

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

9- Cultura popular i tradicions locals.

(Recapitulació, conclusions i suggeriments)

En aquest darrer capítol de la tesi doctoral ens disposam a exposar les conclusions de la nostra investigació. Principalment examinem de manera extensa el material empíric generat en la nostra recerca amb l'objectiu d'interrogar les hipòtesis centrals que l'han guiada. Per una part, avaluem els resultats de la nostra investigació per determinar si els arguments han estat històricament la veu de la vila d'Artà com a subjecte històric. Per l'altra banda, comprovam que la significació social que ha fet de la tradició dels arguments un mecanisme de reproducció de la subjectivitat històrica de la vila rural d'Artà hagi persistit a llarg del segle XX. Amb això ens estem referint a la persistència de la funcionalitat social de la tradició dels arguments, tot i els processos de modernització en el marc dels quals s'ha acostumat a entendre la dissolució de les identitats locals del món rural, ja sigui per l'acció dels aparells institucionals relacionats amb l'estat o el relacionats amb el mercat.

Amb l'objectiu de contrastar les nostres hipòtesis centrals, fem en el present capítol una recapitulació dels resultats de la nostra feina de recerca empírica, del conjunt de la informació que ha generat. En el marc d'aquest exercici de recapitulació exposam els resultats de l'anàlisi comparativa dels diferents casos d'arguments en conjuntures polítiques i econòmiques d'especial significació com varen ser l'època de la dictadura de Primo de Rivera o els anys de la postguerra del decenni de 1940. Com ja hem vist, es tracta d'arguments d'alt contingut crític, d'arguments que varen ser censurats i d'aquells especialment tous que varen ser premiats per les institucions locals.

A mesura que hem recordat les evidències empíriques que s'han generat en el marc de la nostra investigació, ens hem donat compte de certes mancances en els nostres plantejaments teòrics i metodològics inicials. Pensam que alguns dels conceptes que hem definit amb anterioritat a l'execució de la investigació necessiten una redefinició significativa si volem encaixar-los amb els resultats de la nostra recerca. Fins i tot s'ha donat el cas de qualche concepte o qualche terme que ens semblava vàlid des del nostre punt de partida, però que s'ha evidenciat com a inútil o almanco confós en les posteriors anàlisis dels resultats de la investigació. A partir de les nostres reflexions sobre els mecanismes que històricament han fet que la veu del glosador en els arguments sigui considerada la veu del conjunt de la vila d'Artà, hem proposat certs canvis al voltant de conceptes tan comuns en la nostra investigació com "poble", "cultura popular" o "subalternitat". Per altra banda, de la nostra aproximació a la dinàmica històrica de la tradició dels arguments en el marc dels processos de modernització, hem contemplat la conveniència de reformular el mateix concepte de "modernització", ja no com a aculturació del món rural respecte les formes de vida urbana, sinó com a "transculturació". És per això que hem proposat el terme transmodernització com a alternativa no només al concepte de "modernització", sinó també al de "postmodernitat". De la mateixa manera,

també hem proposat una redefinició de binomis de representació i construcció del coneixement que s'han demostrat cabdals en la nostra investigació. Ens estem referint a les parelles de pols antagònics “modernitat-tradició” i “urbà-rural”. Finalment hem proposat la categoria “lloc” com a paradigma de representació de la diferència i eix de poder efectiu en la societat a partir de la qual entendre la subalternitat històrica de la pagesia.

Finalment, en el darrer apartat del capítol, fem un exercici de reinterpretació de certs fenòmens històrics relacionats amb el món rural i els col·lectius pagesos, a partir del qual avaluem, encara que només sigui puntualment, fins a quin punt hem assolit l'objectiu principal de la nostra investigació, que no es cap altra que el d'aprofundir en el millor enteniment de l'acció col·lectiva de la pagesia d'Europa Occidental al llarg dels segles XIX i XX. Els fenòmens que reinterpretem a partir de les evidències empíriques generades per la nostra investigació i a partir dels suggeriments de canvi conceptual en les quals s'ha traduït, giren al voltant dels recurrents debats historiogràfics que ja hem analitzat en els capítols inicials. Ens estem referint als temes del carlisme i l'anomenat “caciquisme”. Així mateix, ens hem permès en un darrer apartat, avaluar fins a quin punt el nou repertori conceptual al qual ens ha conduït la investigació, juntament amb certes evidències empíriques puntuals, ens poden ser útils per explicar les causes de l'aparició a partir dels anys setanta del segle XX d'una nova esquerra apropiada especialment per una part significativa de la població autòctona i forana de Mallorca. Es tracta d'un conglomerat d'organitzacions polítiques i associatives que en molts casos s'han autodenominat com a “nacionalistes” i “ecologistes”, ja que reivindiquen la conservació del medi ambient i les formes autòctones de diferenciació cultural a l'illa.

Per entendre l'acció social dels col·lectius pagesos al llarg dels segles XIX i XX no hi ha dubte que hem d'interrogar-nos pels processos de configuració de les seves veus subjectives i escoltar-les. En el cas de la tradició dels arguments que es canten a les festes de Sant Antoni a Artà, hem vist un exemple de reproducció al llarg del segle XX de la veu d'una vila rural com a col·lectiu pagès i subjecte històric de base locativa. Així mateix per entendre que els arguments han estat una eina de reproducció de la veu subjectiva d'Artà, hem de fer una anàlisi d'aquesta tradició com a mercat lingüístic i avaluar els elements de canvi en clau de modernització que al llarg del segle XX l'han transformada. Només així podrem confirmar, a partir del cas concret d'Artà, la reproducció subjectiva de les viles rurals d'arreu d'Europa Occidental durant el segle XX, i aprofundir en el nostre coneixement de les causes de l'actitud

històrica dels col·lectius pagesos amb relació a temes recurrents i controvertits com poden ser, en el cas de la història contemporània de l'estat espanyol, el carlisme, l'anomenat “caciquisme” i d'altres de cronològicament més recents com els nacionalismes de la perifèria territorial de l'Estat.

