. Pensam que Foucault deixa d’explicar les lògiques dels processos de canvi històric perquè utilitza la història només com a argument per defensar la relativitat —o historicitat— del coneixement humà i les relacions de poder que se’n desprenen. Davant això, creiem que la tasca de la història com a ciència social és explicar la lògica processal de les relacions subjectives de poder i representació.

Evidentment, no pretenem en aquest text posar les bases conceptuals que ens permetin explicar de manera inequívoca aquests processos, però sí aproximar-nos a un esquema interpretatiu que ens permeti donar explicacions concretes de l’acció col·lectiva dels subjectes històrics en contextos històrics determinats. Per a la realització dels nostres propòsits pensam que pot ser interessant tenir en compte el conjunt de l’obra d’Edward P. Thompson sobre la formació de la classe obrera anglesa. Tot i que a diferència de Foucault, Thompson mai va utilitzar la terminologia de la semiologia i la teoria estructuralista, la seva visió radicalment historicista de la realitat social el va fer arribar a conclusions semblants des de posicionaments marxistes, pel que fa a la successió de diferents subjectes al llarg de la història. Allò per què pensam que l’obra de Thompson ens pot ser reveladora és pel fet que, a diferència de Foucault —que només estudiava l’existència de diferents subjectes en contextos històrics donats—, l’obra d’aquest historiador es va centrar en l’estudi empíric de la gènesi i el procés de consolidació d’un nou subjecte històric durant els segles XVIII i XIX: la classe obrera anglesa.

<sup>21</sup> Cita original: FOUCAULT, M. 1980. *Power/ Knowledge*. Brighton: Harvester, p. 114-115.

**Evidència empírica i subversió teòrica.**

Només en el prefaci de la seua clàssic *The Making of the Working Class*,<sup>22</sup> Thompson ja posa les bases del seu pensament. Per una part posa èmfasi en l'agència dels subjectes històrics com a protagonistes de la història. En aquest sentit, explica l'elecció de la paraula *making* en el títol del seu llibre perquè *it is [...] an active process, which owes as much as agency as to conditioning. The working class did not rise like the sun at an appointed time. It was present at its own making* (Thompson, 1963a [1998]: 57). Amb això, Thompson es rebel·lava contra els pressupòsits estructuralistes que partien de la base que els fenòmens socials com ara la classe obrera sorgien com a conseqüència automàtica d'unes estructures socials. Per la data cronològica i el context polític i ideològic de l'obra de Thompson, hem de pensar que es rebel·lava contra el marxisme estructuralista a partir del qual es pensava que la classe obrera sorgia de les estructures que determinaven les relacions de producció. Tanmateix, podríem aplicar aquesta crítica a l'estructuralisme de caràcter semiòtic segons el qual els subjectes històrics sorgien automàticament de les estructures de significació i comunicació. Amb això, Thompson no volia dir que els subjectes històrics fossin totalment sobirans en la seva acció i la seva identitat, però sí que eren els protagonistes de l'elaboració ideològica d'unes experiències col·lectives singulars, la qual cosa constituïa el procés de formació subjectiva. En aquest sentit, es pot pensar que són els subjectes els que fan moure història en funció dels condicionaments estructurals. A partir d'aquí, hem d'entendre per una part que per a Thompson la classe obrera com a subjecte era un esdeveniment —un fenomen històric— més que no una categoria estàtica. Per altra part també hem d'entendre que en el procés de

constitució subjectiva de la classe, els condicionaments de caràcter cultural o ideològics varen ser crucials segons Thompson.

La consideració de la classe obrera com un fenomen històric va suposar una ruptura respecte els pressupòsits “heurístics” del marxisme estructuralista segons els quals la classe obrera era un emplaçament social generat per les estructures de producció. En aquest sentit Thompson afirmava que *by class, I understand a historical phenomenon, unifying a number of disparate and seemingly unconnected events, both in the raw material of experience and consciousness. I emphasize that it is a historical phenomenon. I do not see class as a 'structure', nor even as a 'category', but as something which in fact happens (and can be shown to have happened) in human relationships* (*Ibid.*: 58). D'aquesta manera, Thompson es rebel·lava contra la noció estàtica de la categoria “classe” a partir de la qual podia ser reduïda a una mesura quantitativa d'un determinat nombre de persones en una posició semblant el relació als mitjans de producció.

A partir d'aquesta crítica a la noció estàtica del concepte de “classe”, Thompson defensava un nou concepte del terme com a categoria històrica derivada de l'observació empírica: *Clase, según mi uso del término, es una categoría histórica; es decir, está derivada de la observación del proceso social al lo largo del tiempo. Sabemos que hay clases porque la gente se ha comportado repetidamente de modo clasista* (1978a [1979]: 34). D'aquesta manera, és a partir de l'observació empírica de l'acció social en termes de classe al llarg de la història que es descobreix l'evidència de l'existència de classes. En aquest sentit, és important destacar que Thompson dedueix l'aparició de la classe obrera a partir de la observació de l'acció col·lectiva del subjecte com a tal i no de les estructures econòmiques de producció. Per tant, podem pensar que si la classe obrera no es comporta com a tal, no existeix. Això ho podem aplicar a qualsevol altra forma de

<sup>22</sup> Edició original: THOMPSON, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.

subjectivitat històrica. Només en la mesura que en què un col·lectiu actui en els termes en que és representat o es representa a sí mateix, podem afirmar l'existència d'aquest col·lectiu com a tal. De la mateixa manera que per a Thompson les estructures econòmiques de producció capitalista no suposen automàticament l'existència de la classe obrera sense el conseqüent procés de "presa de consciència", tampoc podem pensar que l'existència d'un sistema de representació basat en l'oposició binària obrer-burgès es tradueixi automàticament en la constitució de la classe obrera com a subjecte històric a no ser que el col·lectiu que es representat com a obrer assumeixi aquesta identitat. La presència tota sola d'estructures –ja siguin de representació o producció– no explica la formació de subjectes històrics sense tenir en compte l'agència col·lectiva de les persones que conformen el subjecte.

La radicalitat historicista i empirista amb la qual Thompson concep la noció de "classe" l'apropa en certa mesura als pressupòsits de la semiòtica segons els quals una realitat –per exemple un subjecte històric– no existeix si no és representat abans en un sistema de noms. En aquest sentit, aquest autor defensava l'existència de les classes en la mesura que s'evidenciava en l'examen empíric que el concepte de "classe" era present en els "sistemes cognoscitius" –estructures de representació– compartits en cada època: *el uso moderno de clase surge en el marco de la sociedad capitalista del siglo XIX. Esto es, clase según su uso moderno sólo fue asequible al sistema cognoscitivo de las gentes que vivían en dicha época. De aquí que el concepto no solo nos permita organizar y analizar la evidencia; está también en un sentido distinto, 'presente en la evidencia misma'* (*Ibid.*: 36). Per tant, podem afirmar, salvant les distàncies entre un autor i l'altre, que tant Thompson com Foucault coincidien en veure les estructures de representació –fossin anomenades *episteme* i "sistemes cognoscitius"– com a fenòmens històrics sense els quals no es poden entendre els

processos de constitució dels subjectes històrics.

En la nostra opinió, les coincidències entre els dos autors són més nombroses del que sovint es pensa. Encara que només sigui a nivell molt general, Thompson coincideix amb Foucault en el fet que concep el procés de constitució d'un subjecte com la classe obrera anglesa com un fenomen històric en el qual les estructures de representació culturalment compartides i les institucions socials que se'n deriven juguen un paper cabdal. Per a aquest darrer autor, la classe obrera es va formar a partir d'una elaboració discursiva de l'experiència col·lectiva compartida que ell anomena "consciència de classe": *class happens when some men, as a result of common experiences (inherited or shared), feel and articulate the identity of their interests as between themselves, and as other men whose interests are different from (and usually opposed to) theirs [...]* *Class consciousness is the way in which this experiences are handled in cultural terms, embodied in traditions, value systems, ideas and institutional forms* (Thompson, 1963a [1998]: 58). A diferència del marxisme estructuralista, sembla que el punt de vista de Thompson –al manco en aquest text– suposa la concepció de la "consciència de classe" no com el descobriment del ser natural de la classe obrera i la racionalització universal dels seus interessos, sinó com una construcció cultural –discursiva– d'una identitat d'interessos a partir de la vivència de l'experiència col·lectiva sempre mediatitzada per estructures de representació com "idees" o "sistemes de valors".

En aquest sentit, s'han assenyalat els paral·lelismes entre la concepció de les classes socials en el pensament de Foucault, Thompson i Pierre Bourdieu en la mesura que aquests tres autors han qüestionat les nocions objectives de la "classe social" i l'han situada en el plànol subjectiu. Segons Francisco Vázquez, aquests tres autors coincideixen en defensar que *las clases no son entidades objetivas, esencias. Sin duda, los agentes situados en posiciones semejantes del*

*espacio social y que por tanto comparten condicionantes análogos y disposiciones e intereses próximos tienen más posibilidades de constituir una identidad de grupo, de clase; pero esa identidad debe ser construida [...]. La clase no es un dato social sino un constructo político* (1997: 154).<sup>23</sup> Tanmateix, allò que diferencia a Thompson de Foucault és el fet que per al primer la realitat que era experimentada a través del coneixement és independent del propi coneixement, és a dir, va més enllà del discurs i les estructures de representació. Per a Thompson existeix una realitat objectiva que la classe obrera experimenta subjectivament a través de la “consciència de classe”

Així i tot, un altre punt en el qual sens dubte coincideixen Foucault i Thompson és la radicalitat historicista amb la qual entenen la societat i les relacions de poder que s’hi donen. Els dos autors coincideixen en el caràcter en certa mesura atzarós, imprevisible i desconcertant de l’evolució històrica com el context en el qual s’han d’entendre els processos de formació subjectiva. Segons Thompson la lògica de la història fa botir les lleis abstractes de comportament dels subjectes i els teoremes estructurals estàtics amb els quals s’ha volgut entendre el funcionament de la societat. La lògica de la història és segons ell la lògica de la dinàmica de canvi continu i els esdeveniments efímers, es tracta per tant, de *una lògica apropiada a fenòmens que están siempre en movimiento, que revelan—incluso en un mismo momento—manifestaciones contradictorias, cuyas particulares evidencias sólo pueden hallar su definición en contextos particulares, y sin embargo, cuyos términos generales de análisis [...] raramente son constantes sino que más bien cambian según los movimientos del acontecimiento histórico* (Thompson, 1978b [1981]: 66).

<sup>23</sup> Obres de referència: BOURDIEU, P. 1993. *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa. També THOMPSON, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.

Tanmateix, Thompson en cap moment diu que la història no tingui lògica i no renuncia a entendre-la. Per a ell, la lògica de la història és diferent a la de les demés ciències socials ja que és de caràcter processal. Davant la incògnita d’aquesta lògica, Thompson ens emplaça a l’estudi empíric lliure d’interpretacions abstractes i estàtiques de la realitat social.

Un element que diferencia el pensament de Thompson del de Foucault amb relació a la seva visió de la història és el fet que no creu que el canvi s’expliqui per la successió de estructures de representació diferents. Per a Foucault la història consisteix en l’aparició i desaparició espontània d’*epistemes* efímers a través dels quals es construeix el coneixement. En la mesura que el coneixement implica relacions de poder — en la mesura que l’*episteme* o estructura de representació esdevé una “formació discursiva”—, allò que mou la història és la successió de les estructures i sistemes de representació (Hall. 1997a: 46).<sup>24</sup> Com que Thompson creu que existeix una realitat més enllà del discurs, al mateix temps creu que aquell element espontani i imprevisible que genera el canvi en la història és la experiència col·lectiva: *la experiencia entra sin llamar a la puerta, y anuncia muertos, crisis de subsistencia, guerra de trincheras* (Ibid. 20-21). Tanmateix, de l’obra de Thompson es pot deduir que la “experiència” sorgeix del diàleg entre el “ser social” i la “consciència social”, és a dir, la seva percepció i elaboració a partir d’estructures de representació (Zubieta *et al.*, 2000: 188).<sup>25</sup>

En aquest sentit, Thompson arriba a la conclusió que la classe obrera anglesa com a esdeveniment històric i categoria temporal efímera neix a partir de la interrelació entre un context històric material particular i unes “formes

<sup>24</sup> Obra de referència: FOUCAULT, M. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.

<sup>25</sup> Obra de referència: THOMPSON, E. P. 1991. *Costumbres en común*. Barcelona: Grijalbo, 1995.

culturals” a través de les quals els protagonistes han experimentat la “realitat” històrica: *las clases acaecen al vivir los hombres y las mujeres sus relaciones de producción y al experimentar sus situaciones determinantes, dentro ‘del conjunto de relaciones sociales’, con una cultura y unas expectativas heredadas, y al modelar estas experiencias en formas culturales* (Thompson, 1978a [1979]: 38)

Utilitzant un repertori conceptual més pròxim al dels estudis culturals postestructuralistes, Mary Nash ha assenyalat la importància cabdal de l'experiència col·lectiva —juntament amb les representacions culturals de raça, classe i gènere— a l'hora d'explicar els processos de constitució subjectiva: *El análisis desde el prisma de las representaciones culturales también puede ser instructivo para descifrar el significado histórico de la formación de identidades de clase, raza y género en tanto que mecanismo clave en la construcción de la subjetividad histórica [...] La experiencia colectiva incorpora realidades socioeconómicas, percepciones ideológicas, estructura la mentalidad colectiva, inspira programas y estrategias de actuación e impulsa movilizaciones y organizaciones de diverso tipo. Así pues, asumimos de la experiencia colectiva ha sido históricamente decisiva [...] en la construcción de la subjetividad histórica y su reconocimiento colectivo* (Nash, 2002: 90).<sup>26</sup>

A partir d'aquí, podem entendre el procés de constitució dels subjectes històrics com aquell fenomen que es dona quan un grup de persones comparteix unes experiències comuns que són enteses i viscudes a partir d'estructures de representació també comuns, per la qual cosa es construeixen una identitat

<sup>26</sup> Amb relació a aquesta qüestió Nash cita a THOMPSON, E. P. 1963. *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra. 1780-1832*. Barcelona: Laia, 1977. També MAMA, A. 1995, *Beyond the Masks. Race, Gender and Subjectivity*. London, p. 89 (No se cita l'editorial del llibre)

col·lectiva i un repertori de dissenys i interessos compartits que orienten de manera determinant l'acció col·lectiva. L'explicació dels canvis històrics en les experiències col·lectives i les formes de coneixement —estructures de representació—, o l'hem de reservar a l'atzar i l'espontaneïtat com a arguments historiogràfics, o l'hem de deduir del treball empíric sobre els processos dinàmics de canvi.

### **Recepció, hegemonia i institucionalització**

Acabam de veure com, segons l'esquema interpretatiu del canvi històric que proposam, la combinació d'unes determinades formes de representació de la societat amb unes experiències col·lectives concretes, desferma les dinàmiques de formació dels nous subjectes històrics. Davant la incògnita de desvelar la qüestió d'on provenen o com s'expliquen les noves representacions de la societat i les noves experiències col·lectives, tornam a valorar la feina d'investigació empírica d'Edward P. Thompson com a especialment inspiradora i valuosa.

Així mateix, abans de començar amb l'anàlisi de la seva feina empírica, hem de tenir en compte que aquest autor

també va fer qualche temptativa de teorització d'aquesta casta de processos, allò que ell anomenava la “lògica de la història”. Tot i que era escèptic davant la teorització de la realitat històrica, al seu text clàssic *Lluita de classes sense classes*,<sup>27</sup> en fa un intent, encara que molt caut i poc convençut. Així, segons aquest autor, la classe obrera anglesa va esdevenir subjecte històric a partir del següent esquema processal: *las gentes se encuentran en una sociedad estructurada en modos determinados (crucialmente, pero no exclusivamente, en modos de producción), experimentan la explotación (o la necesidad de mantener el poder sobre los explotados), identifican puntos de interés antagónico, comienzan a luchar por estas cuestiones y en el proceso de lucha se descubren como clase, y llegan a conocer este descubrimiento como lucha de clases* (1978a [1979]: 37). Observam, per tant, com per aquest autor la “consciència de classe” és definitivament un descobriment de la “vertadera” condició social-estructural de les persones a través de l'experiència de la “lluïta de classes”. D'aquesta manera per a Thompson la “lluïta de classes” precedeix l'existència de la “classe” com a categoria històrica. Amb aquesta teorització del procés d'aparició de la classe com a subjecte, pensam que Thompson va traïr en certa mesura el seu esperit radicalment historicista i empirista, ja que va combinar el concepte de “classe” com a categoria històrica amb el mateix concepte com a categoria estàtica —“heurística” o “sociològica” en les seves paraules—. Defensa que la classe obrera apareix a Anglaterra en un moment determinat, però al mateix temps també defensa l'estructuració en classes de totes les societats de la història, per la qual cosa eleva la categoria de “lluïta de classes” com a categoria universal i no estrictament històrica. A partir d'aquí, aquest autor

explica l'aparició de la classe obrera anglesa als segles XVIII i XIX com un procés cultural de “presa de consciència”.

En aquest punt, hem d'assenyalar que el nostre posicionament teòric és diferent al de Thompson. Ja hem vist com en la teoria foucaultina del discurs, la pràctica social i el conflicte —l'acció col·lectiva— s'explica a partir de les estructures de representació, i no de les estructures de producció. En aquest sentit, es pot pensar que l'experiència col·lectiva de l'explotació i la disciplina social es coneix i es concep a partir d'un sistema de representació determinat i això genera una identitat col·lectiva la qual permet la elecció d'accions en cada moment i cada context històric. En aquest sentit, la identitat —la “consciència” en termes de Thompson— precedeix l'acció col·lectiva i el subjecte no es descobreix a sí mateix com a tal si no que es construeix discursivament a sí mateix.

Ja hem assenyalat que el mateix Thompson es mostrava certament escèptic respecte a la seva pròpia teoria i afirmava que si *decidimos continuar empleando la categoría heurística de clase (a pesar de la dificultad omnipresente), no es por su perfección como concepto, sino por el hecho de que no disponemos de otra categoría alternativa (Ibid.)*. És segurament per això que aquest autor posava les seves esperances en la investigació empírica de la dinàmica històrica com a continu exercici de perfeccionament teòric i conceptual. Allò per la qual cosa valoram la feina de Thompson és per la defensa de la “lògica de la història” i el treball empíric que tomba les visions estàtiques de la societat.