9. 1. La veu subjectiva de la vila rural.

(La tradició dels arguments com a mercat lingüístic)

De tota la informació empírica que hem exposat al llarg de la present monografia podem concloure que és possible fer una anàlisi de la tradició dels arguments a partir del llegat teòric de Pierre Bourdieu basat en el concepte de

“mercat lingüístic”. Aquesta aproximació a la tradició dels arguments, juntament amb l’anàlisi complementària de les festes de Sant Antoni a Artà com a ritual, ens desvela com el discurs d’aquest glosats creat en principi pel seu autor — l’argumentaire— ha esdevingut durant almanco gran part del segle XX el discurs col·lectiu de la vila d’Artà com a subjecte històric, és a dir, ha esdevingut la veu del poble d’Artà. Pensam que només així es pot demostrar que tant les festes de Sant Antoni com la tradició dels arguments, poden ser considerades una eina de reproducció de la subjectivitat històrica de la vila d’Artà.

Representació i subjectivitat en el text dels arguments.

Analitzar la tradició dels arguments com a mercat lingüístic ens ha ajudat a entendre la interacció entre el text dels arguments i el seu entorn social com a context històric. També ens ha ajudat a entendre les regles que regeixen tant la seva producció com el seu consum. És per això que pensam que ara estem en condicions d’avaluar fins a quin punt el discurs dels arguments ha esdevingut el discurs propi de la vila d’Artà com a col·lectivitat. Encara que sense fer cap referència a la feina de teorització feta per Bourdieu, Fèlix Balanzó va entendre en el seu moment la tradició de la poesia oral a Mallorca com la representació de la veu col·lectiva popular en termes equiparables als de la teoria dels mercats lingüístics: *La poesia popular és el producte d’una activitat de relació social i, en aquesta mesura, una mostra de llengua d’ús amb una valoració social, però diferent de la paraula natural. En aquest sentit, el poeta popular representa en el seu fer, la col·lectivitat, i aquest preu compte del seu dictamen o dir codificat segons regles específiques* (1984: 153).

En capítols passats hem vist de manera detallada quines són les regles específiques que fan possible que els discurs dels arguments sigui identificat com el discurs propi de la vila d’Artà. Ho hem fet a partir de l’anàlisi de la tradició

dels arguments com a mercat lingüístic i com a ritual emmarcat en el context festiu de les festes de Sant Antoni a Artà. Hem vist com els glosadors en general, i els que componien arguments en particular, eren especialment admirats i valorats pel seu públic per mor de la seva habilitat en la composició poètica oral. Es valorava sobretot la capacitat per improvisar versos a l’acte, la qual cosa era vista com un poder gairebé màgic atribuït al glosador. En el cas dels argumentaires, la virtut més valorada era la capacitat de retenció memorística que els permetia compondre oralment llargues tirallongues de cançons, és a dir, compondre un gran nombre de cançons encadenades sense escriure-les enlloc. El reconeixement d’aquestes capacitats els permetia en una celebració de caràcter carnavalesc com era festa de Sant Antoni reunir a un ampli auditori a la Plaça Major de la vila que volia escoltar el seu argument mitjançant el seu cant públic a càrrec d’un grup de cantadors.

La recompensa que obtenia el glosador que havia compost l’argument com a reconeixement dels seus mèrits no només era el silenci expectant de l’auditori, sinó també la llibertat de dirigir-se als estaments superiors de la societat artanenca en condicions d’igualtat. Sembla que era compartit per tothom el principi segons el qual quan un glosador o qualsevol altra persona començava un diàleg en vers amb qui fos, s’encetava una situació comunicacional especial en el marc de la qual desapareixien les jerarquies ordenaven la societat i només comptaven els mèrits en la composició oral de versos. D’aquesta manera, un glosador de condició humil amb especials habilitats per versificar tenia l’oportunitat d’expressar lliurement certes queixes a qualcú d’una posició social superior. Aquesta darrera persona només tenia l’opció de contestar-li la cançó amb una altra de millor o, d’altre manera, retirar-se. És per això que el públic dels arguments sempre esperava que el glosador que els componia es dirigís als estaments superiors i les autoritats oficials de la vila per expressar certes queixes i reivindicacions. El fet que

fos obligatòria la revisió de l'argument per part del batle i el rector de la població, ja ens indica de per sí el caràcter polèmic i incòmode per als estrats superiors de la societat que s'esperava d'un argument. Tot plegat feia que sovint el glosador es presentàs com el portaveu dels col·lectius més desfavorits de la societat artanenca davant els estaments superiors i les autoritats oficials, per la qual cosa intentava donar un sentit col·lectiu al seu discurs, a l'espera de la recepció positiva per part de les majories subalternes de la vila que conformaven la major part del seu auditori.