En aquest sentit, el seu treball empíric ens desvela que les experiències col·lectives sovint no coincideixen amb les estructures de representació en el marc dels quals els actors socials construeixen la pròpia identitat subjectiva. De l'obra de Thompson també podem deduir que les identitats assignades pels sistemes de representació hegemònics no sempre són assumides per col·lectius alteritzats, ja que disposen de representacions alternatives que també circulen en la societat a partir

<sup>27</sup> THOMPSON, E. P. 1978a. “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, a E. P. Thompson: *Tradición, revuelta y conciencia de clase*. Barcelona: Crítica, 1979

de les quals poden construir de manera autònoma la seva pròpia identitat.

Per exemple, Thompson desmenteix en les seves investigacions que el moviment obrer neixi del proletariat que treballava confinat a les fàbriques industrials, sinó d'un artesanat en gran part alfabetitzat que veia perillar la seva posició social al mateix temps que es deixava influenciar per una part pel jacobinisme radical a través de la premsa, i per l'altra pel protestantisme metodista a través de l'adoctrinament religiós (1963b [2002]: 23-24).<sup>28</sup> Va ser la identitat de l'anglès lliure que era possible gràcies al sistema de representació que proporcionava el discurs igualitarista del jacobinisme o el metodisme, combinada amb l'experiència col·lectiva de la progressiva proletarització que s'entenia en el discurs del liberalisme econòmic, allò que va crear les condicions de possibilitat perquè sorgís una identitat política de classe obrera.

Posteriorment, Thompson va posar èmfasi en el floriment al segle XVIII d'una cultura i una identitat plebees d'especial vigor antagòniques de la cultura i la identitat de la *gentry*. El desenvolupament d'aquesta cultura era explicat per mor del debilitament de les esglésies oficials i del seu poder d'adoctrinament (1978a [1979]: 31).<sup>29</sup> D'aquesta manera, es pot entendre la formació de la classe obrera anglesa com a subjecte històric a partir de la recepció del discurs jacobinista i el discurs metodista des de la cultura plebea que s'havia anat forjant en el segle anterior, la qual esdevenia en certa mesura el substrat cultural en el marc del qual es rebien les noves idees. En aquest sentit, Thompson va assenyalar en el seu moment que *las relaciones de producción cambiantes y las*

*condiciones de trabajo de la revolución industrial fueron impuestas no sobre una materia prima, sino sobre el inglés libre por nacimiento: un inglés libre por nacimiento tal como Paine lo había legado o los metodistas lo habían modelado. Y el obrero fabril o el calcetero eran también herederos de Bunyman, de derechos locales no olvidados, de nociones de igualdad ante la ley, de tradiciones artesanas* (1963b [2002]: 24).

Podem pensar per tant, que la mescla entre el substrat de la cultura popular plebea amb les noves aportacions igualitaristes de jacobins i metodistes va conformar el còctel discursiu en el marc del qual es va conèixer i experimentar una realitat que no es corresponia al propi discurs: la proletarització i progressiva devaluació professional de l'artesanat. En certa manera, la identitat de la classe obrera en estat embrionari va ser construïda a partir de tradicions populars i noves aportacions ideològiques, no concordava amb l'experiència col·lectiva que li va tocar viure, per la qual cosa es va generar un malestar i un conflicte irresolt.

Del treball empíric de Thompson no només deduïm que les experiències col·lectives de l'entorn social que podia tenir un subjecte històric determinat sovint no coincidien amb les estructures de representació en el marc del qual havien construït la pròpia identitat. També observam com l'esquema de representacions a partir del qual s'alteritza i s'exerceix una disciplina social sobre un col·lectiu pot ser apropiat per aquest col·lectiu en clau de resistència, és a dir, en funció d'uns interessos i desigs propis. Per exemple, pel que fa al desenvolupament de la cultura plebea al segle XVIII i el primer moviment obrer a principis del segle XIX, Thompson ha reparat que la ideologia paternalista que legitimava el poder de la *gentry* era apropiada per la multitud popular per defensar els seus propis interessos fins al punt que aquest discurs es podia girar contra del mateix estament aristocràtic i legitimar motins o sabotatges (1978a [1979]: 18 i 1971 [1979]: 66).

<sup>28</sup> Aquest text es correspon al capítol titulat *Exploitation* del clàssic THOMPSON, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.

<sup>29</sup> Sobre aquest tema Thompson fa referència al seu article anterior THOMPSON, E. P. 1974. "Patrician Society, Plebeian Culture" a *Journal of Social History*, núm. 4.

En la mateixa línia, el mateix Thompson identifica com en el context institucional dels matrimonis dels sectors populars anglesos del segle XVIII, l'esposa podia fer ús del costum de la venda matrimonial, que la subordinava als interessos dels homes, com a mesura de divorci quan volia finir la seva unió amb el seu marit (Zubieta *et al.*, 2000: 187-188). En aquest sentit, Thompson va arribar a la conclusió que *establecida la costumbre que parece claramente determinada a victimizar un subordinado (en este caso la mujer) puede darse la vuelta dependiendo de la capacidad del subordinado de hacer uso de la 'costumbre' (ibid.)*.<sup>30</sup> Aquesta forma de veure les pràctiques de resistència dels col·lectius subordinats que té Thompson van molt en la mateixa línia de la crítica que Michel De Certeau va fer a l'obra clàssica de Foucault *Vigilar i castigar*.<sup>31</sup>

Segons De Certeau, els subjectes alteritzats-subordinats en el marc d'una formació discursiva determinada poden fer ús dels mecanismes de disciplina del seu propi comportament en funció dels seus propis interessos —suavitzar la subalternitat— a partir de tàctiques dutes a terme en la pràctica quotidiana. amb relació a això, aquest autor afirmava que *if it is true that the grid of discipline is everywhere becoming clearer and more extensive, it is all the more urgent to discover how an entire society resists being reduced to it, what popular procedures (also 'minuscule' and quotidian) manipulate the mechanisms of discipline [...]. The goal is not to make clearer how the violence of order is transmuted into a disciplinary technology, but rather to bring to light the clandestine forms taken by the dispersed, tactical, and makeshift creativity of groups and individuals already caught in the nets of discipline* (Certeau, 1984 [1998]: 485-

486). En aquest sentit, podem entendre que la recepció dels discursos —és a dir dels sistemes de representació i els mecanismes de disciplina social corresponents— no implica la transmutació automàtica dels seus significats i la seva disciplina des dels aparells institucionals que els produeixen als subjectes alteritzats subordinats que el reben. Entre l'emissió i la recepció podem pensar que hi ha un canvi, que en la recepció els grups subordinats tenen el poder de canviar els significats i les institucions en funció dels seus propis interessos i desigs.

En aquesta línia, Jacques Derrida va fer en el seu moment una crítica a les interpretacions estructuralistes més deterministes sobre la producció de significat a través de les relacions de representació per oposició binària, afirmant que en l'acte de comunicació els significats mai es poden fixar en la seva totalitat, ja que han de ser interpretats pels subjectes receptors (Hall, 1997a: 42).<sup>32</sup> En cert sentit, Derrida seguia la teoria sobre la circulació del significat que va elaborar el lingüista i crític literari Mikhaïl Bakhtin cap als anys trenta del segle XX. Segons aquest autor, el significat de les coses no es construeix a partir d'estructures de representació abstractes i objectives sinó a través d'un procés dialògic i comunicatiu entre emissor i receptor: *the word in language is half someone else's. It becomes 'one's own' only when [...] the speaker appropriates the word, adapting it to his own semantic expressive intention. Prior to this [...] the word does not exist in a neutral and impersonal language [...], rather it exists in other people's mouths, serving other's peoples intentions* (Citat a Hall, 1997b: 235).<sup>33</sup> A partir de l'obra de Bakhtin, l'historiador Roger Chartier ha afirmat que les obres literàries, igual que qualsevol altre acte de comunicació, no

<sup>30</sup> Obra de referència: THOMPSON, E. P. 1991. *Costumbres en común*. Barcelona: Grijalbo, 1995. p. 516.

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. 1975. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 2000.

<sup>32</sup> Obra de referència: DERRIDA, J. 1981. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

<sup>33</sup> Cita original: BAKHTIN, M. 1935. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas, 1981, 293-294.



*tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción, entre las formas y motivos que le dan su estructura y las competencias y expectativas de los públicos que se adueñan de ellas* (1993: 19). D'aquesta manera, podem pensar que el significat de les coses en la societat s'estableix a partir de la seva circulació entre els actors socials, es a dir, de continus processos de interpretació i reinterpretació, apropiació i reapropiació, en una espècie de lluita per establir el significat de les coses i de les pròpies identitats dels subjectes.

En aquest sentit, a partir de la noció de "recepció", podem entendre el canvi històric i el conflicte amb relació a la transmissió dels discursos com a procés de comunicació. Chartier defensa aquesta accepció bakhtiana de l'apropiació i la construcció de la diferència, respecte a l'accepció que ell anomena "hermenèutica", segons la qual l'apropiació consisteix simplement en la transmissió automàtica de les estructures de representació al receptor, el qual reconfigura la comprensió de sí mateix i el món que l'envolta a partir d'aquestes estructures (1989 [2002]: 52-53). Per tant, segons aquest autor, la noció de "apropiació" *parece fundamental para la historia cultural siempre y cuando se la reformule. Esta reformulación [...] acentúa la pluralidad de empleos y de comprensiones y la libertad creadora – aún si ésta se encuentra reglamentada— de los agentes que no sirven ni a los textos ni a las normas* (Ibid.)

Observam com per a Chartier, el concepte de "apropiació" en el sentit que el proposa acaba amb el principi foucaultià segons el qual els subjectes no són sobirans ni de les seves identitats ni de les seves decisions o accions col·lectives. Igual que en el cas de Michel De Certeau, Chartier veu en l'apropiació dels discursos una llibertat creadora que permet la seva utilització en funció dels propis interessos, intencions o expectatives subjectives; però no creu que aquests interessos, intencions o

expectatives s'hagin construït anteriorment a través de un repertori concret de representacions com a estructures de significació. amb relació a això, nosaltres pensam que l'apropiació de discursos aliens no suposa cap llibertat creadora, o, si de cas, es tracta d'una llibertat reglamentada i delimitada per les estructures de representació anteriors en el marc de les quals els subjectes s'apropien de nous discursos.

En aquest sentit s'ha assenyalant fent referència al text clàssic de l'historiador Carlo Ginzburg *El formatge i els cucs*,<sup>34</sup> que l'apropiació dels textos –i per a nosaltres els discursos en general— *se hace desde y a partir de lo que se posee, de lo que se sabe. Se producen entonces en el objeto apropiado, transformaciones, reducciones, agregados propios de todo procesos de traducción* (Zubieta, et al., 2000: 45-46).<sup>35</sup> En la mesura que s'entén la recepció dels discursos més com una traducció transformadora que com a una apropiació interessada, s'entén que els subjectes no són totalment sobirans en la recepció que fan dels discursos que en principi els són aliens, sinó que la recepció es troba determinada o almanco en gran mesura limitada pel repertori de representacions que conforma el substrat cognoscitiu que s'enfronta a la novetat discursiva.

La metàfora lingüística de la recepció dels discursos com a "traducció" també ha estat utilitzada per Homi Bhabha, el qual veu l'aculturació dels col·lectius anomenats "orientals" respecte a Occident en el marc institucional del colonialisme com a impossible, ja que *the work of the word impedes the question of the transparent assimilation of cross-cultural meanings in a unitary sign of human culture* (1990 [1994] : 125). Per altra banda, Stuart Hall, inspirant-se en la feina de Bakhtin i el seu deixeble Volisonov, ha anomenat aquest procés de

<sup>34</sup> GINZBURG, C. 1976. *El formatge i els cucs*. València: Universitat de València, 2005.

<sup>35</sup> Obra de referència: GINZBURG, C. 1976. *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik, 1982.

recepció creativa com a “trancodificació” i ha posat èmfasi en la creació de nous significats a través de la seva circulació entre els diferents subjectes que es troben en contacte amb la societat (1997b: 270).<sup>36</sup> Segons aquest autor *meaning can never be finally fixed. If meaning could be finally fixed by representation, then there would be no change [...]. Of course, we do make strenuous efforts to fix meaning [...], but ultimately meaning begins to slip and slide; it begins to drift, or be wrenched, or inflected into new directions. New meanings are grafted on to old ones (Ibid.)* En aquest sentit, hem de pensar que tot acte de recepció de significats suposa un acte de transformació i per tant un acte de creació de nous significats.

Respecte a això darrer, autors com Michel de Certeau o Roger Chartier han posat èmfasi en el fet que el consum cultural sempre implica qualche forma de producció cultural. Tanmateix, per aquests autors, el consum-producció de discursos no és circular, sinó un simple acte reflex tàctic, sempre dependent del discurs institucional. Per a Certeau *to a rationalized, expansionist and at the same time centralized, clamorous and spectacular production corresponds another production, called ‘consumption’*. *The latter is devious, it is dispersed, but it insinuates itself everywhere, silently and almost invisibly, because it does not manifest itself through its own products, but rather through its ways of using the products by a dominant economic order* (1984 [1998]: 484). Roger Chartier per la seva banda, segueix les tesis de Certeau i s’expressa en termes semblants quan afirma que el consum és una producció que *no fabrica ningún objeto concreto pero constituye representaciones que nunca son idénticas a aquellas que el productor, el autor o el artista ha empleado en su obra* (1983 [2002]: 37). Tant per a Certeau com per a Chartier els subjectes receptors s’apropien dels discursos que es sistematitzen als aparells

institucionals de la societat, però la nova producció que suposa el consum no té efectes més enllà del propi consum, no influeix en la producció de més discurs des dels aparells institucionals i no genera noves dinàmiques que afavoreixen l’aparició de noves institucions capaces sistematitzar nous discursos. Com veurem posteriorment, pensam que la recepció creativa de les diferents formes de representació no només te perquè ser un acte reflex i immediat davant el domini aclaparador, sinó que pot ser el punt de partida des de la subalternitat i l’alteritat de la gènesi de nous discursos i per tant de noves formes de disciplina social, poder i contrapoder. En certa manera, pensam que la vessant inevitablement creativa i innovadora de la recepció dels discursos pot ser l’espira que encén la metxa de noves formes de representació i construcció d’identitats que en la mesura que es consoliden i s’institucionalitzen, acaben generant nous discursos i noves formes de disciplina social.

A partir d’aquesta crítica, pensam que és important recordar el principi bakhtinià segons el qual els significats socialment compartits no es construeixen des dels aparells institucionals i més tard se’n fa un consum interessat per part dels subjectes receptors, sinó que es realitza de manera dialògica en un joc de contínues apropiacions i reapropriacions. En el marc d’aquest esquema circular de la producció de representacions —i en conseqüència de mecanismes i institucions de disciplina social— la distinció entre productors i consumidors no té cap sentit, ja que tots els subjectes són al mateix temps consumidors i receptors independentment de la seva ubicació institucional. En aquesta línia John Fiske ha assenyalat que en el marc d’allò que ell anomena “economia cultural” *the role of consumer does not exist as the end point of a linear economic transaction. Meanings [...] circulate within it without any real distinction between producers and consumers* (1987 [1998]: 508). D’aquesta manera, hem d’entendre les relacions recíproques de producció i consum de discursos com una lluita multilògica entre

<sup>36</sup> Obra de referència: BAKHTIN, M. 1935. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas, 1981

els diferents subjectes que coincideixen en un mateix lloc i moment per a la fixació dels significats a partir dels quals es representa l'ordre social.

En aquest punt, pensam que ens pot ser d'utilitat el concepte de "hegemonia" teoritzat per Antonio Gramsci en el seu moment. Tot i que en l'obra de Gramsci s'observa un reduccionisme de les relacions culturals i de poder únicament com a relacions de classe de caràcter polític —la qual cosa nosaltres no compartim— trobam que es especialment interessant la seva definició de la hegemonia com a objecte de lluites i combats entre diferents subjectes històrics per assolir-la, es a dir, com *un equilibri inestable entre forces no sempre antagòniques però tampoc idèntiques* (Citat a Feixa, 1994: 28).<sup>37</sup> El concepte de "hegemonia" entès d'aquesta manera ens permet pensar en les relacions de poder en el mateix esquema circular a partir del qual Bakhtin entenia les relacions semiòtiques de construcció de significat. En aquest sentit, Gramsci entenia que el poder o l'hegemonia no es guanyava simplement a través de la coacció i la força sinó també el consens i el consentiment. En aquest aspecte es tracta d'un punt de vista semblant al de Foucault sobre les relacions de poder entre diferents subjectes: *el poder no se aplica simplemente como una obligación o una prohibición a 'quienes no lo tienen'; los invade, pasa por ellos y a través de ellos, se apoya sobre ellos, del mismo modo que ellos mismos en su lucha contra él, se apoyan a su vez en las presas que ejerce sobre ellos* (1975 [1996]: 33-34).

Tanmateix, Foucault no coincidia amb Gramsci sobretot pel fet que el darrer posava especial èmfasi en les relacions de classe en el marc polític de l'estat modern a l'hora d'entendre les relacions de poder dins el combat per l'hegemonia. Foucault per la seva part sempre es va negar a jerarquitzar com a més importants o més poc importants les diferents formes de

relacions de poder-diferenciació com el gènere, la raça, el lloc, la condició sexual, etc. (Hall, 1997b: 261) Aquest darrer autor destacava que les relacions de poder no es poden reduir a termes polítics o de classe, sinó que tenen un caràcter multidimensional i multilògic. En aquest sentit afirmava que les relacions de poder que operaven a la societat *no se localizan en las relaciones del estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases y no se limitan a reproducir a nivel de los individuos, de los cuerpos, unos gestos y unos comportamientos, la forma general de la ley y del gobierno [...] no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas* (Foucault, 1975 [1996]: 34)

Hem de pensar, per tant, que, tenint en compte les desigualtats en l'accés a les institucions i mecanismes de disciplina social i producció discursiva, les relacions de poder conformen un conflicte multilògic o multidimensional que no només contempla relacions de classe, sinó també de raça, gènere, lloc, etc.<sup>38</sup> A partir de l'assumpció d'aquest "combat per l'hegemonia" amb múltiples fronts oberts podem concebre el poder com una microfísica en el sentit que Foucault va donar al terme (Feixa, 1994: 29),<sup>39</sup> és a dir, no com un projecte o una conspiració d'un petit grup privilegiat sobre les masses subalternes, sinó com el resultat imprevist i involuntari d'un equilibri en un joc de tensions contínues en procés de resolució també continu. En termes del mateix Foucault, la microfísica del poder s'ha d'entendre com un combat perpetu en el marc del qual s'estableix una xarxa de relacions tenses i interconnectades. En

<sup>37</sup> Cita original: GRAMSCI, A. 1952. *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi, 1975, p. 1584-1585.