En aquest sentit, no ens ha de sorprendre que l'acte del cant dels arguments es realitzàs precisament en el marc d'un ritual de caràcter carnavalesc com era el de les festes de Sant Antoni. De fet, hem vist en el seu moment com els glosadors, i la improvisació poètica oral en general, han tingut un gran protagonisme en la festa al llarg del segle XX. Allò que feia de les festes de Sant Antoni a Artà un ritual carnavalesc era el fenomen que s'hi donava de suspensió temporal de les normes que ordenaven i jerarquitzaven els diferents col·lectius de la societat. Això es traduïa en una relació espontània de contacte familiar igualitari entre totes les persones incloses en la vila d'Artà. Era en aquest context festiu que l'insult, la grosseria o la protesta social eren tolerats per uns dies. El caràcter carnavalesc de la festa de Sant Antoni a Artà també s'expressava en el joc constant d'inversió, exageració i mescla dels extrems i contraris que configuraven les oposicions binàries sobre les quals s'estructurava el coneixement de la realitat i l'ordre social. Aquest joc relativitzador evidenciava l'arbitrarietat de les jerarquies socials i donava a la festa aquell punt subversiu en el marc del qual hem d'entendre el cant de l'argument com a protesta popular ritualitzada. Durant la festa, la transgressió no només era permesa sinó que acabava essent la norma i es convertia en quelcom solemne. La inversió de rols socials esdevenia gairebé obligatòria. La disbauxa carnavalesca pròpia de la festa de Sant Antoni ha

conformat d'aquesta manera al llarg del segle XX el marc ideal en el qual s'ha permès l'insult, la difamació i la protesta social. Així per tant, no hi ha dubte que aquestes festes tenien, almanco fins als anys seixanta del segle XX, la funció de canalitzar de la protesta que s'ha vinculat molt a la tradició carnavalesca pròpia de la cristiandat occidental catòlica, sobretot a l'edat moderna. Es tracta per tant, d'un conjunt de pràctiques compensatòries en el marc de les quals aquelles persones que disposaven de més poc capital simbòlic a la societat exercien la protesta i el desordre sempre dins uns límits (Thompson, 1978 [1979]: 54). És així que hem d'entendre que durant les festes de Sant Antoni els sectors subordinats de la societat artanenca veien compensada la desigualtat a través del cant de l'argument i altres actes propis d'aquesta celebració. Pensam que en el marc del cant ritualitzat d'aquests glosats es considerava que els estaments populars prenién la paraula i eren escoltats per les autoritats oficials i els estaments superiors de la vila. Per tant, els arguments han de ser vistos com una oportunitat de protesta amb la qual es canalitzava el descontent cap a vies regulades a través del ritual.

Tanmateix, en el conjunt de la tradició de la poesia oral a Mallorca, i especialment en el cas dels arguments s'esperava del glosador un discurs favorable a la cohesió del conjunt social i de defensa dels costums i les normes tàcitament establertes en les quals es basava l'enteniment entre els diferents pols antagonístics enfrontats en la societat artanenca. Els glosadors amb més qualitat solien ser els més agressius ja que s'especialitzaven en la improvisació de cançons de picat en combats poètics de diàleg improvisat organitzats a teatres o cafès, sobretot pel fet que en aquesta casta d'esdeveniments solien ser recompensats econòmicament. L'especialització dels glosadors amb més aptituds en aquesta forma de versificació era tal, que alguns aconseguien professionalitzar-se. Tanmateix, aquest no era el cas de la majoria d'argumentaires. Els glosadors professionals cercaven sobretot la

recompensa econòmica i eren moltes vegades gratuïtament agressius i polèmics. És per això que les seves queixes a les autoritats oficials i les famílies més ben situades de les viles perdrien credibilitat i representativitat. En el cas dels arguments les queixes havien de ser més mesurades i serioses, per la qual cosa un glosador no professional i no especialitzat en l'atac verbal improvisat guanyava legitimitat davant l'auditori. D'aquesta manera, la moderació en les transgressions verbals, i la defensa de les normes bàsiques de convivència, eren virtuts que s'exigien als glosadors que composaven arguments i que s'havien de reflectir en els seus glosats.

Fins a mitjan segle XX les cançons més crítiques i reivindicatives dels arguments varen ser les dedicades a comentar els preus dels queviures de primera necessitat. En aquestes cançons el glosador sovint apel·lava al dret a la supervivència de qualsevol persona, per molt pobra que fos. De forma complementària també exigia els deures paternalistes dels col·lectius més acomodats per reivindicar una millora de la situació econòmica dels sectors més necessitats. D'aquesta manera, les queixes de les quals es feia ressò el glosador anaven acompanyades de la reivindicació de les normes de convivència establertes en el conjunt social de la vila d'Artà a través del costum. La reivindicació del costum davant el canvi històric també havia de ser desenvolupada pel glosador a l'apartat sobre el jovent en el qual s'esperava que el poeta oral retragués a les noves generacions de la vila els comportaments "moderns" que no s'avenien amb allò que el costum considerava bones maneres.