<sup>38</sup> No és gaire corrent en el marc dels anomenats "estudis culturals" sobre les relacions multilògiques de poder que es tracti la categoria "lloc" com a eix de diferenciació i jerarquització. Tractam el concepte de "lloc" des d'aquesta perspectiva al capítol 9 de la present tesi doctoral (p. 723)

<sup>39</sup> Obra de referència: FOUCAULT, M. 1981. *La microfísica del poder*. Madrid: la Piqueta.

aquest sentit, l'autor ha afirmat que la microfísica del poder ha de ser entesa com una *batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio [...] ninguno de sus episodios localizados puede inscribirse en la historia como no sea por los efectos que induce sobre toda la red en la que está prendido* (Foucault, 1975 [1996]: 33-34)

Tanmateix, hauríem d'aprofundir amb més detall sobre com s'esdevé aquest conflicte i aquestes tensions per assolir l'hegemonia. Arribats en aquest punt, convé explicar com en el conflicte per l'hegemonia es connecten les diferents formes de representació en joc i les relacions de poder entre diferents subjectes històrics. En aquest sentit, Roger Chartier ha apuntat, igual que podem deduir de la feina de Thompson, que l'experiència col·lectiva de la realitat de l'entorn social que ens envolta sovint no coincideix amb les representacions més abstractes i prototípiques. És a dir, segons aquest autor, no existeix una identitat entre les formes de representació i "realitat" i la pràctica social, bàsicament pel fet que l'apropiació dels discursos per part dels subjectes receptors és creativa i transforma o desgasta l'esquema de representació original: *Afirmar que la realidad es generalmente accesible a través de los discursos [...] que pretenden organizarla, sostenerla y representarla, no es postular la lógica logocéntrica y hermeneutica, que rige la producción de tales discursos, y la lógica práctica, el 'sentido práctico', que reglamenta las conductas, y que define en lo concreto las identidades y las relaciones sociales [...] Al automatismo e impersonalidad de la producción [...] es preciso oponer una perspectiva que enfatiza los intercambios y las libertades, cultural y socialmente generadas, que los intersticios inherentes a los sistemas generales de normas dejan a los actores* (Chartier, 1994: 59-60). Encara que Chartier fa una separació clara entre productors i consumidors, la qual cosa nosaltres no compartim, allò que ens interessa de les seves reflexions és la idea del desfasament o inconcordància entre les

representacions i les identitats abstractes amb la pràctica social "real", la qual deixa un interstici en el qual es dona la "llibertat creadora".

Així mateix, com que nosaltres no partim d'un esquema de diferenciació entre subjecte productor i subjecte consumidor, pensam que aquest desfasament, aquesta inconcordància i aquesta tensió es viu en el mateix procés de constitució subjectiva. Partim de la base que els subjectes construeixen la seva pròpia identitat a partir de diferents formes de representació i el bagatge d'experiències col·lectives determinades. Al mateix temps, pensam que aquests subjectes conviuen en la societat en la qual operen amb altres formes de representació diferents amb major o menor mesura. Així, es pot produir una situació en la qual un subjecte pot experimentar formes de disciplina que s'emmarquen en els discursos hegemònics i deriven de sistemes de representació que no concorden amb la seva pròpia identitat. Podem pensar que aquesta falta de coincidència entre identitat i experiència col·lectiva provoca un malestar i una tensió que en el seu procés de resolució genera noves pràctiques de resistència, noves identitats i, en definitiva, nous subjectes històrics. Tanmateix, hem de destacar que allò que trobam en els intersticis entre identitat-representació i experiència col·lectiva no és una llibertat creadora, sinó més aviat una necessitat o un malestar creadors que venen limitats per les estructures de representació en contacte que circumscriuen allò que es possible concebre i pensar. D'aquesta manera pensam que el conflicte o la tensió no es dona entre dos subjectes diferents, sinó en el sí del mateix subjecte i en relació l'ordenament discursiu de la societat.

Hem dit que aquesta tensió entre identitat i experiència genera una doble dinàmica en el subjecte que la pateix i es veu amb la necessitat de resoldre-la. En la mesura que el subjecte veu que no coincideix allò que considera que és ell mateix, amb allò que ha de fer cada dia per mor de la disciplina que es genera en

discursos que no assumeix, emprèn accions col·lectives de resistència –ja siguin pràctiques quotidianes o mobilitzacions col·lectives— amb l'objectiu d'ajustar el màxim possible la realitat social que experimenta i practica quotidianament amb el repertori de representacions en el marc del qual concep la seva identitat col·lectiva. En certa mesura, intenta ajustar allò que és en la pràctica quotidiana amb allò que creu que hauria de ser o que té dret a ser. Aquest desajustament entre el ser moral d'un subjecte i les disciplines socials a les quals es veu sotmès, és en realitat un desajustament entre la representació que el subjecte té de sí mateix, i la representació alteritzant a la qual es veu sotmès en el discurs hegemònic que regeix el conjunt social. S'ha apuntat en aquest sentit que aquest desajustament es viu com a una falta de reconeixement social i un menyspreu a la pròpia identitat, la qual cosa desferma accions de resistència, ja sigui a nivell de pràctica quotidiana o de mobilització (Izquierdo, 2001: 119). D'aquesta manera, les formes de disciplina particulars que recauen sobre els subjectes per una banda i l'ordre social en general per l'altre es negocien a través del conflicte.

La segona dinàmica que és desferma a partir del desajustament entre identitat i experiència que viuen els subjectes històrics és de caràcter semiòtic i afecta al repertori de representacions a través dels quals els subjectes entenen l'entorn social i construeixen les pròpies identitats. En la mesura que un subjecte que es troba en aquesta situació de malestar no pot canviar les seves pràctiques quotidianes i no es pot alliberar de tot de les disciplines que s'imposen en la seva relació amb els altres, no té més remei que negociar la seva identitat amb l'objectiu d'ajustar-la a la "realitat" social que viu i fer possible el reconeixement dels altres subjectes en el marc d'un ordre social que es configura i reconfigura constantment a partir del conflicte.

Arribam a la conclusió per tant que la resolució del conflicte intern entre identitat i experiència no només implica

un esforç de resistència pràctica a nivell d'accions quotidianes o mobilitzacions més extraordinàries, sinó també un procés de d'adaptació i transformació identitària a nivell d'autorepresentació en el marc del qual sorgeixen els nous subjectes històrics. Davant el malestar que provoca la distància entre identitat i experiència, els subjectes intenten canviar de forma efectiva les relacions socials que experimenten, però també canvien les formes d'autorepresentar-se –construir la seva pròpia identitat— amb l'objectiu d'apropar experiència i identitat i així mitigar el malestar. Voldriem destacar que pensam que el conflicte no és entre diferents subjectes històrics sinó entre les identitats socialment construïdes i l'experiència de les múltiples formes de disciplina que els subjectes històrics experimenten al seu entorn social. El conflicte és entre la identitat subjectiva i l'ordre social global que fa operatives les relacions intersubjectives. Es tracta de l'orde social que sorgeix de les tensions i els equilibris inestables propis del combat per l'hegemonia. Jesús Izquierdo ha expressat això mateix de la següent manera: *La interacción entre distintos grupos dentro de un orden social específico descansa en el establecimiento de prácticas consensuadas de reconocimiento colectivo. Se trata de prácticas de alteridad a través de las cuales se identifica al otro como ente diferenciado y reconocible; son actos que se fijan normativamente en vínculos de reconocimiento recíproco y representaciones morales y que garantizan la interacción entre diferentes identidades colectivas* (Ibid.: 118-119). Per tant, arribam a la conclusió que els consensos hegemònics que es generen a través dels conflictes entesos sobretot en la seva vessant més positiva de diàleg creatiu –tot i la sang i les violències que es pugui deixar pel camí—, creen les possibilitats de reconeixement mutu de les identitats dels diferents subjectes històrics que fan operatiu l'ordre social. En aquest sentit, els diferents subjectes històrics lluiten per al reconeixement de la seva identitat col·lectiva i per crear un lloc a

l'ordre social hegemònic en el qual poder desenvolupar-la. En aquest sentit, la lluita pel reconeixement en el marc del combat per l'hegemonia transforma l'ordre social.

Aquesta manera d'entendre l'aparició de nous subjectes històrics a partir de la tensió transformadora entre identitat col·lectiva i experiència subjectiva i la resposta creativa davant el sentiment de menyspreu, pot ser útil per a millorar el nostre enteniment sobre la gènesi de la classe obrera anglesa com a subjecte històric, tema al qual E. P. Thompson va dedicar la major part dels seus esforços. Podem pensar que a l'Anglaterra urbana del segle XVIII, entre els estrats mitjos i baixos de la societat, es compartia sobretot una identitat popular de caire estamental que establia les fronteres identitàries i grupals amb relació a l'patriciat urbà a partir de les relacions de consum i no de producció. Aquesta identitat popular es combinava amb una identitat artesana d'ofici que tenia com a base la producció i era de caràcter socialment vertical. En la mesura que a poc a poc el discurs de l'economia liberal s'anava fent hegemònic i la *gentry* abandonava les pràctiques paternalistes amb relació a ls estaments inferiors, els estrats populars de la societat varen veure menyspreada la seva identitat i varen experimentar una realitat social que no s'avenia amb la representació de les relacions socials i econòmiques en clau moral que sostenien la identitat estamental popular. Això, primer es va traduir en una acció col·lectiva contra aquestes noves pràctiques socials dutes a terme pel patriciat urbà, però també va desencadenar noves dinàmiques de construcció identitària a partir de la recepció creativa a partir del substrat de la cultura plebea tradicional dels discursos igualitaristes que des de l'àmbit polític del jacobinisme i l'àmbit religiós del metodisme es difonien. És així que podem explicar la gènesi de la classe obrera com a subjecte històric. Igualment, pensam que hem de tenir en compte que l'experiència de la proletarització de l'artesanat i la seva devaluació professional com a mesura de disciplina immanent al discurs de

l'economia liberal, va ser viscuda com un menyspreu a la identitat artesana d'ofici, la qual cosa combinada al sentiment de menyspreu respecte a la identitat popular va motivar el procés de gènesi de la classe obrera com a subjecte històric a principis del segle XIX.

Aquests pressupòsits teòrics que hem vist que són en principi aplicables per entendre la formació de la classe obrera anglesa, pensam que també ens poden ajudar a entendre el comportament polític d'amplis sectors de la pagesia a l'estat espanyol durant els segles XIX i XX. En aquest sentit, podem pensar en la línia que ja han apuntat Andreu Mayayo i Salvador Cruz-Artacho (Mayayo, 1995: 47-56; Cruz Artacho, 1996: 191-215), que l'abandonament de les pràctiques paternalistes per part de les elits agràries a certes regions de l'estat com la Catalunya Nova o vàries comarques de la província de Granada, va ser experimentada pels col·lectius pagesos com una injustícia i un menyspreu a la seva identitat estamental popular. De la mateixa manera, quan es començaren a abandonar els contractes d'arrendament considerats més justos, a faltar en el costum en la seva renovació i, per tant, a desfer-se a les velles lleialtats familiars, la progressiva proletarització de la pagesia, també va poder ser experimentada com a un menyspreu a la identitat professional de la família pagesa. Tot plegat, legitimava la rebel·lió contra les elits que es va concretar en la progressiva adopció de les ideologies polítiques de matriu urbana que s'estructuraven entorn a representacions de classe. Hem de tenir en compte que a moltes regions rurals de l'estat es va començar a tenir contacte amb aquestes ideologies a finals de segle XIX, sobretot a través de la premsa i l'alfabetització. Allò que pensam que no s'ha plantejat amb prou ganes és la recepció creativa d'ideologies urbanes d'esquerres com l'anarquisme, el republicanisme o el socialisme per part dels col·lectius pagesos, juntament amb el conseqüent procés d'hibridació entre les noves ideologies i les tradicions pageses. En aquest sentit, pensam que s'ha tendit a

veure aquest procés simplement com una forma d'assimilació cultural del món rural respecte al món urbà i per tant s'ha desconsiderat als col·lectius pagesos com a agents subjectius amb un mínim de potencial de canvi dels moviments socials i polítics de matriu urbana en els quals en un moment donat s'hi varen ajuntar.

Així mateix, l'aplicació per part de les elits agràries de mesures d'explotació econòmica pròpies del discurs liberal-capitalista més ortodox no va ser la norma en el cas de les elits agràries locals de moltes regions de l'estat, les quals varen preferir mantenir els costums i les lleialtats de sempre. En aquests casos, els pagesos no varen veure menyspreada la seva identitat estamental de "poble", ni la seva identitat professional pagesa. En canvi, a partir de l'experiència col·lectiva de les reformes liberals que provenien de fora de la vila —de les capitals administratives— els col·lectius pagesos segurament varen veure menyspreada la seva identitat local vilatana que els unia amb les elits propietàries. Hem de tenir en compte que les reformes liberals eren mesures que en molts casos agredien els costums consensuats en el marc local i intentaven fer impossibles les lleialtats familiars de tipus personal que donaven cohesió als grups clientelars i al conjunt de moltes viles rurals. En aquest sentit, podem entendre el carlisme com la lluita pel reconeixement d'aquestes pràctiques i de les identitats locals tot representat en clau de tradició rural contra la modernitat urbana. En aquest cas, el contacte progressiu amb la premsa i les organitzacions polítiques d'esquerres va desencadenar un procés de recepció creativa i hibridació a partir del qual es varen abandonar progressivament l'estratègia de subversió guerrillera i es va començar a configurar un moviment polític de dretes que en molts sentits, com per exemple l'organitzatiu, copiava el model de les esquerres.

Arribats en aquest punt podem pensar que ens hem aproximat o hem esbossat un esquema per entendre el canvi històric com a conflicte i al mateix temps assumir l'acció col·lectiva com l'efecte de

les identitats subjectives construïdes a partir d'estructures de representació. Per fer compatibles aquests dos principis ens hem vist obligats a explicar com es conforma l'entorn social que s'experimenta i com es produeixen els canvis i les transformacions en les estructures de representació. Pensam que l'entorn social que s'experimenta és el conjunt de la interacció dels diferents subjectes que conviuen en un mateix lloc i una mateixa època. En la mesura que el mínim de consensos d'ordre social que fa operativa una societat sorgeix de l'acció col·lectiva en conflicte dels diferents subjectes, i aquesta acció col·lectiva està orientada per les identitats i els interessos dels col·lectius construïts subjectivament a partir dels repertoris de representació disponibles, hem de pensar que l'entorn social o el context històric que s'experimenta sorgeix del contacte continu de diferents formes de representació a partir dels quals s'entén el món. A partir del conflicte i el diàleg entre diferents formes de representació sorgeixen noves estructures de significació en certa manera híbrides que permeten establir el mínim consens necessari per fer operatives les relacions socials intersubjectives.<sup>40</sup>

D'aquesta manera, podem considerar que el combat per l'hegemonia és al mateix temps una negociació de l'ordre social que experimenten els diferents subjectes i la construcció de les noves representacions i les identitats subjectives que donen una base a l'ordre social. Per tant observam que el concepte de "hegemonia" no només ens és útil per entendre l'ordre social que els subjectes experimenten, sinó també per entendre com les estructures de representació es transformen i se'n generen de noves a través del contacte entre unes i altres i el conflicte que esdevé de la seva aplicació pràctica. Aquest conflicte que deriva del contacte cultural, només es resol a través de la generació de consensos que es poden entendre en certa mesura en termes

<sup>40</sup> Sobre els conceptes de "contacte" i "hibridació" aprofundim al capítol 9 de la present tesi doctoral (p. 707).

d'hibridació cultural de les mateixes estructures de representació, sempre dependent de les forces desiguals en les quals es troba cada subjecte històric en el combat per l'hegemonia.

En aquest sentit, el combat per l'hegemonia és una lluita per la configuració discursiva de les identitats i l'ordre social resultant. Amb la lluita pel reconeixement de la pròpia identitat subjectiva es lluita per la construcció discursiva de la realitat, la lluita per refermar formes de representació de la societat que permetien desenvolupar la pròpia subjectivitat a través del reconeixement de la pròpia identitat. En aquest sentit, Francisco Vázquez ha caracteritzat la noció de conflicte de manera molt semblant: *los conflictos sociales han de ser concebidos, en buena medida, como luchas simbólicas, como pugnas para apropiarse de la configuración discursiva de la experiencia y por tanto la construcción de las identidades* (1997: 158). En la mesura que entenem que una societat per ser operativa necessita un mínim d'ordre, és a dir, un mínim comú denominador compartit a nivell de representacions sistematitzades que faci operativa la interacció entre diferents subjectes, la lluita per a l'hegemonia pot ser considerada com la lluita per incidir en la construcció intersubjectiva d'aquest mínim comú denominador mitjançant el qual es produeixen les definicions oficials de la realitat.

Pensem que aquest mínim comú denominador és necessari per al funcionament del qualsevol conjunt social pel fet que si no existís, els desajustos entre les representacions i les identitats dels subjectes històrics en interrelació contínua i seva experiència col·lectiva serien massa grossos. Ens trobaríem, en definitiva, davant el cas d'una societat desestructurada on les violències físiques i simbòliques esdevindrien insostenibles i pràcticament insuportables fins que a poc a poc es generàs un nou ordre a partir de la resolució hibridant de les relacions de contacte-conflicte.

En la mesura que aquest mínim comú denominador implica al mateix temps sistemes de representació i pràctiques socials, l'hem d'entendre en conseqüència en termes de "discurs", en el sentit que Foucault li va donar en el seu moment. Així hem de pensar que, sempre amb relació a un tema concret, els discursos no són instruments de domini per part d'un grup reduït de privilegiats, sinó el marc en el qual s'esdevé el conflicte entre subjectes diferents i l'objecte pel qual es lluita. Michel Foucault, va assenyalar en el seu moment que *el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que uno quiere adueñarse* (1971, [1999]: 15). En aquest sentit, podem pensar que es tracta d'una lluita per incidir en major o menor mesura en la construcció discursiva de l'ordre social.