Aquesta característica del discurs dels arguments en certa mesura ambigu, a mig camí entre la subversió i la ratificació de l'ordre establert, també es donava en el en el marc general de les festes de Sant Antoni i, de fet, també era pròpia d'altres celebracions de caire carnavalesc. Al llarg de la nostra investigació hem vist com la festa de Sant Antoni a Artà també s'institueix, naturalitzaven i legitimaven

durant el segle XX les fronteres i les desigualtats socials entre els diferents col·lectius —de classe, gènere, lloc, edat, etc.— que conformaven el conjunt de la vila. En aquest sentit, la festa com a ritual esdevenia un mecanisme de reproducció de l'ordre social i les seves jerarquies, al mateix temps que elevava el nivell de cohesió de la societat artanenca. Així, seguint les tesis de Pierre Bourdieu, podem afirmar que molts actes de la festa de Sant Antoni han funcionat durant gran part del segle XX com a ritus de d'institució social (1982, [1991]: 117-127). En aquesta casta de ritus, les fronteres arbitràries que separen els diferents grups socials que constitueixen la societat artanenca, es performaven com a naturals i inqüestionables.

Per altra banda, també hem de tenir en compte que el poder dels glosadors d'expressar queixes davant els estaments superiors i les autoritats oficials, i de censurar els comportaments individuals considerats incorrectes, es traduïa en uns nivells de censura relativament alts que coercionaven el discurs del glosador en els arguments. Primer de tot, hem de tenir en compte les ja esmentades revisions del batle i el rector, de la qual cosa deduïm que la crítica obligada als arguments era acotada. Això ens indica que el glosador havia de saber moure's per l'estret marge situat entre el caràcter reivindicatiu de les seves cançons exigint per l'auditori i els límits de la tolerància de les autoritats oficials. Així mateix, tampoc podem oblidar la coerció que exercia el conjunt de la població artanenca com a públic receptor dels arguments. És aquí on es feien efectives les censures pròpies de les regles específiques que caracteritzaven la tradició dels arguments com a subgènere literari dins la tradició més àmplia de la poesia oral a Mallorca i Menorca. Eren aquestes regles allò que facilitava la convergència entre la producció dels arguments i la seva recepció.

Al llarg de la nostra feina hem vist tota una sèrie de normes en la composició dels arguments i de requisits en l'autorepresentació del glosador com a personatge prototípic, que ajudaven a que

la recepció del glosat fos positiva per part de l'auditori. Tant a través del text de l'argument, com mitjançant la seva presentació a la *performance* del seu cant públic i a partir del contacte quotidià amb els veïnats i veïnades de la vila, el glosador havia de guanyar-se la pròpia credibilitat presentant-se com una persona amb molta destresa en la composició oral de versos i com qualcú pobre, sense gaire instrucció en la cultura escrita i sense gaires recursos econòmics. Només així aconseguia se vist com a un portaveu legítim de les majories subalternes de la vila.

Per altra banda, les regles que restringien la tasca creativa del glosador i que ajudaven a fer de l'argument un text apropiat pel conjunt de la població com a representatiu del seu sentir, fins al punt que fos identificat amb la seva pròpia veu, no només afectaven a la manera que tenia el glosador de presentar-se a sí mateix i a la seva obra davant el públic receptor. D'un argument també s'esperava que respectés una certa tradició de continuïtat pel que fa a la selecció dels temes a tractar i de les estructures discursives de representació a partir de les quals es configurava el coneixement sobre aquests temes. Hem vist, per exemple, com les queixes i reivindicacions que feien els glosadors amb relació al tema dels preus dels queviures normalment es basaven en la creença compartida del dret natural a la supervivència dels més pobres, la qual cosa es complementava amb el deure paternalista de tenir cura dels més dèbils, que requeia sobre les elits econòmiques de la societat. No hi ha dubte que aquest principis de reciprocitat social conformen un sistema de representació que s'avé a allò que en el seu moment Edward P. Thompson va qualificar com a economia moral de la multitud. Per altra banda, les crítiques a les modes i els nous costums adoptats pel jovent de la vila es feien des de la perspectiva conservadora de l'economia a partir de la qual s'entenia que l'abundància i els excessos consumistes que el creixement econòmic provocava acabava tenint com a conseqüència noves crisis de subsistències

i noves èpoques de carestia. Aquesta forma de representar l'economia era la pròpia de la narrativa de la degeneració històrica que identificava el pas del temps com un allunyament dels valors inicials de la societat, la qual cosa conduïa inevitablement al desastre. Es tracta d'una narrativa comú als discursos generats des de altres mercats lingüístics i àmbits institucionals, com per exemple el discurs sobre el pecat original que des de les institucions eclesiàstiques va cobrar força amb la reforma tridentina.

D'aquesta manera, observem com almanco fins a mitjan segle XX, les regles i convencions que caracteritzaven l'argument com a gènere i afavorien la coincidència entre la composició dels arguments i les expectatives que generen entre el seu públic, no només es restringien a aspectes formals sinó que també afectaven la forma en què les representacions de la realitat s'estructuraven en el text de l'argument i generaven coneixement sobre l'entorn social. De qualque manera, observem com el glosador es veia obligat a adoptar certs patrons discursius en la seva composició si volia assegurar-se que la recepció del seu argument per part dels veïnats i veïnades d'Artà fos favorable. No bastava només en respectar certes normes de presentació a la *performance*, certes regles sobre els formulismes d'entrada i sortida del glosat, o qüestions relacionades amb la mètrica, la rima i el ritme. El gènere de l'argument i la seva socialització en el mercat lingüístic que li era propi també exigia que les queixes, les demandes i les crítiques que es feien, es fessin a partir d'uns determinats patrons discursius de representació. És d'aquesta manera que hem d'entendre la coerció que exercia sobre l'ímpetu creatiu del glosador el conjunt de la població d'Artà com a públic i auditori en la seva recepció de l'argument.