Si entenem que el discurs és el mitjà per qual els diferents subjectes històrics lluiten per incidir en l'ordre social hegemònic en funció dels seus propis interessos subjectius, és perquè limita el camp de possibilitats en el marc de la qual es pot donar aquesta lluita. En aquest sentit, Edward P. Thompson ha concebut la "hegemonia" cultural en termes molt semblants ja que pensava que una de les seves funcions era *definir los límites de lo posible, e inhibir el desarrollo de horizontes y expectativas alternativas* (1978a, [1979]: 60). Per altra banda, Carles Feixa, fent referència a l'obra de Gramsci i Thompson, ha posat èmfasi en el caràcter obert encara que limitat del combat per l'hegemonia: *el que l'hegemonia prescriu és un marc per percebre la realitat, la carcassa d'una estructura de relacions de domini i subordinació; però dins aquesta construcció arquitectònica poden desenvolupar-se escenes i drames diversos. Estableix les regles del joc, però no les estratègies i el resultat de la contesa. Un ordre cultural hegemònic pretén emmarcar totes les definicions competidores del món dins el seu abast, proporciona l'horitzó de pensament i*



*acció dins del qual els conflictes són experimentats i les respostes són formulades però no defineix el contingut específic de les idees, ni les expressions concretes dels comportaments* (Feixa, 1994: 28). Comprovam, per tant, com l'hegemonia, igual que el discurs, també pot ser entesa com el mitjà pel qual els diferents subjectes històrics lluiten per incidir en l'ordenament de la societat, la qual cosa limita els horitzons de les seves formes de representació i acció. La diferència entre un concepte i l'altra és que Foucault sempre concebia el discurs amb relació a un tema determinat, mentre que Gramsci concebia l'hegemonia amb relació a l'ordenament global de la societat sencera des d'una perspectiva de classe i en el context dels estats-nació contemporanis. Si desprenem del concepte d'hegemonia els reduccionismes polítics de classe als quals Gramsci els va sotmetre, podem entendre-la com el conjunt de discursos en els quals s'ordena la societat en un context històric determinat, tenint en compte que cada discurs amb relació a un tema concret genera unes formes de domini-subalternitat diferents. En certa mesura, la podem entendre com la generació mateixa del context històric.

En aquest sentit, pensam que un discurs és hegemònic per definició, ja que si no, no tindria el poder de disciplina social sobre el conjunt o una part important de la població en un context històric donat, és a dir, no tindria el poder d'imposar en el camp social els criteris sobre allò que és normal i anormal, natural i antinatural, inevitable o evitable, etc. En la mesura que aquests criteris de diferenciació assolixen l'hegemonia, el sistema de representació que conformen és investit amb el poder de disciplinar els cossos del conjunt social i, èr tant, esdevé discurs. En aquest sentit, el mateix Carles Feixa ha assenyalat que en la mesura que *l'eficàcia d'un discurs hegemònic s'expressa en la seva capacitat perquè els grups subalterns pensin i actuïn en el marc definit per aquest discurs, esdevé crucial comprendre com les definicions oficials de la realitat arriben a constituir-*

*se en 'realitat en sí', viscuda com a tal per part dels individus* (1994: 28-29). D'aquesta manera hem de pensar que un repertori de representacions es performa en la societat mateixa en la mesura que esdevé sistematitzada en un discurs, és a dir, en la mesura que esdevé hegemònica.

Tanmateix hem de tenir en compte que les estructures de representació no són estàtiques. No es tracta de formes abstractes d'entendre la realitat social que en un moment donat assoleixen la potència per esdevenir hegemòniques i tenir una gran incidència social. Mitjançant el concepte de "transcodificació" defensat per autors com Bhabha o Hall, hem vist que les diferents formes de representació es troben forçosament en constant transformació en la mesura que circulen pels diferents espais socials. En aquest sentit, Homi Bhabha ha assenyalat que els processos de transcodificació o traducció (*translation*) sempre suposen formes d'hibridació cultural a nivell de representació que generen nous contextos de significació en el joc constant de l'hegemonia (1985 [1994]: 97). D'aquesta manera, podem defensar l'existència d'estructures de representació diferents que es troben espontàniament en contacte, sinó més aviat formes més laxes de representació i construcció del significat sobre les coses que en els aparells institucionals de la societat se sistematitzen i s'organitzen en discursos com a resultat de la lluita per l'hegemonia.

### ***Maduració subjectiva i institucionalització***

Seguint aquesta línia podem pensar que els sistemes de representació i en conseqüència les relacions de poder i les identitats subjectives que se'n desprenen són fenòmens històrics, però no ho són les institucions socials. Podem pensar que en la mesura que certes formes de representació conquereixen l'aparell institucional —s'oficialitzen o institucionalitzen—, adquireixen una coherència sistematitzadora i un poder de disciplina social, però aquests canvis en

els discursos hegemònics no tenen per què traduir-se en canvis en les institucions com a tecnologies de disciplina social. Podem pensar, en definitiva, que les institucions socials hegemòniques tenen les portes obertes perquè puguin entrar i sortir diferents formes de representació a partir de les quals aplicar diferents formes de disciplina social, però sempre són les mateixes i mai han canviat en la història. Tanmateix, ja sabem que l'evidència empírica ens ha demostrat que les institucions socials en el marc de les quals s'aplica la disciplina social canvien d'una època a l'altra, perden força o n'agafen depenent del context històric. En aquest sentit, les institucions esdevenen hegemòniques i deixen de ser-ho en el transcurs de la història.

Aquesta casta de processos són els que Carlos Serrano ha identificat com l'objecte d'estudi primordial de la història cultural com a gènere historiogràfic: *toda historia cultural requiere, en el campo de la producción difusión y consumo de bienes culturales, el examen de los procesos institucionalizadores, cualesquiera que sean, de estado, partidarios, eclesiásticos, etc. Frente, pues, a una historia anti-institucional, que remite a lo 'colectivo' como si este existiera por sí mismo, pero frente también a una tradicional 'historia de las ideas', que atribuye a unos 'autores' o unas obras una especie de poder etéreo e inmaterial, se trata de examinar, pues, como surgen y se imponen modalidades culturales, tradicionales o renovadoras, mediante los instrumentos legitimadores que cada grupo tiende a forjar-se* (Serrano, 1996: 108). D'aquesta manera, observam com per entendre els processos de maduració i institucionalització dels subjectes històrics ens hem de desfer de l'esquema interpretatiu segons el qual en les societats es poden identificar per una banda, un conjunt d'institucions fixes que representen el poder, i per l'altra, uns col·lectius subalterns sense cap força de creació o apropiació d'institucions.

Per entendre la gènesi i la consolidació de les diferents institucions socials en l'esdevenir històric podem

tornar a fer ús del treball empíric del conjunt de l'obra d'Edward P. Thompson sobre la gènesi i maduració de la classe obrera anglesa com a subjecte històric. En aquest sentit, pensam que el procés de gènesi i consolidació de les institucions socials va paral·lel al procés de maduració dels subjectes. En el conjunt de la seva obra, Thompson no només va estudiar el naixement de la classe obrera com a grup social a partir de certes tradicions culturals i experiències col·lectives, sinó que en va investigar l'evolució i maduració. Com a símptoma de maduració de la classe obrera aquest autor ha assenyalat la generació d'institucions pròpies i allò que ell anomena "estructures de sentiment" pròpies. Thompson destaca al respecte que *para 1832 había instituciones de clase obrera de base firme y conciencia propia –sindicatos, sociedades amistosas, movimientos educativos y religiosos, organizaciones políticas, publicaciones periódicas—, tradiciones intelectuales de clase obrera, patronos comunitarios de clase obrera y una estructura de sentimientos de clase obrera* (1963c [1989]: 436). Thompson va agafar el concepte de "estructura de sentiments" de Raymond Williams. Aquest autor entenia per aquest terme el mecanisme per mitjà del qual una "comunitat d'experiència" donava sentit a la vida a partir d'un llenguatge comú (Zubieta, *et al.*, 2000: 144).<sup>41</sup> D'aquesta manera, comprovam com es pot considerar que un subjecte històric és madur o consolidat en la mesura que ha tingut una experiència col·lectiva comú de manera sostinguda en el temps a la qual li ha donat sentit a través d'un repertori de representacions igualment comuns que ha anat elaborant de manera més o manco autònoma a partir d'institucions pròpies.

En aquest sentit, podem entendre que un símptoma de la maduració subjectiva és que, més enllà de donar sentit experiència col·lectiva a través d'estructures de representació comuns, els subjectes poden construir una memòria

<sup>41</sup> Obra de referència: WILLIAMS, R. 1961. *The Long Revolution*. London: Penguin, 1975.

col·lectiva sobre experiències llunyanes en el passat que cap membre del col·lectiu ha viscut físicament, però que es consideren vivències pròpies del col·lectiu en sí. Teun A Van Dijk ha posat com a exemple d'això la memòria de l'holocaust de la II Guerra mundial que els col·lectius jueus de tot el món encara conserven i transmeten, encara que en molts casos aquelles persones que les transmeten no hagin viscut els fets (1999: 188-189). Jesús Izquierdo ha assenyalat per la seva banda que els grups socials es consoliden i maduren mitjançant un "imaginari col·lectiu" que *crea tradiciones que dan cohesión grupal [...] establece lo que es temporal y lo que es sacro. Construye, mantiene y activa la memoria* (2001: 112). Hem d'entendre, per tant, que en la mesura que les institucions pròpies de cada subjecte històric es van sofisticant, agafen un cert poder sistematitzador de les representacions que circulen per la societat i són apropiades col·lectivament, la qual cosa permet construccions més elaborades de la identitat col·lectiva com són els exercicis d'invençió de mites i tradicions o la construcció de la memòria col·lectiva.

Una aspecte del procés de maduració subjectiva que no podem oblidar és, que en la mesura que les institucions que sorgeixen se sofisticuen, no només incrementen el seu poder de sistematitzar les representacions de la realitat, sinó que paral·lelament incrementen el seu poder de disciplina social en el sí del propi col·lectiu que encarna el subjecte històric. Aquest és un element que sembla que Thompson no va reparar. Qualsevol forma d'organització col·lectiva suposa un llenguatge comú i un repertori de representacions comuns que condicionen i en certa mesura disciplinen els comportaments individuals. En la mesura que aquestes formes d'organització creixen i esdevenen més potents, més és el poder de disciplina social que tenen sobre el comportament dels individus que conformen el grup. Per exemple, en el cas del sindicat com a organització pròpia de la configuració de la classe obrera com a subjecte històric,

com més potent sigui i més consolidat es trobi, més disciplina imposarà a aquells obrers individuals que es trobin temptats a anar a fer feina en cas de vaga. Com més capacitat de cohesió de la classe obrera tinguin els sindicats, més grossa és la pressió social sobre els esquirols i més gran es la vergonya que han de passar com a grup estigmatitzat dins del col·lectiu obrer.

De la mateixa manera que la maduració i institucionalització dels subjectes històrics crea formes de disciplina social a l'interior del grup, també crea jerarquies i subgrups diferenciats. En la mesura que les institucions internes que representen el subjecte incrementen el seu poder sistematitzador del discurs, es creen espais i dispositius en el marc dels quals es concentra el poder de definir i fixar la identitat del grup i fer de mitjancer amb els altres i amb l'entorn social que es troba fora del grup. Aquests mediadors esdevenen portaveus o representants del grup que guarden l'ortodòxia discursiva que el cohesionava i en aquest sentit, sempre dins les fronteres del grup, se situen per damunt de la resta de representants. En aquesta línia Jesús Izquierdo ha assenyalat que el grup o col·lectiu que encarna la subjectivitat *debe consensuar – reconocer— quién o quiénes tienen el monopolio de la certeza, quienes están legitimados para dar la voz y el rostro a una determinada ortodoxia [...] Des de esta perspectiva, el sujeto no es el mejor juez de sus propios intereses, sino sus representantes, aquellos que, una vez reconocidos por el grupo, toman las decisiones colectivas según la interpretación de las consecuencias sobre todo el colectivo. Son aquellos que tienen reconocido el derecho y el deber de decir al colectivo como es el mundo y los sujetos que lo habitan [...] Los representantes, si lo son, inspiran confianza y generan solidaridad, establecen lealtades duraderas e intensas. Su actividad es, por tanto, identificadora [...]. Su acción es definir y redefinir los intereses de la colectividad, establecer los límites de la inclusión y la exclusión.*

*Hacer, por tanto, política* (Izquierdo, 2001: 110). Tot i que no hi ha dubte que el fet de designar un representant suposa establir criteris de jerarquització i domini per part d'una minoria respecte a la majoria del grup, també és cert que, en la mesura que el representat exerceix una activitat identificadora i cohesionadora, dóna força al col·lectiu amb relació a altres subjectes històrics amb els quals es troba en contacte, és a dir, dóna un poder d'incidència major al col·lectiu en el conjunt de l'ordre social. No hem d'oblidar que una de les funcions dels representants és la de fixar i sistematitzar el conjunt de representacions a partir del qual es construeix la identitat subjectiva del grup, la qual cosa li dona una gran solidesa i cohesió interna. Així, arribam a la conclusió que en la mesura que un subjecte històric incrementa la seva potència de canvi respecte a l'ordre social global, sofisticada les disciplines internes respecte als individus que formen el grup.

Per altra banda, hem de pensar que l'acció col·lectiva del grup respecte a l'exterior de les seves fronteres de pertinença —mediatitzada pels representants o portaveus col·lectius— cerca el reconeixement de la seva identitat i els seus interessos subjectius per part del conjunt de la societat, és a dir, cerca el reconeixement de la identitat i els interessos construïts a partir dels seus propis recursos discursius. En la mesura que aquesta lluita per al reconeixement té èxit, les institucions que han aparegut en el sí del grup es van oficialitzant, per la qual cosa es van integrant a poc a poc a l'aparell institucional del conjunt de la societat. És d'aquesta forma que l'acció col·lectiva poc a poc va passant de tenir un caràcter de reivindicació del reconeixement per part dels altres a convertir-se en un element d'ordre i disciplina en el conjunt social. Un clar exemple d'això és el paper que els sindicats obrers varen començar a tenir a principis de segle XX, quan els estats-nació els varen començar a percebre com a institucions d'ordre una vegada havien reconegut oficialment el seu rol social a través de les diferents formes de pacte

social que es varen dur a terme sota l'arbitri de l'estat entre sindicats i patronal. Una vegada, el subjecte històric veu reconeguda oficialment la seva identitat i els seus interessos, assoleix el seu lloc en els discursos hegemònics que ordenen la societat i és converteix en un element d'ordre social. La oficialització i institucionalització definitiva de la subjectivitat històrica, emperò, no ha de ser vista com una traïció a la pròpia identitat sinó una conquesta de reconeixement subjectiu en el combat per l'hegemonia.

En aquest sentit, pensam que ens hauriem de plantejar fins a quin punt el fenomen de l'anomenat "caciquisme" durant l'època de la Restauració suposa la oficialització dels grups clientelars que tenien la seva base en el territori de la vila rural com a subjectes històrics en el marc de l'ordre de l'estat liberal. Les alternances entre l'aixecament carlista contra l'estat en èpoques que es duïen a terme reformes liberals profundes, i la consolidació del patronatge polític integrat en els engranatges de l'estat en èpoques de moderació del liberalisme, ens pot fer pensar que aquesta mateixa moderació del liberalisme incapaç de vèncer del tot la resistència de certs grups clientelars rurals ha de ser concebuda com una conquesta d'aquests grups que veuen reconegut el seu lloc a l'ordre social a través de la pràctica sistemàtica i tolerada del clientelisme polític. Tanmateix, hi ha una diferència molt important respecte a la oficialització del paper dels sindicats a través del pacte social i l'estat del benestar, que és el fet que en el cas de les relacions de patronatge polític, varen ser tolerades però en realitat no es varen oficialitzar. No hi ha dubte que l'acció dels patrons, els grups clientelars i les xarxes familiars en funció de la seva identitat vertical de lloc es va tolerar i fins i tot es va estimular, però mai es va reconèixer obertament, ocultant-la i reduint-la a la marginalitat simbòlica. En aquest sentit, pensam que el discurs paternalista en el qual es basava en gran part el patronatge polític va assolir quotes hegemòniques de reconeixement i mediat

per l'església es va institucionalitzar en part a través de polítiques de pacte social i estat del benestar que abans hem comentat. Segurament, aquells aspectes en els quals les viles rurals enteses com a clienteleles no varen poder veure reconeguts els seus interessos i les seves maneres de fer en el combat per l'hegemonia va ser en el caràcter informal i personal de les seves pràctiques i en la base local del seu poder, ja que en el marc del discurs de l'estat nació no es podien tolerar formes d'autoritat antiestatals que no es basassin en la llei i l'aparell burocràtic, ni es podia renunciar a l'ímpetu centralitzador que qualsevol forma d'estat comporta. Segurament va ser per això que l'autoritat efectiva dels patrons polítics de moltes viles rurals va ser tolerada però mai va ser oficialitzada en qualche forma institucional concreta. En aquest sentit, podem pensar que les viles rurals es trobaven en una posició de més debilitat que els col·lectius obrers urbans en el marc de la lluita pel reconeixement a partir del qual hem d'entendre el combat per l'hegemonia.

#### ***Discurs i subjectivitat històrica.***

En el nostre intent d'aproximar-nos a desvelar com es generen els canvis en la realitat "objectiva" que experimenten subjectivament els col·lectius humans, i com es produeixen igualment els canvis en els repertoris de representacions a través dels quals els col·lectius experimenten aquesta realitat "objectiva", hem arribat a tot un seguit de conclusions clares però insuficients. Per una part entenem que l'entorn social i les mesures de disciplina que experimenten els diferents subjectes s'expliquen per la confluència de diferents accions col·lectives moltes vegades en conflicte en el marc d'una lluita constant. En aquesta lluita es generen els consensos i els equilibris inestables que sostenen els discursos hegemònics. En aquest sentit, podem entendre que l'acció i el conflicte generen un context "objectiu" en el marc del qual els col·lectius desenvolupen la seva subjectivitat.

Per altra banda, pensam que les noves formes de significació de l'entorn social i de construcció d'identitats col·lectives es generen a través del contacte entre repertoris de representacions diferents, la qual cosa condueix a diferents formes creatives d'hibridació i mescla d'on sorgeix noves formes de significació de l'experiència viscuda.

Tanmateix, els canvis en les relacions de poder "objectives" que s'experimenten subjectivament i la generació de noves representacions a través de les quals es percep l'entorn social, són processos profundament interrelacionats. Explicam el canvi històric sobretot per mitjà de les tensions irresoltes entre les identitats col·lectives construïdes subjectivament a partir de representacions pròpies i l'experiència col·lectiva d'una disciplina social que no encaixa amb aquestes representacions. No obstant això, aquestes mesures de disciplina s'expliquen al mateix temps a partir d'un seguit de representacions sistematitzades en discursos hegemònics. Al mateix temps, la tensió entre identitat i experiència genera acció col·lectiva que esdevé una realitat "objectiva" que és experimentada pels subjectes. En aquest sentit, hem d'entendre el conflicte social com a contacte de diferents formes de representació sobre un mateix objecte o tema. De la mateixa manera hem d'entendre la generació creativa de consensos a través de conflicte com a un procés d'hibridació a partir del qual sorgeixen noves estructures de representació.

L'esquema interpretatiu que surt de les nostres reflexions explica el canvi a través del conflicte social i el contacte cultural com una mateixa cosa. Però tanmateix, només som capaços d'explicar l'esdevenir de la història si comptam sempre en l'aportació de nous repertoris de representacions que es confronten contínuament amb formes de disciplina social que, tot i explicar-se a partir d'una determinada representació de l'ordre social, no concorden pel que fa a la manera que tenen de comprendre el món i

organitzar-lo. Això ens permet en certa mesura aprofundir en la complexitat de com es produeix el canvi històric, però ens fa falta respondre d'on provenen les noves aportacions discursives que fan evolucionar la societat. En certa manera, a partir d'aquest esquema podem entendre la rutina de la història, és a dir, com es passa d'una època a l'altra, d'uns subjectes històrics als altres, però no ens permet donar respostes a les causes profundes del canvi social. El canvi simplement es detecta empíricament, i explicar-lo a partir d'esquemes del tipus conflicte-consens o contacte-hibridació, només emplaça la resposta a una època anterior i a un nivell més profund del coneixement de la lògica de la història. En aquest sentit, des del nostre punt de vista no gosam reduir la història a un esquema de dialèctica hegeliana de lluita intersubjectiva per al reconeixement, tal com ha fet Jesús Izquierdo, qui veu la història com una *recurrente lucha por el reconocimiento valorativo interindividual e intergrupala* [...]. *La historia es el resultado de la concurrencia de imágenes colectivas a través de las cuales el hombre se interpreta a sí mismo y al mundo al que habita; es el resultado, en suma, de la lucha de representaciones comunitarias por el alma de los sujetos* (2001: 100). Així i tot, pensam que la lluita entre els diferents subjectes històrics pel reconeixement de les pròpies identitats subjectives explica en gran part l'acció col·lectiva el canvi històric, però no en la seva totalitat.

Tanmateix, hem de destacar de manera positiva que amb el nostre esquema interpretatiu se sotmeten a la lògica de la història i el conflicte les velles teories estructuralistes sobre la construcció social del significat i l'ordenament de la societat. Es tracta de teories que tenien una matriu clarament "organicista" a partir del qual no es podia entendre el canvi històric, sinó només la reproducció indefinida d'unes estructures socials i cognitives ahistòriques. Així mateix, això no vol dir que des del nostre punt de vista les estructures socials s'expliquin única i exclusivament a partir de l'acció

col·lectiva dels subjectes en conflicte. Pensam que el conflicte genera canvi històric però aquest canvi es troba condicionat a la vegada per les estructures de representació que limiten els seus camps de possibilitat, és a dir, que fan de certs canvis coses inconcebibles. En aquest sentit ens aproximam a les tesis de Pierre Bourdieu, el qual va proposar en el seu moment la noció de *habitus* per explicar la inèrcia social que limita i condiciona el canvi ([1980], 1992: 82).

Podem pensar que les estructures socials no són més que el resultat d'allò que fem, però la pràctica social és limitada pels hàbits de reproducció que permeten fer viable una societat. El canvi social no només és possible, sinó que és constant, però així mateix no és possible qualsevol canvi ja que està condicionat pel costum o l'hàbit que permet fer viable la societat. Pensam que amb la noció de *habitus* se supera el vell debat en el marc de les ciències socials sobre la primacia de l'acció o les estructures a l'hora d'explicar les relacions socials (Mitchell, 2002: 184). Ni les estructures econòmiques o cognitives predeterminen l'acció social, per una banda, ni per l'altra, l'acció col·lectiva es totalment lliure de les estructures. De la mateixa manera, pensam que els canvis en les estructures sorgeixen del conflicte social entès com a contacte cultural, però això no vol dir que la resolució creativa i hibridadora del conflicte no es vegi limitada per les estructures que representen els discursos hegemònics en la societat.

Així per tant, pensam que l'esquema interpretatiu que proposam pot ser satisfactori per explicar l'aparició de nous subjectes històrics, la seva acció col·lectiva i la seva maduració com a tal en contextos de temps i lloc determinats, però no pot explicar en tota la seva complexitat la multiplicitat de circumstàncies que conforma els mateixos contextos. En aquest sentit no ens queda més remei que citar-nos a l'estudi empíric de les dinàmiques processals de la història per a poc a poc anar aprofundint més en la seva lògica de canvi.

Així mateix, en els nostres objectius més modestos d'explicar l'aparició de nous subjectes històrics i la seva acció col·lectiva, pensam que ens pot ser molt útil definir un subjecte històric com aquell grup d'individus que ha experimentat unes condicions socials i unes circumstàncies històriques comunes a través d'un repertori de representacions igualment comú. En la mesura que l'experiència és comú i el conjunt de representacions a partir del qual dona significat al seu entorn també ho és, un grup determinat d'individus pot construir subjectivament una identitat col·lectiva a partir de la qual prendre decisions sobre l'acció col·lectiva a emprendre.

En relació a això hem de tenir en compte que un conjunt d'individus que comparteixen les mateixes estructures de representació però no una experiència col·lectiva comú no es constituïran en un sòl subjecte històric. Per exemple, en els cas dels discursos amb un clar predomini hegemònic no gaire contestat en la societat, podem pensar que el conjunt de la societat comparteix el gruix les representacions que els sustenten, però es creen diferents posicions de subjectivitat en el mateix discurs i per tant experiències col·lectives diferents d'un mateix repertori d'institucions i dispositius de disciplina social. Així per tant, tot i que des de col·lectius alteritzats i subordinats en el discurs es pugui assumir el sistema de representacions que els subordinen, només pel fet de la seva experiència col·lectiva de subalternitat diferenciada respecte als subjectes dominants, això implica que desenvoluparan un a indentitat i una subjectivitat diferenciada.

Igualment hem de pensar que un conjunt d'individus que comparteixen les mateixes condicions socials i circumstàncies històriques no conformaran un mateix subjecte històric sinó experimenten la "realitat" de l'entorn social que els envolta a partir d'un repertori de representacions comú. Es pot donar el cas de dos col·lectius alteritzats en el discursos hegemònics sobre els quals recaigui unes mateixes formes de disciplina social, però que experimenten

aquestes disciplines a partir de formes de representació diferents a partir de les quals construeixen identitats diferents i esdevenen subjectes històrics diferents.

Per explicar la definició de "grup social" —allò que nosaltres entenem per subjecte històric— Taun A. Van Dijk posa l'exemple dels passatgers d'una avió en cas de segrest (1999: 181-182). Pensam que es tracta d'un exemple bastant fecund a l'hora d'entendre la formació d'un subjecte com a aconeteixement històric efímer. El conjunt de passatgers segrestats és un grup d'individus que està vivint una experiència comú —el segrest d'un avió—, però només emprendre una acció col·lectiva si comparteix un repertori de representacions igualment comú. Es tracta del conjunt de representacions que permetrà identificar els passatgers la situació que estan vivint com un segrest i experimentar-la com a un perill i una injustícia que necessita una resposta decidida i urgent. Tanmateix, seria un error pensar que el conflicte a l'avió es dona pel fet que els segrestadors comparteixen un sistema de representacions diferents. Perquè el segrest s'esdevingui com a tal en el context del vol de l'avió és imprescindible que tant segrestadors com segrestats comparteixin un repertori mínim de representacions. Hem de tenir en compte que en el moment del segrest, els segrestadors s'aixequen del seu seient i mostren amenaçant una sèrie d'armes que havien amagat. En aquest moment els segrestadors s'identifiquen com a tal i alteritzen la resta de passatgers com a segrestats, fixant unes fronteres de diferenciació ben nítides. D'aquesta manera, hem d'entendre que el segrest només es viable, és a dir, esdevé un segrest en el transcurs de la història — independentment dels resultat de la contesa—, si les dues parts comparteixen un sistema de representacions comú que permeti identificar la situació com a un segrest i desenvolupar-se com a tal. En aquest sentit, podríem dir que el segrest és possible gràcies al fet que tots els actors comparteixen la mateixa "cultura" en el sentit que Clifford Geertz va donar al

terme, és a dir, com a context de significació social que fa possible entendre el món als diferents actors socials que el comparteixen: *la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a estas, o percibe insultos y contesta a ellos* ([1973], 2000: 26).

Podem pensar per tant que el cas del segrest d'un avió s'avindria al model anteriorment esmentat en el qual un grup que comparteix un repertori de representacions comuns es divideix en dos subjectes diferenciats que duen a terme accions col·lectives contraposades per mor del fet que experimenten la mateixa situació des de posicions subjectives diferents. En aquest sentit hem d'entendre que les estructures de representació inherents al discurs limiten el camp de possibilitat en el qual es pot desenvolupar el segrest i creen les posicions de subjectivitat a partir de les quals es diferencien els dos col·lectius en conflicte. Només en la mesura que les persones assumeixen aquestes estructures de representació i s'identifiquen amb un dels dos col·lectius, esdevenen subjecte històric amb capacitat d'acció col·lectiva. És per això que afirmam que el discurs fa el subjecte i no a l'inrevés.

En relació al grup de passatgers segrestat en un avió Van Dijk afirma la possibilitat de no considerar-los un subjecte històric —“grup social” en les seves paraules— pel fet que la situació que li dona sentit és massa efímera i la falta de continuïtat en el temps no li permet consolidar-se i desenvolupar institucions pròpies (1999: 187). En la nostra opinió, el fet que un col·lectiu subjectiu sigui efímer vol dir que s'ha d'entendre sobretot com un esdeveniment històric. Per altra banda, pensam que la consolidació i continuïtat en el temps d'un subjecte històric és una qüestió no tant de l'existència efectiva o no del subjecte en el conjunt social, com de la seva maduració i institucionalització.

Tanmateix, allò que per damunt de tot volem destacar com a conclusió final

és el fet que no podem entendre l'acció col·lectiva si, a part del context “objectiu” de l'entorn social, no tenim en compte les estructures de representació a partir de les quals es construeix subjectivament la identitat del grup. Com ha assenyalat Van Dijk, *cualquiera sea la base socioeconómica ‘objetiva’ de una colectividad de personas, éstas solo pueden constituir un grupo si comparten las representaciones sociales que les dan un significado colectivo a estas circunstancias sociales* (*Ibid.*: 184). D'aquesta manera, pensam que hauríem de diferenciar el concepte d'agència social del de subjectivitat històrica. Per “agència social” entenem l'acció col·lectiva d'un determinat grup en un context determinat. Per altra banda, amb el concepte de “subjecte històric” o “subjectivitat històrica” fem referència endemés a l'experimentació subjectiva del context que empeny a l'acció col·lectiva. En aquest sentit, amb el concepte de “subjecte històric” posam especial èmfasi en la part subjectiva de l'acció col·lectiva. Per tant, hem d'entendre l'agència social com un element entre d'altres a l'hora d'analitzar la subjectivitat històrica dels grups socials.

### 3. 3. Interacció comunicativa i formació de veus col·lectives.

(La subjectivitat de les veus subalternes)

Arribats a aquest punt pensam que no hi ha dubte que per entendre l'acció col·lectiva de subjectes històrics com els col·lectius pagesos de l'estat espanyol durant els segles XIX i XX es fa imprescindible l'estudi del seu discurs subjectiu, és a dir, del repertori de representacions en el marc del qual aquests col·lectius han construït el coneixement del seu entorn i la seva pròpia identitat. Pensam igualment que aquest conjunt de representacions es pot identificar en els actes de comunicació duts a terme individualment. Així mateix, en cas de que el subjecte històric es trobi madur i consolidat, aquest conjunt de



representacions és mínimament sistematitzat i es manifesta en el discurs dels portaveus que representen i donen cohesió al col·lectiu. Allò que en definitiva hem de fer per entendre l'acció dels col·lectius pagesos en la història és obrir-nos a la seva subjectivitat i escoltar la seva veu. Així mateix, la identificació i anàlisi de la veu dels col·lectius pagesos planteja problemes metodològics de tal envergadura que ens obliguen a seguir aprofundint en el nostre marc teòric i conceptual d'anàlisi. En aquest sentit ens fa falta un plantejament sobre com els diferents subjectes històrics són capaços de generar una veu pròpia de manera autònoma en el seu procés de constitució subjectiva i posterior reproducció.

Des del punt de vista de la historiografia, una qüestió metodològica que esdevé central és l'elecció de les fonts més adequades per estudiar la construcció subjectiva per part dels col·lectius pagesos del coneixement sobre els entorn que els envolta i sobre sí mateixos. En aquest sentit, pensam que per ventura pot ser positiva per al treball historiogràfic la utilització de fonts procedents d'aquell camp de producció cultural que es coneix usualment amb el nom de "cultura popular". Tot i que es tracta d'un tipus de font que necessita una anàlisi crítica acurada per ser vàlida per a l'estudi de la subjectivitat històrica dels col·lectius pagesos durant els segles XIX i XX, Eugen Weber l'assenyalava com un recurs a tenir en compte per aquesta casta d'estudis historiogràfics: *A particular fruitful source of evidence, especially in a work whose principal aim is to explore and suggest, is to be found in the songs, dances, proverbs, tales and pictures of the country folk –in the whole broad realm of 'arts et traditions populaires'. I have tapped this source repeatedly to discover what the rural people used, or said, or did, how these changed or came to be abandoned, and what replaced them* (1976: XII). Partim de la base que una vegada preses les precaucions d'anàlisi del context de les diferents formes de "cultura popular" de la pagesia com a esdeveniments comunicatius, en el discurs

d'aquest tipus de font –cançons, rondalles, etc.— podem trobar evidències empíriques de com els col·lectius pagesos varen experimentar subjectivament el seu entorn social i com varen construir i reconstruir la identitat pagesa que els empenyia a l'acció social. Tot plegat en definitiva, ens pot ajudar a entendre millor l'acció social dels col·lectius pagesos de l'estat espanyol als segles XIX i XX.

### ***Cultura popular?***

Si entenem que és possible que en expressions de l'anomenada "cultura popular" es vegi reflectida la feina de sistematització de les representacions i els significats que els col·lectius pagesos han realitzat de manera autònoma a l'hora de construir el coneixement sobre el seu entorn i sobre sí mateixos, és perquè creiem que la pagesia ha esdevingut històricament depenent i subordinada dels centres urbans. Ja que entenem que els col·lectius pagesos han estat històricament grups subalterns, pensam igualment que la seva veu col·lectiva, com a element necessari per a la seva constitució i reproducció subjectiva, ha de ser identificada en textos corresponents a canals d'expressió cultural de baixa consideració i prestigi com han estat per exemple aquells que s'avenen a allò que tradicionalment s'ha anomenat "cultura popular" o "cultura del poble"

El terme "poble" sempre ha estat confús i segurament ha estat sobreutilitzat fins al punt que se l'ha buidat de significat. No hi ha dubte que una de les definicions de poble que més èxit ha tingut entre els científics socials de la darrera meitat de segle ha estat l que en el seu moment va fer Antonio Gramsci com a *el conjunt de les classes subalternes i instrumentals de tota mena de societat que ha existit fins ara* (1966: 273). Aquest autor ens va proposar en el seu moment un concepte de "poble" regit per una perspectiva de classe en la qual l'assimila a la subalternitat dels col·lectius de persones més pobres o de condició social més modesta ; i al mateix temps l'oposa al domini dels més rics i poderosos. Així

mateix, aquesta no és l'única proposta per definir el terme "poble" que s'ha fet. Respecte a això, Raphael Samuel ha esmentat la varietat de criteris utilitzats en la tradició contemporània occidental per definir aquest terme (1984: 23). No hi ha dubte que aquest autor classifica la definició de Gramsci dins la tradició que ell anomena radical-democràtica o marxista, però així mateix assenyala que des de sectors més dretans s'ha tendit a assimilar el "poble" a l'ètnia o la nació i no a la classe, igual que des de la tradició liberal s'ha tendit a definir el poble en oposició a l'estat i el poder polític (*Ibid.*)

Per altra banda, quan Gramsci parlava del conjunt de les classes subalternes feia referència a una col·lectivitat àmpliament majoritària des del punt de vista demogràfic, per la qual cosa es va veure amb la dificultat d'afrontar la innegable heterogeneïtat d'aquest conjunt que ell aglutinava sota el terme "poble", tant pel que fa a qüestions de caire social com de caire cultural (Gramsci, 1966: 279). Respecte a això, aquest mateix autor ja apuntava en els seus escrits que la solució a aquest problema podia venir de la utilització del concepte d'"identitat": *El poble no és una col·lectivitat homogènia de cultura sinó que presenta nombroses estratificacions culturals diversament combinades les quals no sempre poden ser identificades, amb llur puresa, amb determinades col·lectivitats populars històriques, és cert però que el major o menor grau d'isolament d'aquestes col·lectivitats ens dona la possibilitat d'una certa identificació (Ibid.)*. D'aquesta manera, observem com per a Gramsci allò que aglutinava al conjunt de les majories subalternes dins la seva diversitat i heterogeneïtat era una identitat popular comú. Tot i les enormes diferències culturals i materials que caracteritzaven els diferents estrats dels quals estava conformat el "poble", Gramsci creia que en certs moments històrics les majories subalternes podien pensar i actuar unitàriament per mor de la seva identificació com a "poble".