Tanmateix, el fet que la tradició dels arguments com a mercat lingüístic i com a subgènere literari hagi estat altament reglamentada i relativament poc oberta a la innovació, no implica que no existís un marge a la creativitat personal del

glosador, i a la introducció de noves formes de representació i noves narratives per explicar l'entorn social i l'esdevenir històric. En aquest sentit, tot i les restriccions pròpies del gènere, pensam que hem d'entendre la tradició dels arguments com un capital simbòlic amb relació al qual diferents persones o col·lectius lluitaven per la seva apropiació. Tanmateix, aquesta lluita estava determinada per l'obligatori respecte a les regles del gènere. Només es podria introduir la novetat en els arguments si es respectaven les regles i normes que regeixen en el mercat lingüístic que li era propi i el caracteritza com a subgènere dins la tradició més àmplia de la poesia oral a Mallorca. En aquesta investigació, hem vist varis exemples en els quals la introducció de certes novetats en els arguments o la realització de certes queixes no varen ser possibles, pel fet que els seus autors no respectaren suficientment les normes i els convencionalismes que caracteritzaven l'argument, o perquè difícilment es podien presentar com a glosadors en sentit estricte. Aquest és el cas de l'argument prohibit de Joan López Llull l'any 1926, o els arguments premiats de Maria Esteve als anys quaranta del segle XX. Per altra banda, també hem vist com el profund coneixement d'aquestes mateixes normes i convencions, juntament amb la consecució i manteniment d'una important reputació com a bons poetes orals, va permetre a glosadors com Francesc Femenies 'Gurries' o Antoni Sureda 'Xoriguer' elevar el to de les seves crítiques respecte a temes concrets, com varen ser els casos concrets de la Guerra del Marroc per part d'en 'Xoriguer', i les cançons d'en 'Gurries' respecte al tràfic il·legal de queviures durant la postguerra.

D'aquesta manera, observam com els arguments han estat històricament una eina útil per generar una certa influència en la visió col·lectiva de l'entorn social i el canvi històric, encara que sempre s'han hagut de respectar unes regles mínimes a partir de les quals les majories subalternes de la vila han pogut identificar el discurs dels arguments com la seva pròpia veu.

Quan aquest conjunt de normes no es respectaven, la composició no s'identificava pròpiament com un argument i, per tant, era rebutjada per un públic que la veia com una obra personal i individual del glosador enlloc d'una composició amb un cert sentit col·lectiu i identitari.

Tot i la complexitat de les normes tàcites a partir de les quals un argument es podia reconèixer com a la representació legítima de la veu popular, la tradició no estava massa institucionalitzada a l'entramat local. Ja hem vist per exemple que durant molts d'anys el seu cant no apareixia com a acte oficial al programa de les festes de Sant Antoni. Als actes de la festa amb més reconeixement institucional eren aquells en els quals hi participava qualche autoritat religiosa i en menor mesura els que estaven protagonitzats per l'obreria. La composició i el cant dels arguments sorgia espontàniament de la iniciativa individual dels glosadors. Qualque any hi podia haver varis glosadors que havien compost un argument i l'havien donat a cantar a la Plaça Major el dia de la festa. De la mateixa manera, qualche altra any podia no haver-hi argument si cap glosador no s'animava a fer-ne un. Tanmateix, tot i no estar del tot institucionalitzada, la tradició dels arguments contemplava un conjunt ritual complex que li permetia adquirir el sentit col·lectiu que tenien els demés actes de la festa de Sant Antoni.

El caràcter relativament informal de la tradició dels arguments s'avé a la seva condició d'oralitat, que permetia classificar el mercat lingüístic dels arguments dins el camp cultural inferioritzat de la cultura oral o popular, en contraposició a la cultura escrita i distingida. Tot i el prestigi que poguessin guanyar els glosadors com a versificadors orals, la seva condició d'analfabets o persones amb poca instrucció en el llenguatge escrit, els situava per davall de la literatura escrita considerada l'expressió de l'alta cultura i les formes de coneixement legítimes per excel·lència: la ciència de les escoles, la religiositat oficial dels seminaris, etc.

Partim de la base que, almanco fins a principis del segle XX, la presència o la falta de les aptituds en el maneig del llenguatge escrit era el principal eix de diferenciació entre els col·lectius populars àmpliament majoritaris i les elits educades i distingides. D'aquesta manera, podem entendre que el poder dels glosadors fruit del reconeixement de les seves aptituds en el maneig del llenguatge oral tenia els seus límits. Aquests límits es trobaven en l'ordre estamental en el qual precisament era cabdal l'eix de diferenciació que marcava l'alfabetització. En aquest sentit, s'ha assenyalat que per molts de reconeixements i molt prestigi que rebés el glosador arrel de la seva destresa en la composició oral, això no els servia per creuar les fronteres estamentals i guanyar l'ascens social. Per exemple, un glosador podia dir qualsevol cosa a un senyor si ho feia amb una cançó, per molt desagradable que fos allò que li deia, però mai no es podria casar amb la seva filla. En aquest sentit, Antoni Serrà ha assenyalat com històricament s'ha identificat la poesia oral exclusivament amb els estaments populars de la societat: *el fet que un bon enversador o una bona enversadora fos un membre respectat i admirat de la comunitat, no vol dir que el seu art li permetés pujar cap esglaó de l'escalafó social. Es tracta d'una ocupació pròpia de la gent modesta* (1996: 27). D'aquesta manera, encara que els glosadors fossin molt ben valorats per pels seus coneixements i les seves habilitats, estaven condemnats a la seva identificació amb els estaments populars i amb la cultura oral que els era considerada pròpia.