En la mateixa línia de pensament de Gramsci, l'historiador indi Ranahit Guha va anar més enllà del seu predecessor i va aprofundir en el caràcter relacional i contextual del concepte "poble" com a categoria d'anàlisi històrica. Aquest autor es va preocupar per entendre com funcionaven les fronteres que delimitaven el "poble" com a col·lectivitat i la separaven de les elits de poder a les quals es contraposava. Prest va reparar que certs col·lectius d'aristòcrates empobrits i pagesos enriquits podien actuar com a elit dominant en el context local de la seva vila rural, mentre que al mateix temps actuaven com a classe subalterna des de la perspectiva més global de l'estat-nació indi (1982 [2002]: 41-42). Davant aquesta paradoxa Guha va arribar a la conclusió que la delimitació del "poble" com a col·lectiu social sempre es fa per oposició a les elits dominants i depèn del context en el qual se situa l'esdeveniment històric. És per aquesta raó que en les seves definicions de "poble" Guha sempre feia referència a les elits dominants de poder i al context cronològic i geogràfic. En principi Guha va definir el terme com el conjunt de les "classes subalternes", és a dir, *la diferencia entre la població total india y aquells que se han descrito como la elite (Ibid.)*. Així mateix, és important destacar que en realitat Guha feia d'aquesta manera una definició del poble indi, ja que per a ell era impossible definir el terme "poble" sense tenir en compte un context donat. Per altra banda, fa una definició de les majories subalternes en sentit negatiu com tot aquell grup de persones que no es trobaven integrades a les elits dominants, per la qual cosa la seva definició de "poble" és inevitablement relacional.

De la mateixa manera que Guha va arribar a la conclusió que la definició i delimitació del "poble" com a col·lectiu aglutinador de les majories subalternes havia de ser per força relacional respecte a les elits dominants, podem pensar que la definició de "cultura popular" entesa com la cultura del "poble", també ha de tenir aquest mateix caràcter. En aquest sentit, Peter Burke va proposar en el seu moment

una definició inicial de “cultura popular” molt semblant al concepte de “poble” de Guha, quan afirmava que *es preferible definirla inicialment en sentit negatiu com a cultura no oficial, la cultura de los grupos que no formaban parte de la elite, las “clases subordinadas”* (Burke, 1978 [1991]: 29). Tant Guha com Burke fan una definició en sentit negatiu quan s’enfronten a definir conceptes com “poble” o “popular” com allò que no és propi de les elits socials, polítiques o culturals.

Tot i les insuficiències evidents de les propostes conceptuals de Gramsci, Guha o Burke al voltant dels termes “poble” o “popular”, allò que ens interessa ressaltar des de la nostra perspectiva és la identificació constant que s’ha fet de la cultura popular com una cultura majoritària que s’ha creat i reproduït des de la subalternitat. No hi ha dubte que els autors que acabam de citar han de ser criticats pel seu reduccionisme de classe a l’hora d’entendre les relacions de domini i subalternitat entre diferents grups socials (Hall, 1997b: 260-261). Si s’entén la “cultura popular” com la cultura generada des de la subalternitat, no s’ha d’entendre exclusivament com la cultura de les classes subalternes, sinó també com la cultura de les dones, dels pobles colonitzats o de la pagesia. Així la impossibilitat d’assimilar la cultura popular a un grup social concret ens condueix al mateix temps a descartar el terme “cultura” a l’hora de denominar la producció discursiva generada des de la subalternitat. Partim de la base que la “cultura” com a conjunt de significats compartits o context de significació ha de ser per força compartida pels diferents subjectes que interactuen en el conjunt social, ja sigui des d’una posició de subalternitat o de domini. D’aquesta manera, observam com no es pot assimilar la cultura a un sol subjecte. Segurament ens és més vàlid parlar de “discursos populars” com el treball autònom d’un grup subaltern concret de sistematització de significats i representacions compartides amb altres grups. En aquest sentit, allò que tindrien de particular es

discursos populars seria que s’han generat des d’una posició de subalternitat. Amb això fem referència al fet que des de la subalternitat no es gaudeix de dispositius de construcció del coneixement sobre l’entorn social i sobre el col·lectiu mateix tan potents com del que es disposa quan s’exerceixen posicions de domini. Així, coincidim al respecte amb Antonio Gramsci quan va assenyalar que la concepció del món que la “cultura popular” ha ofert històricament a les majories subalternes tendeix a ser assistemàtica i poc elaborada si la comparem amb la força sistematitzadora, centralitzada i políticament organitzada que les elits dominants obtenen dels aparells institucionals que controlen (Zubieta *et al.*, 2000: 37).<sup>42</sup>

Tanmateix pensam que la utilització del terme “discurs popular” tampoc pot ser vàlida per als nostres propòsits en la mesura que com acabam de veure el terme popular se’ns evidencia com a massa ambigu a l’hora d’expressar la posició de subalternitat que experimenta un conjunt heterogeni de grups socials. Per altra banda, la possibilitat de denominar “discursos subalterns” a la construcció del coneixement sobre l’entorn social i la significació de l’experiència col·lectiva realitzada des de posicions de subalternitat s’evidencia contradictòria si tenim en compte que tot discurs implica dispositius de disciplina social i l’exercici d’unes certes quotes de poder. Això ens pot dur a pensar que gairebé per definició és impossible generar qualsevol forma de discurs des de posicions de subalternitat ja que el discurs sempre és una acció de domini. Així mateix, de la mateixa manera que Gramsci va defensar en tot moment l’autonomia relativa de la cultura popular respecte a la cultura dominant, nosaltres prenem l’opció de defensar la possibilitat que des de posicions de subalternitat es pot elaborar una concepció del món mínimament diferent a la que es genera en

<sup>42</sup> Zubieta cita al respecte a Gramsci, A. 1976. *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4: la literatura y la vida nacional*. México: Juan Palos Editor, 1986.

els discursos dominants, és a dir, que des de la subalternitat es poden generar autònomament veus col·lectives mínimament diferenciades dels discursos dominants.

### *Veus subalternes.*

La paradoxa que s'evidencia a l'hora de plantejar la capacitat de generació de discurs per part dels grups subalterns és en gran part la base de l'obra de teorització social i cultural de Gayatri Spivak sobre la possibilitat de generació des de posicions de subalternitat de veus col·lectives pròpies i autònomes. Precisament la capacitat de generar una veu pròpia des de subalternitat que de certa manera defensava Gramsci és allò que Spivak va negar en el seu text clàssic *Can the Subaltern Speak?* (1988 [1994]: 66-111). En aquest assaig, la crítica índia i seguidora de Rajanit Guha en el Grup d'Estudis Subalterns, no es posiciona contra les tesis de Gramsci sinó contra les de pensadors post-estructuralistes com Deleuze o Foucault. Allò que crítica Spivak d'aquests autors és el fet que creien en un impuls natural de resistència per part de les persones que es troben en una posició de subalternitat respecte a les imposicions culturals provinents dels aparells institucionals. Segons Spivak aquest posicionament és essencialista ja que pressuposa que el coneixement del científic social que investiga els grups subalterns és transparent i es troba per damunt de les determinacions socials que fixen les relacions de domini i subalternitat. Segons aquesta autora, *to render thought to the thinking subject transparent or invisible seems [...] to hide the relentless recognition of the 'other' by assimilation* (*Ibid.*: 89). D'aquesta manera Spivak entenia la pressuposició que els grups subalterns tenien una veu de resistència al domini com un acte de coneixement per part del subjecte pensant que té el poder de la paraula amb el qual fa emmudir precisament al seu objecte de coneixement que es troba en una posició de subalternitat.

Per entendre a Spivak hem de tenir en compte que aquesta autora no analitza la subalternitat únicament des d'una perspectiva de classe, sinó que també treballa altres formes de poder en les quals s'estableixen relacions de domini i subordinació com poden ser la raça o el gènere. Davant l'evidència de l'heterogeneïtat subjectiva de les persones, és a dir, que per exemple una mateixa persona pot ser dominant respecte a qüestions de gènere però subalterna en qüestions de raça, Spivak ha criticat les visions monolítiques de les majories subalternes com un col·lectiu únic amb una sola experiència de subalternitat. Igualment, ha denunciat aquelles elits que creient-se transparents i asèptiques davant les relacions de poder que actuen a la societat parlen com a portaveus de grans grups de persones que es troben en una posició de subalternitat. En aquest sentit, ha denunciat *the positivistic inclusion of a monolithic collectivity of 'women' in the list of the oppressed whose unfractured subjectivity allows them [a les elits femenines blanques] to speak for themselves against an equally monolithic 'same system'* (*Ibid.*: 73). Amb relació a això, Spivak ha fet una defensa de la inaccessibilitat de l'experiència única i irreplicable de subalternitat que viu cada persona entesa com un "blanc inaccessible" per als pensadors o científics socials (Moore-Gilbert, 1997: 91).

Spivak va estudiar durant molt de temps el discurs colonial respecte a la dona índia en el marc del qual les dones o els metges occidentals s'arrogaven i encara ara s'arroguen la funció de parlar en nom de les dones índies i defensar els seus interessos. Segons Spivak, les dones occidentals que defensaven les seves consemblants índies de pràctiques religioses hindús que consideraven masculistes i denunciaven aquests abusos en nom seu, no feien més que practicar una "silenciació violenta" respecte a elles que si es podia entendre com a alliberadora des d'una perspectiva de gènere, les condemnava a la subalternitat des de la perspectiva de les relacions colonials de domini i subordinació. En

aquest sentit, aquesta autora ha assenyalat que la defensa de la dona índia per part de la dona occidental respecte al patriarcat tradicional indi suposa la seva negació com a subjecte silenciats i invisibilitzats tan pel patriarcat local com pels poders colonials: *the figure of the woman disappears, not into a pristine nothingness, but into a violent shutting which is the displaced figuration of the 'third world woman' caught between tradition and modernization* (Spivak, 1988 [1994]: 102). Spivak defensa per tant que el fet de “parlar en nom de...” sempre implica aprofitar-se d’una situació privilegiada per exercir un poder de representació que silencia violentament als subalterns i nega la seva subjectivitat històrica. En aquest sentit, aquesta autora defensa que la subalternitat com una experiència íntima dels col·lectius sense veu a la qual ni cap científic social ni cap persona que pretengui actuar com a portaveu pot accedir.

A partir d’aquí Spivak s’interessa pels “itineraris de silenciament” que pateixen les persones que es troben en una situació de subalternitat, és a dir, les diferents maneres amb les quals s’ha exclòs des de posicions de domini als grups subalterns en la configuració cultural de dels discursos i les narratives amb les quals es concep el món i es perceben a sí mateixos els diferents subjectes en la societat, inclosos els diferents grups subalterns (Moore-Gilbert, 1997: 80). D’aquesta manera aquesta autora nega la possibilitat de les persones que es troben en una posició de subalternitat de tenir veu pròpia i per tant de comunicar la seva experiència de subordinació. Aquesta negació s’explica pel fet que aquesta pensadora considera que aquelles persones que es veuen investides amb el poder de parlar i fer-se escoltar exerceixen inevitablement una acció de silenciament violenta respecte als seus consemblants i esdevenen automàticament subjectes dominants i no subalterns. Respecte a això, Spivak ha arribat a proposar que si un subaltern pot arribar a parlar i ser escoltat, és adir, si un subaltern disposa de les eines per

configurar una concepció del món pròpia i prendre el control de la seva identitat, vol dir que ja no es troba en una posició de subalternitat. Això es veu clarament quan afirmava que *if the subaltern speak, then, thank God, the subaltern are not subaltern any more* (Citat a Moore-Gilbert, 1997: 107).<sup>43</sup> Així, arribem a la conclusió seguint les tesis de Spivak que la subalternitat es correspon per definició a aquelles persones que no tenen els recursos culturals i no gaudeixen dels dispositius de poder i contrapoder suficients com per entendre de manera mínimament autònoma el món que els envolta, ni tan sols per conèixer-se a sí mateixes. Es tracta en definitiva, d’aquelles persones que no tenen veu pròpia i per tant no poden autorrepresentar-se i prendre el control de la seva identitat.

Aquesta postura ha estat molt criticada pel fet que deixa la subalternitat com una experiència inaccessible que no pot ser entesa ni estudiada per ningú. Amb relació a això, autors com Barth Moore-Gilbert han alabat les virtuts del treball de Spivak a l’hora d’estudiar i teoritzar els processos de silenciament dels grups subalterns que es duen a terme des de posicions de domini, però al mateix temps han criticat la seva falta d’atenció a l’hora de millorar el nostre enteniment sobre els processos amb els quals les persones que es troben en una posició de subalternitat esdevenen una veu més o manco pública que els aglutina com a col·lectiu (*Ibid.*: 106).

No fa falta dir que aplicar les tesis d’Spivak comporten la negació de la possibilitat que els col·lectius pagesos puguin tenir una veu subjectiva pròpia i per tant nega igualment la possibilitat d’estudiar-la des del punt de vista historiogràfic a partir d’un repertori de fonts determinats. Davant expressions

<sup>43</sup> Barth Moore-Gilbert cita respecte aquesta afirmació a Spivak, “The New Historicism: Political commitment and the Postmodern Critic” a *Postcolonial Critic*, p. 58. L’autor no cita ni l’any ni el número de publicació de la revista.

assimilades a l'anomenada "cultura popular" com per exemple cançons o rondalles, segurament Spivak les desautoritzaria com a font vàlida per estudiar les veus subaltnes, ja que consideraria que els seus autors o transmissors que s'investien amb el rol de portaveu popular, o els investigadors que els havien recopilat, exercien en l'acte de comunicació una silenciació violenta dels grups subaltnes la veu dels quals pretenien representar i per tant esdevenien subjectes dominants en l'acte discursiu en què consistia la cançó o la rondalla. Per tant, queda clar que si volem estudiar els mecanismes a partir dels quals els col·lectius pagesos han generat una veu pròpia i s'han reproduït com a subjectes històrics, haurem de fer ús d'un repertori conceptual diferent al que ha portat a Spivak a unes conclusions tan contundents. Aquest cos teòric i conceptual el podem trobar en part en la tradició dels diferents estudiosos de l'anomenada "cultura popular" preocupats per la recepció de certes manifestacions culturals per part de les majories subaltnes a les quals anaven dirigides.

#### ***Una altra vegada la recepció.***

Si tornam a cercar solucions als nostres dèficits teòrics en la feina dels pensadors socials que s'han enfrontat al concepte de "cultura popular", hem de destacar que el mateix Gramsci tendia a identificar la cultura popular amb tot aquell repertori de manifestacions culturals consumides per les majories subaltnes i més tard imitades i reproduïdes des d'una posició de subaltnitat (1966: 279). Aquest autor se servia de la classificació dels cants populars que el folklorista Ermolao Rubieri va fer en el seu moment, en el marc de la qual es diferenciaven el cants fets pel poble i dirigits al poble; els cants fets per al poble però no pel poble, i en tercer lloc, els cants ni fets pel poble ni per al poble, però adoptats per aquest (*Ibid.*).<sup>44</sup> Per a Gramsci tots els cants populars

havien de ser reduïts a aquesta tercera categoria, per la qual cosa deduïm que aquest autor tendia a identificar com a popular totes les manifestacions culturals consumides i adoptades com a pròpies per les majories subaltnes.

Aquesta identificació entre el "poble" com a consumidor o receptor i els productes culturals que adopta ha estat prou comentada per Peter Burke el qual assumia en gran part que una manifestació artística es pot considerar popular en la mesura que va dirigida a un públic de condició humil: *¿Qué es un artista popular? La definición más utilizada es aquella que nos lo presenta como un artista que trabaja principalmente para un público de artesanos y campesinos* (1978 [1991]: 146). A partir d'aquest pressupòsit, podríem entendre que, en la mesura que una obra literària, una obra artística a qualsevol acte de comunicació; vagi dirigida a un públic popular, el "poble" en la seva recepció exerceix una pressió sobre l'autor que fa que aquest expressi precisament allò que vol sentir el col·lectiu al qual dirigeix el seu missatge, i així tenir èxit en l'acte comunicatiu i no esdevenir incompès.

Davant aquest tipus d'argumentació, Roger Chartier en avisa amb relació als seus estudis sobre literatura popular a l'Antic Règim dels riscos d'una *supuesta adecuación entre el repertorio de la venta ambulante* [col·leccions barates de literatura popular] *y la 'mentalidad popular'*, *que arriesga mucho a no ser más que una tautología (puesto que el éxito de la 'literatura popular' es explicado por su homología con la mentalidad que, de hecho, es deducida por la temática libresca)* (1994: 55). Així, identificar les veus populars amb els discursos dels textos consumits per al "poble" s'evidencia com un raonament simplista i sense la més mínima base empírica.

No hi ha dubte que per entendre el camí que hi ha entre l'emissió d'un acte de comunicació com pot ser una obra de literatura popular, i la seva recepció per part d'un públic sempre heterogeni, necessitam un corpus teòric i conceptual

<sup>44</sup> El text de Gramsci no cita l'obra de Rubieri.

més complex i un treball d'investigació empírica extens. En aquest sentit, pensam que les obres culturals concretes s'han de veure com a elements integrats en la xarxa de relacions que diferents subjectes jerarquitzats socialment desenvolupen en el transcurs de la història. Així, se supera la vella diferenciació entre la obra individual i la cultura col·lectiva, la qual és vista per Carlos Serrano com aquell entrebanc teòric que el corrent de l'anomenada "història cultural" vol superar: *la història cultural asume la incorporación de la 'obra' singular, pero a su vez trata de enfocarla en función de su 'situación' y su operatividad sociales* (1996: 104). Segons aquest autor, una de les feines més importants dels historiadors i historiadores culturals ha de ser la d'estudiar la "situació" i l'operativitat social de les obres singulars a través de les quals es vol entendre el conjunt social en termes culturals. En aquest sentit, pensam que si estudiem la situació comunicacional i l'operativitat social de la producció d'aquell conjunt d'obres que s'ha avingut a a nomenar "cultura popular", podem entendre millor la seva recepció per part del seu públic de condició subalterna i d'aquesta manera esbrinar si el seu discurs representa la seva veu.

Pensam que a partir d'aquest tipus d'estudi podem començar a aclarir el dilema que Stuart Hall va qualificar en el seu moment com un dels problemes més recurrents en l'estudi de la "cultura popular": s'apropia el públic receptor d'allò que sobiranament decideix que li agrada dels productes culturals que consumeix, o simplement li agrada tot allò que consumeix perquè no té més recursos per imaginar res diferent? (1964 [1998]: 67). Segons aquest autor la resposta s'ha de trobar per força en la interacció entre emissió i recepció, és adir, en allò que fa operativa una obra singular en el conjunt social. Amb relació a això, Roger Chartier ha definit aquestes condicions socials d'emissió i recepció en termes inequívocament culturals en el seu sentit més antropològic, i és per això que proposa estudiar els actes de comunicació i obres culturals *descifradas a partir de*

*los esquemas mentales y afectivos que constituyen la cultura propia (en el sentido antropológico) de las comunidades que las reciben* (2002: xi). D'aquesta manera, deduïm que aquest autor entén que estudiar les condicions d'emissió i recepció d'una obra en particular, com per exemple qualsevol d'aquelles que s'avenen a l'anomenada "cultura popular", ha de ser sinònim d'estudiar la cultura global en la qual aquesta obra ha estat generada i apropiada pel seu públic receptor.

Quan parlem del terme "cultura" en el seu sentit més antropològic, hem de fer referència al treball clàssic de Clifford Geertz sobre els ritus funeraris a Java, en el marc del qual va proposar una definició del terme com a un context de significació social que fa possible entendre el món als diferents actors socials que el comparteixen: *la cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a estas, o percibe insultos y contesta a ellos* (1973 [2000]: 26). Per tant, segons aquest autor, estudiar la cultura com a context social que dona sentit a l'acte de comunicació no és estudiar els continguts concrets d'aquest acte o obra singular, sinó les estructures de significació que el fan possible i que condicionen el seu èxit en la recepció. Així Geertz considera la cultura com quelcom públic que neix de la interrelació i la comunicació entre persones. La cultura no s'ha d'entendre com un conjunt d'idees que existeixen dins el cap de qualcú; encara que no és res físic, tampoc s'ha de considerar cap entitat oculta (*Ibid.*: 24).

Aquesta definició tan àmplia del concepte de "cultura" fa que Roger Chartier prefereixi parlar de "lo popular" enlloc de "cultura popular" i definir tot plegat, no com un conjunt d'estructures de significació i codis culturals diferenciats de la resta del seu entorn social, sinó com una forma d'utilitzar des de la subalternitat aquestes estructures comuns al conjunt social: *Lo 'popular' no puede ser inmediatamente hallado en el conjunto*

*de textos o costumbres, que principalmente necesitan ser identificados, listados y descritos. Sobretudo, lo popular puede indicar una especie de relación, una manera de utilizar productos o códigos culturales compartidos, en mayor o menor grado, por todos los miembros de la sociedad, pero comprendidos, definidos y usados en estilos de forma variable. Tal argumento, evidentemente, cambia el trabajo del historiador (o del sociólogo) ya que implica identificar y distinguir, no conjuntos culturales, definidos en sí mismos como populares, sino las diferentes maneras en que estos conjuntos culturales comunes son objeto de apropiación* (1994: 50).

La concepció de “lo popular” en termes d’apropiació que fa Chartier parteix del principi que Mikhail Bakhtin va defensar en el seu moment segons el qual les estructures de significació són dinàmiques i es transformen en els actes de comunicació, és a dir, en el camí que va de l’emissió a la recepció (Chartier, 1993: 99). En el mateix sentit, Stuart Hall ha reparat en el fet que segons Bakhtin el significat de les coses mai pot ser fixat de forma definitiva sinó que es construeix dialògicament en els mateixos actes de comunicació i per això va canviant indefinidament. (Hall, 1997b: 270).<sup>45</sup> A partir d’això, la recepció dels missatges en què consisteixen els actes de comunicació s’ha d’entendre com un treball de transcodificació en el marc del qual es creen nous significats a partir del consum de significats ja existents.

En el camp de la història, influenciat igualment per l’obra de Bakhtin, Carlo Ginzburg, en el seu estudi pioner sobre ens interrogatoris de la Inquisició al moliner Menocchio –segle XVI—, assenyala que tota apropiació cultural sempre implica un procés de traducció i transformació del missatge original (1976 [1982]: 106). D’aquesta manera, tal com ho fa Chartier, hem de pensar, per tant,

que seria una equivocació establir una identitat entre el discurs d’un text i la seva recepció: *las obras [...] no tienen un sentido estable, universal, fijo. Están investidas de significaciones plurales y móviles, construidas en el reencuentro entre una proposición y una recepción [...] Los creadores, o las autoridades, o los clérigos, aspiran siempre a fijar el sentido y a articular la interpretación correcta que deberá constreñir la lectura (o la mirada). Pero siempre también la recepción inventa, desplaza, distorsiona* (Chartier, 1993: 99). Arribam a la conclusió, per tant, que un estudi sobre la història de la recepció per part del seu auditori de qualsevol text, no es pot limitar a l’estudi de la seva distribució amb l’objectiu de calcular les magnituds del seu públic. No seria correcte pensar que la difusió oral i escrita d’un text suposa la disseminació automàtica del seu discurs al públic receptor.

Quan Roger Chartier parla de pràctiques de recepció com a produccions inventives, ho fa seguint la teorització de la recepció que Michel de Certeau va proposar en els seus estudis sobre la cultura contemporània. En aquesta teoria es defensa la idea que tot consum cultural suposa sempre una forma de producció: *to a rationalized, expansionist and at the same time centralized, clamorous and spectacular production corresponds another production, called “consumption”. The later is devious, it is dispersed but it insinuates itself everywhere, silently and almost invisibly, because it does not manifest itself through its own products, but rather through its ways of using the products by dominant economic order* (Certeau, 1984 [1998]: 484). Podem pensar que en el marc d’una obra artística, un text o qualsevol altra esdeveniment de comunicació, l’audiència s’apropia del discurs original del subjecte emissor seguint els seus propis desigs i intentant satisfer les seves pròpies necessitats subjectives. Ja que aquests desigs i necessitats depenen de circumstàncies molt diverses i complexes, pareix impossible estudiar la recepció del

<sup>45</sup> Stuart Hall Cita al respecte BAKHTIN, M. 1935. *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas, 1981.



text pel fet el consum creatiu esdevé una pràctica individual i imprevisible.

En aquest punt se'ns planteja un problema important ja que és impossible estudiar la inventiva creadora de cada persona receptora del discurs d'un text. Davant això, és important pensar en la possibilitat d'aproximar-nos a les determinacions múltiples i les convencions culturals que condicionen la recepció a nivell col·lectiu. De fet, no seria correcte pensar que la llibertat creativa del públic receptor en el seu acte d'escoltar, llegir i apropiar-se d'un text, és total i no té límits. En aquest sentit, s'ha assenyalat que tot missatge pot ser polisèmic però no totalment plural (Zubieta *et al.*, 2000: 154). Amb relació a això, Stuart Hall —a partir del seu anàlisi sobre els missatges televisius— proposa la noció de “significat dominant” per comprendre els límits de creació en la recepció dels missatges: *Al hablar de significaciones dominantes [...] no estamos hablando de un lado del proceso [la producció] que gobierna como los hechos serán significados. Consiste en el “trabajo” necesario para reforzar, ganar plausibilidad y dirigir como legítima la decodificación de un evento dentro del límite de definiciones dominantes en las cuales ha sido connotativamente significado* (citada a *ibid.*: 156).<sup>46</sup> Segons aquest autor, els límits i els paràmetres en el marc dels quals opera la “decodificació” dels missatges es basa en un procés que ell anomena de “encodificació”. L'“encodificació” neix de la interrelació emissor i receptor, i contempla totes aquelles normes preestablertes que faciliten la correspondència entre producció i consum cultural. Encara que no sigui determinant, l'“encodificació” d'un missatge o un discurs evita en molts casos malentesos entre els diferents actors socials involucrats i sempre limita l'acció creativa de la recepció. D'aquesta manera hem de pensar que, encara que no podem estudiar al detall la recepció creativa dels

arguments per part de cada persona que els ha escoltat, podem aproximar-nos als límits d'aquesta creativitat que va intrínseca a l'acte d'apropiació si estudiem com aquests textos han estat encodificats, és a dir, si estudiem els paràmetres culturals socialment compartits en el marc dels quals els arguments produeixen significat.

Amb relació a això, Roger Chartier ha proposat entendre els actes de significació com a processos dinàmics que sorgeixen de la tensió entre la capacitat inventiva dels individus singulars —ja sigui en qualitat d'emissors o de receptors—, com en les constriccions, normes i convencions socioculturals que limiten allò que es possible pensar i enunciar: *El objeto fundamental de una historia que pretenda reconocer la manera en que los actores sociales dan sentido a sus prácticas y a sus discursos creo que reside en la tensión entre las capacidades inventivas de los individuos o las comunidades y las coerciones, las normas, las convenciones que limitan —con mayor o menor fuerza según sus posiciones en las relaciones de dominación— lo que pueden pensar, enunciar o hacer* (Chartier, 1993: 98). D'aquesta manera hem de pensar que fer una història cultural en la qual no només es contempli la producció dels textos per part dels autors, sinó també la seva recepció, suposa entendre la recepció mateixa com a *producciones inventivas de sentido operadas a partir de determinaciones múltiples (sociales, religiosas, culturales, etc.) que definen para cada comunidad de lectores o auditores, los gestos legítimos, las reglas de comprensión y el espacio de lo que es pensable* (Chartier, 1991 [2002]: ix-x). Entre aquestes determinacions que tanquen i limiten la lectura inventiva d'un lector singular, aquest mateix autor assenyala els efectes de sentit que se cerquen en els textos a través de la disposició editorial de la seva escriptura, les coercions imposades per les formes que transmeten els textos als seus lectors o les competències i convencions públic receptor. (Chartier, 1993: 101). Per tant,

<sup>46</sup> Cita original: HALL, S. 1982. *Culture, Society and the Media*. London: Methuen, p. 135

aquells elements que envolten els textos que més incideixen en la seva apropiació per part de l'auditori o el públic lector són aquell conjunt de convencionalismes culturals socialment compartits que regulen l'esdeveniment de comunicació i asseguruen el seu funcionament, és a dir, eviten malentesos. És precisament per facilitar una comunicació satisfactòria entre productors i consumidors que es van conformant inevitablement gèneres literaris o de qualsevol altra casta. Un gènere suposa un conjunt de regles i convencionalismes socialment establerts que exigeixen unes determinades competències als productors culturals i marquen les expectatives del consumidors. En aquest sentit es pot plantejar l'estudi de d'un text concret com la representació de la veu popular consensuada entre un autor que s'arroga el paper de portaveu i un públic que coerciona els continguts de l'obra literària en la seva recepció.

Segons el mateix Chartier les convencions necessàries per la comunicació neixen de la negociació contínua entre els creadors que proposen l'acte de comunicació i les institucions i pràctiques socials mediadores amb el conjunt de consumidors (1994: 98-99). Seguint aquesta línia, Martin Barker s'ha apropiat de les tesis Mikhail Bakhtin sobre el caràcter dialògic de la cultura i les ha aplicades a l'estudi dels còmics, arribant a la conclusió que les dinàmiques de producció i recepció cultural s'han d'entendre com un "contracte" entre emissor i receptor: *A "contract" involves an agreement that a text will talk to us in ways we recognise. It will enter into a dialogue with us. And that dialogue, with its dependable elements and form, will relate to some aspect of our lives and our society* (citada a Strinati, 1995 [2004]: 231)<sup>47</sup>. D'aquesta manera, qualsevol text ha de partir d'un contracte implícit previ entre emissors i receptors que ha de fer possible i satisfactori el diàleg que s'hi estableix.

<sup>47</sup> Cita original: BARKER, M. 1989. *Comics, Ideology, and the Critics*. Manchester: Manchester University Press, p. 261.

Per altre part, Néstor García Canclini parla de "pactes de lectura" que sorgeixen del conflicte desigual entre productors i consumidors per a la consagració de la lectura legítima: *En la medida que se logran estos pactos se reduce la arbitrariedad de las interpretaciones, los desencuentros entre la oferta y la recepción. Se definen acuerdos [...] que permiten a los artistas y escritores saber qué grados de variabilidad e innovación para relacionarse con qué públicos, a las instituciones definir políticas de comunicación, y a los receptores entender mejor en qué puede consistir su actividad productora de sentido* (García Canclini, 1990: 144). Segons aquest autor, l'arbitrarietat de les interpretacions en la recepció és veu limitada per tot un seguit de convencionalismes dinàmics i inestables que així mateix eviten malentesos i possibiliten una comunicació satisfactòria. De qualque manera es tracta de les normes socialment compartides que regulen la interacció discursiva entre subjectes i fan la comunicació possible.

En aquest sentit, Barker ha assenyalat que estudiar la interacció discursiva suposa estudiar els propòsits, les estructures institucionals i les coercions externes dels productors culturals; i de la mateixa manera les tradicions de lectura o la percepció del mitjà per part de les audiències (Strinati 1995 [2004]: 232).<sup>48</sup> En una línia semblant, des de la disciplina de la història Chartier proposa historiar les formes de llegir i identificar les disposicions específiques que distingeixen les comunitats de lectors i les tradicions de lectura (1989 [2002]: 51). Aquesta casta d'història implica estudiar les diferents capacitats de lectura de la comunitat de lectors; les normes de lectura que defineixen els usos del text, les formes de llegir i els procediments d'interpretació; finalment, les esperances i els interessos diversos que els diferents grups de lectors

<sup>48</sup> Obra de referència: BARKER, M. 1989. *Comics, Ideology, and the Critics*. Manchester: Manchester University Press.

inverteixen en les pràctiques de lectura. Així, si assumim que el subjecte receptor d'un text veu limitada la seva capacitat creativa a l'acte de la lectura a partir de les regles i convencionalismes socialment establerts que dirigeixen el consum cultural; també hem de tenir en compte que, com el mateix Chartier ha assenyalat, el subjecte productor també es veu coaccionat per les mateixes institucions socials, regles i convencionalismes que determinen l'èxit del procés comunicatiu respecte a la recepció del públic al qual es dirigeix: *Pensado (y pensándose) como un demiurgo, el artista o pensador inventa sin embrago bajo coacción (obligación social). Coacción en relación a las reglas (del patronazgo, del mecenazgo, del mercado) que definen su condición. Coacción más fundamental aún en relación a las determinaciones ignoradas que habitan la obra que hacen que ella sea concebible, comunicable, comprensible* (Chartier, 1993: 100). D'aquesta manera, observam com les normes de comunicació implícites que regulen la interacció discursiva i la fan possible coercionen i limiten la creativitat individual tant dels autors dels textos o emissors d'altres actes de comunicació, com del públic receptor. Així, hem de suposar l'existència d'un conjunt de normes i convencionalismes que regeixen tant la composició com a recepció de qualsevol text com per exemple un text de cultura popular de transmissió oral. Fent una història d'aquestes normes i convencionalismes podrem aprofundir el nostre coneixement en el paper dels col·lectius pagesos com a subjectes històrics en la composició, els continguts i les representacions implícites en els textos.

Per tal de dur a terme aquesta història de les regles de producció i consum cultural Chartier proposa afegir a l'estudi de les condicions de producció, fer una història de la lectura, la qual cosa implica segons ell estudiar el llibre com a producte material i objecte de consum: *comprender las significaciones diversas conferidas en un texto [...] supone [...] descubrir las estructuras de los objetos*

*escritos (o de las técnicas orales) que aseguran su transmisión. De aquí la necesaria alianza entre crítica textual y "bibliography", entre el estudio de las series discursivas y la historia del libro y de las prácticas de sus lectores* (Chartier, 1991 [2002]: v). Podem afirmar, per tant, que en el procés de producció cultural d'un esdeveniment de comunicació ja es poden identificar les claus que orienten el seu consum i limiten la producció inventiva de la lectura. És a dir, les disposicions formals d'un text inscriuen en les seves mateixes estructures els desigs i possibilitats del públic al qual es dirigeixen (Chartier, 1989 [2002]: 60).<sup>49</sup>

Encara que les propostes metodològiques de Chartier són aplicables a l'estudie textos creats a partir de les tradicions de la "cultura popular", hem de tenir en compte en tot moment el seu caràcter oral, és a dir, hem de tenir en compte el fet que la majoria d'expressions de la "cultura popular" es creaven per ser escoltades i no per ser llegides. En aquest sentit, Peter Burke ha assenyalat la importància més acusada dels formulismes i convencionalismes que limiten la comunicació en el cas de tradicions orals que en el cas de textos escrits en els quals l'acte de comunicació no era efímer i no necessitava d'una apropiació tan forta per part del públic receptor si volia persistir en el temps: *El individuo podía inventar pero, en una cultura oral, [...] era la comunidad la que seleccionaba. Si un individuo producía innovaciones y transformaciones que coincidían con los gestos de la comunidad, serían imitados y pasarían a engrosar el stock común de la tradición. Por el contrario, si los cambios no gozaban de su aprobación, desaparecían con el autor, y en ocasiones antes. De esta manera, las sucesivas audiencias ejercían una especie de censura preventiva y decidían si una determinada canción o un cuento debía sobrevivir y en qué forma lo haría* (Burke,

<sup>49</sup> D'acord amb aquesta proposta de Chartier, en el capítol 7 fem una anàlisi de les edicions en les quals s'han publicat els arguments en format de plegueta (p. 484).

1978 [1991]: 175-176) D'aquesta manera observam com en textos orals, les regles i convencionalismes que regeixen la seva emissió i recepció han estat per força més nombrosos i efectius pel fet que l'autor no només cerca una recepció més o manco exitosa, sinó que cerca l'apropiació i la identificació de la seva obra amb el seu públic. És per això que dins l'àmbit de la cultura oral l'autor crea sota molta més coacció i el repertori de normes que conformen els gèneres de l'irtertura oral li ajuden a aconseguir aquest propòsit.<sup>50</sup>

En segon lloc, Burke explica la importància més acusada de les normes tàcites que reglamenten la interacció discursiva en la cultura oral o "popular" pel fet de que des d'aquest àmbit de producció cultural no es disposa de tantes institucions i mecanismes de sistematització discursiva i estructuració de repertoris de formes de representacions. D'aquesta manera, aquest autor ha explicat la importància de la tradició per damunt de la creació individual en aquest àmbit per dues raons: *En primer lugar, el repertorio de elementos en que puede inspirarse un individuo es relativamente limitado en la cultura popular. En segundo lugar, estos elementos se combinan siguiendo unos modos estereotipados, con un esfuerzo de modificación relativamente modesto, un principio clave del bricolaje [...] Escribiendo para el lector y para la audiencia sofisticada, es posible usar frecuentemente menos formulismos, ampliar y detallar más las descripciones y crear personajes más claramente individualizados (Ibid.: 217).* En aquest sentit, podem pensar que la precarietat que envolta els processos de producció cultural que es desenvolupa en l'àmbit de l'oralitat obliga tant als seus autors com al seu públic a fer ús de tot una sèrie de convencionalismes i formulismes que asseguren l'èxit de l'acte comunicatiu.