És precisament aquest triple lligam entre la figura dels glosadors, les formes d'expressió del llenguatge oral i l'estament popular, allò que permet al poeta oral presentar-se a sí mateix com a portaveu legítim de les majories subalternes. Per paga, hem de tenir en compte que, en el cas dels arguments i els seus autors, les obligades revisions per part del batle com a autoritat civil i el rector com a autoritat religiosa reproduïen de qualque manera l'antic ordre

estamental i, ja de per sí, adjudicaven al glosador el paper de portaveu popular.

Respecte a aquesta qüestió, pensam que és de vital importància la necessitat del glosador de presentar-se davant l'auditori com una persona pobra, és a dir, una persona que havia experimentat en les seves pròpies carns la subalternitat des d'un punt de vista de classe o estament. Aquesta condició era imprescindible, perquè el públic receptor de l'argument identificàs el glosador com un més d'entre els seus i al mateix temps pogués assimilar els seus versos com la seva pròpia veu col·lectiva. És precisament la combinació de la identificació del glosador amb les majories subalternes de la vila i el prestigi de què gaudia per mor de les seves virtuts en la versificació oral allò que feia que l'enversador fos reconegut com a portaveu popular davant les altes jerarquies de la vila. En aquest sentit, Miquel Sbert ha assenyalat que *el poble, en magnificar la figura del glosador, d'aquell qui gaudeix del poder alliberador de la paraula, experimenta un procés d'identificació amb algú de la seva pròpia classe que, sent, és excepcional. Es dona una mena de projecció emocional de la pròpia classe 'subalterna' que pot adreçar-se d'igual a igual o fins i tot superar un arquetipus d'una classe dominant* (1992: 41). Queda clar per tant, que si el glosador volia esdevenir un portaveu popular creïble, apart de guanyar el poder de dirigir-se lliurement als estaments superiors com a reconeixement als seus mèrits, havia de ser considerat un membre més dels estaments inferiors, sense cap privilegi ni motiu de diferenciació més enllà d'aquells que li donaven les seves destreses en la versificació oral.

D'aquesta manera podem entendre que el discurs dels arguments no era simplement una manipulació de la percepció de la realitat de les majories subalternes duta a terme per un glosador que s'arrogava la funció de ser-ne el portaveu. Es partia de la necessitat de certes complicitats. Perquè un argument fos considerat la veu del poble era necessària que la població s'identificàs

amb el glosador i compartís una experiència col·lectiva comú. En aquest sentit, i amb relació a la cultura de masses, Stuart Hall va reparar en el seu moment que els missatges televisius eren acceptats pel seu públic perquè recreaven experiències i actituds amb les quals es reconeixia i s'identificava el públic: *If the forms of provided commercial popular culture are not purely manipulative, then it is because [...] there are also elements of recognition and identification, something approaching a recreation of recognisable experiences and attitudes, to which people are responding* (Hall, 1964 [1998]: 447-448). És de la mateixa manera que hem d'entendre el poder de coerció de la recepció del públic que es necessita reconèixer en el text oral proposat pel glosador.

En aquest sentit, podem pensar que amb els arguments el glosador silenciava les majories subalternes de la vila d'Artà, però no ho feia violentant-les, sense demanar permís i de qualsevol manera, sinó que ho feia a partir d'unes normes consensuades de mutu reconeixement. A partir d'aquestes normes representant i representats s'inclouïen en un mateix col·lectiu i desenvolupaven una identitat comú. Jesús Izquierdo ha posat èmfasi en el fet que en aquest tipus processos la selecció del representant per part dels representats és un dels mecanismes mitjançant els quals les majories silenciades han desenvolupat històricament la seva agència social, per la qual cosa entén que el procés de representació de la veu col·lectiva és *simultaneo al proceso de selección del representante y de los procedimientos de representación. La comunidad debe consensuar –reconocer– quién o quiénes tienen el monopolio de la certeza, quienes están legitimados para dar voz y el rostro a determinada ortodoxia* (Izquierdo, 2001: 110).

Amb relació a això, observam com, a diferència dels estudis de Gayatri Spivak sobre la silenciació violenta de les dones índies per part de les seves consemblants

occidentals,¹ en el cas dels arguments i la tradició de la poesia oral a Mallorca i Menorca en general, la silenciació duta a terme pel glosador com a portaveu de les majories subalternes de la vila no es feia des d'una perspectiva alteritzant, és a dir, qui actuava com a portaveu s'inclouïa en el col·lectiu al qual representava sense fer cap tall de diferenciació ni jerarquització. És precisament això que permetia establir un vincle emocional entre el glosador com a representant i les majories subalternes com a subjecte representat en el discurs dels arguments. Tot plegat ens du a pensar que el glosador, quan actuava com a portaveu popular, no es feia tant ressò de les opinions i les percepcions del poble d'Artà respecte a la realitat que l'envoltava, com proposava una representació de la veu col·lectiva i unitària d'unes majories subalternes atomitzades en individus que finalment s'aglutinaven sota aquesta veu en la mesura que s'identifiquen amb el glosador i el seu discurs.

D'aquesta manera podem concloure que, encara que el glosador com a subjecte estrictament individual fes el discurs dels arguments en sentit estricte, era a partir del discurs dels arguments que les majories subalternes es constituïen en subjecte històric col·lectiu i unitari, amb una veu i una identitat comunes. És així que podem pensar que el poble artanenc, com a representació a través de la qual s'aglutinaven les majories subalternes d'Artà i es constituïen com a subjecte històric, no existia més enllà dels sistemes de representació en el marc del quals aquest col·lectiu es podia veure reflectit. És a dir, no existia més enllà del discurs dels arguments i d'altres manifestacions culturals semblants. Per tant, no era el poble qui, a través de l'apropiació del discurs dels arguments, determinava els continguts del text oral representat com la seva pròpia veu col·lectiva. Més aviat pensam que era a partir del mateix text dels arguments i el seu discurs que les majories subalternes s'identifiquen com a

¹ Hem tractat la feina crítica d'Spivak al capítol 3 del present text (p. 135)

poble i esdevenen subjecte històric assumint el control de la pròpia identitat i construint d'una manera mínimament autònoma el coneixement de l'entorn que experimentaven. Així, arribam a la conclusió en definitiva que no ha estat el poble qui ha fet la cultura popular sinó a la inversa, ha estat la cultura popular allò que històricament ha configurat el poble com a subjecte històric.

Tanmateix, això no vol dir que tots els individus que formaven part de les majories subalternes de la vila d'Artà i eren representats com a "poble" en el discurs dels arguments, assumissin aquesta representació i identificassin la veu del glosador com la pròpia. D'aquesta manera, més que considerar l'argument la veu de les majories subalternes, hem de considerar-lo la veu d'aquells que apropiant-se del seu discurs es constituïen en "poble artanenc" com a subjecte històric. Només era en la mesura que les majories subalternes s'identificaven com a "poble d'Artà" i s'apropriaven dels arguments com a veu col·lectiva, que el glosador esdevenia el seu portaveu. Per altra banda, ens sembla clar que en aquests processos d'apropiació el públic receptor que acceptava la identitat assignada de "poble", sempre podia manipular i crear nous significats a partir del seu treball de lectura.² Tanmateix, les regles i convencionalismes que definien l'argument com a gènere i mercat lingüístic, i el constrenyen com a esdeveniment de comunicació, acotaven sempre la vessant creativa que té tota activitat de consum cultural. D'aquesta manera, hem de pensar que la veu del poble d'Artà sorgeix dialògicament a partir de la proposta comunicativa i la seva recepció. A través de les normes pròpies de l'argument com a mercat lingüístic es regulava aquest diàleg amb l'objectiu que la l'acte de comunicació fos satisfactori per a totes les parts.

² Respecte als aspectes de creativitat cultural de la recepció comunicativa, ja hem tractat com autors com Cereteau o Chartier l'han enfocat al capítol 3 del present text (p. 112).

Per entendre millor per què entenem que els arguments han esdevingut històricament la veu de les majories subalternes de la vila d'Artà en la mesura que l'han representada com a poble i, per tant, han creat –fabricat, construït, etc.— el poble d'Artà com a subjecte històric; per aprofundir en la complexitat d'aquest fenomen de constitució subjectiva a través de pràctiques de representació; pensam que pot ser molt útil la teorització de Michel Foucault sobre la relació entre representació i subjecció. En el primer capítol de la seva obra clàssica *L'ordre de les coses* (1966 [1999]: 13-26), Foucault va fer una crítica a la concepció del subjecte com a individu racional en el seu coneixement i sobirà en les seves decisions. Segons aquest autor, són les formacions discursives allò que governa els coneixements i les accions dels subjectes històrics. Foucault expressa això utilitzant el quadre pintat per Velázquez *Las Meninas*, com a metàfora per explicar les relacions entre representació i subjectivitat en el context històric d'una formació discursiva determinada.³

Pensam que no fa falta en aquest text descriure un quadre tan conegut com el de *Las Meninas*, pintura la composició de la qual ben segur que tothom té en ment. De la composició del quadre és important reparar en primer lloc que el pintor es pinta a sí mateix. L'autor s'autorepresenta a través de la seva obra. Per altra banda, també hem de destacar que amb la seva pintura el pintor també representa al públic receptor emplaçat al front del quadre a través del reflex del rei i la reina al mirall que es troba al fons de la sala. D'aquesta manera el tema del quadre és l'acte mateix de pintar un quadre i esdevé la representació d'un acte de representació i el seu entorn. En aquest cas l'entron és encarnat pel conjunt de la sala i sobretot per les *infantas* que miren com treballa el pintor. D'aquesta manera si

³ Aquest aspecte de l'obra de Foucault també és explicat a HALL, S. 1997a. "The Work of Representation" a S. Hall (ed.): *Representation. Cultural representations and Signifying practices*. London: Sage, p. 54-61.

entenen l'acte de mirar el quadre com una situació comunicacional, arribarem a la conclusió que es pot diferenciar entre dos autors que proposen l'acte de comunicació i entre dos públics receptors. Pel que fa als autors, per una part tenim al Velázquez real que en un moment donat va pintar el quadre, i per altra banda tenim la seva autorepresentació en la tela. Igualment, tenim el públic receptor "real" que en el moment de mirar-lo es troba fora del quadre, i per l'altra tenim la representació del públic receptor en la tela a través de la figura del mirall que emplaça al públic en l'espai del quadre. Tant el Velázquez pintor com el públic que mira la pintura, poden ser entesos com a subjectes en el quadre —subjectes en representació— en la mesura en que tot i no formar part del quadre, la seva composició els emplaça al seu davant com a productors i receptors del seu missatge respectivament. Per altra banda, l'autor autorepresentat en el quadre i el públic receptor representat en el reflex del mirall del fons de la sala, han de ser considerats com els subjectes del quadre —subjectes de representació— en la mesura que no són més que representacions pintades de l'autor i el públic 'reals'. Curiosament l'objecte central del quadre —*las meninas*— té un paper secundari en aquest joc de representació i subjecció.