Per tant, ens interessa estudiar la cultura en el marc de la qual s'ha generat

un text o qualsevol altre acte de comunicació, no tant perquè afecti la dimensió semàntica del seu discurs com pel fet que també afecta la interacció discursiva. Només tenint en compte els factors culturals que incideixen en la interacció discursiva podrem respondre preguntes com qui pot parlar o escriure en un moment donat?; sobre què se suposa que ha de parlar?; a qui se suposa que ho ha de dir?; de quina manera?, etc. És per això que, si volem esbrinar si determinats textos de "cultura popular" representen la veu de qualche grup subaltern com ara per exemple un col·lectiu pagès aquells aspectes que giren al voltant d'aquesta tradició que haurem d'estudiar de manera prioritària i sistemàtica són les regles de la interacció discursiva històricament i culturalment consensuades en el context de la cultura donat. Es tracta d'estudiar les regles que regeixen les transformacions entre un discurs i els seus efectes (García Canclini, 1990: 244). És així que podrem aprofundir en com tant a partir de l'agència dels portaveus populars, com a partir de l'agència del grup subaltern receptor, es pot generar una veu col·lectiva representativa del conjunt. Igualment pensam que és d'aquesta manera, es poden desmentir les tesis d'Spivak sobre la silenciació violenta que segons ella duen implícita tots els esdeveniments comunicatius en els quals es proposa un determinat discurs com el discurs representatiu de la veu d'un grup subaltern.

### **Mercats lingüístics.**

Fins ara hem vist que per aprofundir en el nostre coneixement de la interacció discursiva entre emissió i recepció hem d'estudiar les regles i normes socialment compartides que fan possible que un text determinat sigui el més apropiat en el marc de l'esdeveniment comunicatiu; hem de respondre preguntes com les següents: En el marc de quines institucions socials es genera el text? Quines són les coercions externes —implícites o explícites— que condicionen la composició del text per part dels seus

<sup>50</sup> D'acord amb això, en el capítol 7 fem una anàlisi de la *performance* oral en el marc de la qual s'han cantat els arguments (p. 477).

autors? Quines capacitats de lectura o consum ha de tenir el públic receptor? Quines són les habilitats que s'esperen o s'exigeixen als autors del text per part dels receptors? Quins són els gestos, els espais, els costums, les convencions i les normes que marquen la recepció d'allò que es vol comunicar? Com perceben els col·lectius receptors el gènere de comunicació al qual participen com a consumidors? Quines esperances, expectatives i interessos té l'audiència del text oral?. Només si responem aquesta casta de preguntes podem treure l'aigua clara sobre si un text donat pot representar de manera satisfactòria la veu subjectiva dels col·lectius pagesos. Per respondre aquestes preguntes fa falta un treball d'investigació empírica a partir de fonts diverses en el qual es tingui en compte l'evolució històrica amb els canvis i continuïtats esdevinguts respecte a les regles i convencionalismes que condicionen la composició i la recepció d'un text donat en el marc d'un esdeveniment de comunicació característic.

Per altra banda, pensam que per respondre totes aquestes preguntes i aconseguir els nostres propòsits, ens pot ser molt útil analitzar les condicions de producció i recepció dels textos i actes de comunicació a partir del llegat teòric que Pierre Bourdieu va deixar al voltant del concepte de “mercat lingüístic”.

Bourdieu va proposar aquest concepte amb l'objectiu de superar les velles oposicions dicotòmiques entre economia i cultura —entre estructura i superestructura— i així desenvolupar una teoria de l'economia dels intercanvis culturals en la qual entendre les interaccions simbòliques no només com a actes de comunicació sinó com a formes de poder ben efectiu a la societat. En la mesura que aquest autor entenia que els actes de comunicació per excel·lència eren els de caràcter lingüístic, va proposar el concepte de “mercat lingüístic” per definir aquelles estructures socials que, juntament amb estructures de representació estrictament semiòtiques, explicaven els actes de comunicació com a relacions de poder: *Every speech act, and more*

*generally, every action, is a conjuncture, an encounter between independent casual series. On the one hand, there are the socially constructed dispositions of the linguistic habitus [...] which involves the linguistic capacity to generate an infinite number of grammatically correct discourses [...] On the other hand, there are the structures of the linguistic market, which impose themselves as a system of specific sanctions or censorship* (Bourdieu, 1982 [1991]: 37). Encara que Bourdieu es va centrar preferentment en l'estudi d'actes lingüístics, també va posar l'ull en altres formes d'expressió i comunicació que es conformaven de manera semblant com a camps culturals, per exemple l'art. Tant en un cas com en l'altre, aquest autor entenia l'àmbit de producció i consum cultural com el conjunt d'artificis i mecanismes que envolten l'acte de comunicació i el connoten de poder social. Es tracta dels dispositius de control que es troben al marge de les estructures de significació o representació més abstractes. Bourdieu s'ha mostrat més interessat en els mecanismes i dispositius socials que feien que una determinada forma de representació agafàs poder i es realitzàs de manera efectiva en la societat, que en els continguts mateixos de les representacions i les relacions intersubjectives de poder que implicaven.

És per això que aquest autor ha estudiat les convencions socials en el marc de les quals inevitablement s'ha de donar la interacció lingüística o discursiva a partir de la metàfora de l'intercanvi econòmic, per la qual cosa un “mercat lingüístic” s'ha d'entendre com un àmbit de comunicació més o manco autònom amb unes regles i criteris més o manco definits i reconeguts socialment. A partir d'aquestes regles i criteris es dona valor a les diferents propostes de comunicació com poden ser una conversa, un text escrit, etc. En cada mercat lingüístic —com pot ser ara una conversa a un bar o una sentència judicial a un jutjat— el públic receptor valora unes capacitats, habilitats i competències lingüístiques diferents per part de l'emissor que proposa l'acte de

comunicació depenent dels criteris que en cada situació prevalguin.

Per exemple, en el cas d'una conversa a un bar es valorarà la capacitat del conversant per contar una anècdota de forma especialment graciosa o les ocurrences amb les quals sigui capaç de complementar la conversa. Això li donarà una autoritat i un poder que legitimarà la seva proposta de comunicació i el col·locarà en un lloc central de l'acte comunicatiu. Al mateix temps, la demostració d'aquestes competències condemnaran al silenci a aquelles persones que no es vegin en cor de competir amb ell i ser més gracioses. És a dir, les seves virtuts a l'hora de contar les coses de manera especialment graciosa farà que sigui escoltat per tothom, convertint-se en quelcom semblant al rei de la festa.

En el cas de l'exemple de la sentència judicial al jutjat, la situació és molt diferent i es valoren primordialment les competències del jutge en el maneig del llenguatge jurídic, un llenguatge molt complex pel qual es necessita molta preparació. Les habilitats en el domini d'aquest llenguatge donarà legitimitat al jutge per mantenir el silenci quan ell ha de parlar i només deixar parlar a la resta de la sala quan ell cregui convenient i doni permís. Per paga, el context institucional del jutjat l'investirà amb el poder i l'autoritat suficient per determinar el futur de l'acusat de manera gairebé irrefutable.

Amb relació a això, hem d'assenyalar que en l'estudi que el mateix Bourdieu va fer sobre l'economia dels intercanvis simbòlics en el llenguatge del camp artístic, posa èmfasi en el fet que les regles d'aquest mercat o camp es fan efectives en la mesura que l'artista que proposa l'acte de comunicació es presenta com a tal i exposa la seva acció comunicativa com una obra d'art. D'aquesta manera, la intenció de l'emissor que proposa l'acte de comunicació és cabdal a l'hora d'establir les regles i convencions socials que actuaran en cada situació: *the demarcation line between the world of technical objects and the world of aesthetic objects depends on the*

*'intention' of the producer of those objects. In fact, this 'intention' is itself the product of the social norms and conventions which combine to define the always uncertain and historically changing frontier between simple technical objects and objects d'art* (Bourdieu, 1979 [1998]: 437). Per altra banda, aquest autor remarca que les regles del camp artístic no són efectives si el subjecte receptor no té la intenció de reconèixer-les i això fa que l'acte de comunicació tingui èxit: *the apprehension and appreciation of the work also depend on the beholder's intention, which is itself a function of the conventional norms governing the relation to the work of art in a certain historical and social situation and also to the beholder's capacity to conform to those norms, i. e. his artistic training* (Ibid.). D'aquesta manera, observem com un mercat lingüístic funciona igual que el camp artístic, és a dir, com un conjunt de normes reconegudes socialment que regulen la relació entre la producció cultural i la seva recepció.

Una cosa que la teoria de Bourdieu té en compte en tot moment és que els diferents mercats lingüístics no es troben aïllats l'un de l'altre, sinó que s'interrelacionen i es jerarquitzen en el conjunt social. En la mesura que més es valoren les capacitats i la preparació en les competències lingüístiques de l'emissor, més prestigi i reconeixement rep i més poder obté a canvi. Això es veu clarament si pensam que l'acte de contar un acudit a la barra d'un bar no dona més poder a aquella persona que el sap contar tan bé que el silenci de l'auditori o com a molt una petita recompensa econòmica. Per altra banda, la sentència judicial del jutge que domini el complex llenguatge de la judicatura pot decidir el futur d'una persona. Així mateix, Pierre Bourdieu, en els seus estudis sobre el camp artístic repara que les competències en el domini d'un determinat llenguatge especialment sofisticat com pot ser el de l'art també dona poder i prestigi als consumidors que tenen les competències suficients com per valorar les obres d'art i tenir gust per

l'estàtica pura: *Consumption is, in this case [la lectura d'una obra d'art] a stage in a process of communication, that is an act of deciphering, decoding, which presupposes practical or explicit mastery of a cipher or code [...] A work of art has meaning and interest only for someone who possesses the cultural competence, that is, the code, into which is encoded [...] A beholder who lacks the specific code feels lost in a chaos of sounds and rhythms, colours and lines, without rhyme and reason (Ibid.: 432).* En aquest sentit, deduïm que també s'ha de tenir en compte que les competències en el consum de certs actes de comunicació encodificats d'una manera especialment sofisticada poden donar prestigi i poder al públic receptor que d'aquesta manera expressa la seva pertinença i s'identifica amb un grup social superior: el grup de persones que tenen les competències lingüístiques i comunicatives suficients com per poder arribar a desxifrar un llenguatge tan complex.

Per altra banda, Bourdieu ha reparat que en els mercats lingüístics d'alta consideració el preu que es paga per al poder i el prestigi és la censura. És evident que un jutge veu molt reduïdes les possibilitats de dir segons quines coses quan es troba exercint al jutjat, i que quan aquesta mateixa persona es troba fent una cervesa a un bar, la conversa segurament podrà ser més oberta i franca, ja que les conseqüències seran molt més poc greus. De la mateixa manera, el graciós del bar es veurà lliure de dir qualsevol desbarat mentre faci gràcia a l'auditori pel fet que les conseqüències de l'acte lingüístic de comunicació seran pràcticament iniquies.

Així, arribam a la conclusió que com més competències s'exigeixen a un mercat lingüístic per legitimar l'acte de comunicació proposat, més poder social s'atorga als protagonistes de l'acte de comunicació, però també més censura s'imposa sobre ells. En aquest sentit el mateix Bourdieu ha assenyalat que *no one can completely ignore the linguistic or cultural law. Every time they enter into an exchange with the holders of the legitimate competence, and specially when*

*they find themselves in a formal situation, dominated individuals are condemned to a practical, corporeal recognition of the laws of price formation which are the least favourable to their linguistic productions and which condemn them to a more or less desperate attempt to be correct, or to silence. One may classify markets by which they are confronted according to their degree of autonomy, from those most completely subjected to the dominant norms (like those which obtain in dealings with the law, medicine or school) to those most uninhibited by these laws (like those constituted in prisons or juvenile gangs) (Bourdieu, 1983 [1991]: 97-98)*

Un efecte que Pierre Bourdieu ha assenyalat com a símptoma de la complexitat i la sofisticació dels mercats lingüístics més valorats i carregats de poder és la institucionalització progressiva del mercat. Així, un jutge dicta sentència en un context altament institucionalitzat com és un jutjat. Per paga, ha assolit el seu càrrec mitjançant unes oposicions públiques i ha adquirit els coneixements i les competències lingüístiques que li donen autoritat en una institució com és la universitat, la qual ha certificat els seus coneixements amb un títol oficial. Per que fa al camp artístic estudiat per Bourdieu, aquest autor assenyala el museu com la institució en la qual s'objectifica la disposició tant de productors d'art com de consumidors per a la interacció a partir de les regles establertes en aquest mercat (Bourdieu, 1979 [1998]: 438). Per altra banda, el graciós del bar en canvi, no té cap títol de "persona especialment ocurrent" i l'àmbit en el qual actua està molt més poc regulat i institucionalitzat, per això gaudeix de més llibertat a l'hora de dir el que pensa i pensar tant allò que ha de dir. Així mateix, en la mesura en que aquesta persona especialment destre en la conversa relaxada i la broma obté el reconeixement de l'auditori, se li presenta la possibilitat d'institucionalitzar-se i assolir una posició de més prestigi i poder, per exemple quan, davant l'èxit dels seus acudits, el propietari del bar li proposa un contracte per contar-los a tots els clients

del bar davant un micròfon. En aquest sentit l'escenari i el micròfon esdevenen elements d'institucionalització de la petita parcel·la de poder que se l'hi ha atorgat.

Seria un error pensar que les competències lingüístiques que pugui haver assolit una persona determinen el mercat lingüístic en el qual s'expressarà prioritàriament i proposarà més actes de comunicació. És a dir, no podem assimilar persones a mercats lingüístics. Cada persona posarà en joc unes habilitats diferents en funció de la situació comunicacional en la qual es trobi, beneficiant-se del prestigi, centralitat i poder que li puguin donar les seves habilitats en cada situació determinada. Per tant, hem de pensar en la possibilitat ben plausible que el jutge que dicta sentència sigui la mateixa persona que tothom escolta al bar perquè te especialment gràcia contant anècdotes o acudits. Així, és la intenció de la persona que proposa l'acte de comunicació i la recepció positiva de la seva proposta per part de l'auditori, allò que determina quines habilitats es valoraran en la present situació i quin poder es reconeixerà a l'acte de comunicació en sí.

Igualment, seria un altre error assimilar els mercats lingüístics als significats i les formes de representació implícites en el text, és a dir, allò que es diu. No és allò que es diu el factor que dona valor a la sentència del jutge per fer-se efectiva, sinó com ho diu, és a dir, les habilitats i les competències en el domini d'un llenguatge complex per al qual es necessita molta preparació. El jutge tindrà poder independentment del contingut de les lleis i del contingut de les seves sentències. Igualment, la desvalorització del mercat en el qual el graciós del bar desplega les seves estratègies lingüístiques de poder li donarà la llibertat de dir qualsevol desbarat, però no són els continguts dels desbarats que digui allò pel qual serà escoltat, sinó per les competències lingüístiques que demostra a l'hora de contar una cosa de manera tan entretinguda. És així que obté el poder de ser escoltat i d'actualitzar els significats i els repertoris de significacions subjacents

als continguts d'allò que diu en un acte de comunicació satisfactori per a tothom.

De fet, Pierre Bourdieu ha vist els mercats lingüístics com un capital simbòlic que és apropiat per diferents col·lectius en lluita constant. La lluita per a l'apropiació del capital simbòlic que representa un àmbit de comunicació determinat, es dona segons aquest autor entre els sectors conservadors que tradicionalment són els més valorats en el moment que s'inicia el conflicte i els sectors emergents. Els grups conservadors són els que guarden l'ortodòxia del discurs oficial pel que fa a les seves estructures de representació, mentre que els sectors emergents representen els grups descontents amb els continguts comunicatius de l'ortodòxia i per tant proposen una heterodòxia alternativa. Aquesta heterodòxia es convertirà justament en ortodòxia en cas d'aconseguir apropiar-se del capital simbòlic que suposa el mercat lingüístic. Així, tot plegat es tracta d'una lluita de poder amb una clara vessant dialèctica en la qual entren en joc diferents continguts discursius. L'objecte de disputa és la legitimitat que el mercat lingüístic dona als textos i les formes de representació que defensen els sectors socials que surten guanyadors. Així mateix, hem de reparar que tot i les possibles diferències entre els sectors socials en disputa, el fet que es doni la contesa sempre implica que els contrincants reconeixen unes mateixes regles de joc i acaten els convencionalismes que fan el joc possible. En aquest sentit el mateix Bourdieu ha assenyalat que els representants de les heterodòxies emergents *están condenados ha utilizar estrategias de subversión, pero estas deben permanecer dentro de ciertos límites, so pena de exclusión. En realidad, las revoluciones parciales que se efectúan continuamente dentro de los campos no ponen en tela de juicio los fundamentos mismos del juego, su axiomática fundamental, el zócalo de creencias últimas sobre las cueles reposa todo el*



*juego* (Citat a Zubieta *et al.*, 2000: 71).<sup>51</sup> D'aquesta manera, hem d'entendre que els mercats lingüístics sempre imposen les regles en les quals es desenvolupa el conflicte per l'apropiació del capital simbòlic i imposen els límits de les heterodòxies. Quan no s'acaten aquestes regles ni es respecten aquests límits, la comunicació es fa impossible i ens trobam davant l'aparició d'un nou mercat lingüístic.

A partir del llegat teòric i conceptual que ens ha deixat Pierre Bourdieu al voltant del concepte de “mercat lingüístic”, pensam que de l'anàlisi dels diversos gèneres literaris emmarcats en el cap de la cultura popular oral es poden esbrinar les normes i convencionalismes socialment compartits que governen la interacció entre la producció i la recepció i que fan possible presentar un text determinat com la representació legítima de la veu subjectiva de la pagesia. Igualment pensam que una vegada identificats els mecanismes de construcció i reproducció de les veus col·lectives de la pagesia, serà molt més fàcil entendre el seu comportament al llarg de la història.

---

<sup>51</sup> Cita original: BOURDIEU, P. 1984. *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo, p. 137-138.