Aquestes premisses sobre la pintura de *las meninas* ens poden ajudar a diferenciar en el cas dels arguments com a propostes de comunicació, entre l'autor estricte del glosat —la persona individual— i l'autorepresentació de sí mateix com a glosador que a l'argument es demostra. Per altra banda, seguint les apreciacions de Foucault sobre el quadre de Velázquez, podem diferenciar també en el cas dels arguments entre el públic receptor en sentit estricte —aquell conjunt heterogeni de persones que escolta l'argument: el conjunt d'individus que conformen les majories subalternes de la vila d'Artà— i la representació que a l'acte del cant de l'argument es fa del públic com a "poble d'Artà". D'aquesta manera, podem entendre que, amb tradicions com l'argument, el conjunt de veïnats i veïnades que conformaven allò que

anomenam majories subalternes d'Artà eren emplaçades a encarnar la representació del "poble d'Artà" que es feia en el text mateix del glosat, o almanco la representació de les seves opinions, sensibilitats i percepcions. En aquest joc de representació, assignació d'identitats i constitució subjectiva, l'objecte principal que tractava l'argument, els esdeveniments succeïts a la vila d'Artà durant tot l'any, jugaven un paper secundari, igual que *las meninas* en el quadre de Velázquez. Són objectes de representació però no subjectes de... o en... representació. A l'argument l'autor no només representa els esdeveniments més importants sinó que també representa la visió subjectiva del poble d'Artà sobre aquests esdeveniments, representa allò que se suposa que pensen les majories subalternes de la vila en tant que poble. Perquè la seva representació de l'opinió popular sigui apropiada per les majories subalternes, és necessari que l'autor de l'argument sigui prou destre i mantingui la reputació necessària com per poder autorepresentar-se com un glosador amb credibilitat. En la mesura que les majories subalternes de la vila s'identifiquen amb els continguts de l'argument i se'ls apropien com la seva opinió subjectiva sobre l'entorn que els envolta —el subjecte estricte de representació—, aquest conjunt d'individus en principi heterogeni i dispers, es constitueix en subjecte històric en representació, és a dir, comprèn la seva experiència comuna a partir de la representació d'aquesta experiència que els ofereix l'argument. Perquè aquest acte d'apropiació de la representació de l'entorn social viscut pel conjunt de les majories subalternes que era proposat a l'argument fos efectiu i d'aquesta manera l'argument mateix adquirís funcionalitat social, tant l'autor com el públic receptor es predisposaven a l'acord mitjançant tot el repertori de regles i convencionalismes que caracteritzen l'argument com a gènere literari i com a mercat lingüístic.

D'aquesta manera, arribam a la conclusió que si afirmam que els arguments han estat la veu del poble d'Artà i el glosador el seu portaveu, no ho

fem des del principi que els individus que han conformat aquest col·lectiu han estat subjectes sobirans amb una racionalitat objectiva i que, per tant, l'argument ha estat l'expressió de les seves percepcions i apreciacions sobre l'entorn social viscut. Pensam que el coneixement que els subjectes històrics tenen sobre el seu entorn i sobre sí mateixos no apareix del no-res sinó que es construeix socialment a partir de processos comunicatius col·lectius i de caràcter òbviament dialògic. D'aquesta manera, hem de veure l'argument com una eina —una tecnologia— de la qual han disposat les majories subalternes de la vila d'Artà per construir un coneixement consensuat de l'entorn que els envolta, generar una identitat col·lectiva pròpia, i en base a tot plegat ser capaces de prendre decisions autònomes sobre les accions a emprendre a cada context històric. Així per tant, a l'argument els glosadors han proposat una representació de la veu del poble d'Artà que n'ha esdevingut realment la veu en la mesura que ha estat apropiada pels subjectes en representació, és a dir, en la mesura que ha estat funcional i efectiva en el conjunt social.

De la nostra anàlisi de la tradició de l'argument com a mercat lingüístic en el marc del qual es fa possible la construcció de la identitat popular i la constitució de les majories subalternes com a subjecte històric en clau de “poble”, voldríem destacar dos aspectes. Per una part la diferenciació que s'evidencia entre les majories subalternes com a estructura social abstracta i el “poble” com a subjecte històric, la qual cosa desmunta la vella definició de “poble” com a conjunt de les classes subalternes (Gramsci, 1966: 273). Per altra banda, pensam que a través del material empíric generat a la nostra investigació també podem aprofundir en la qüestió sobre fins a quin punt els subjectes històrics generats a partir de representacions culturals són sobirans en les seves decisions i en l'acció duta a terme en el conjunt social.

Poble i “cultura popular”.

En la nostra feina hem vist com en el discurs dels arguments es representa el “poble” com aquell sector majoritari de la societat que es troba al marge dels grups privilegiats de la vila, tant els civils com els religiosos. D'aquesta manera, observam com es tracta d'un concepte propi de l'antiga ordenació estamental de la societat en el qual l'alfabetització com a marcador de la diferència entre els estaments inferiors i els superiors hi jugava un paper molt important. Pensam que l'element que discriminava les persones cap a una banda o l'altra de l'ordre estamental de la societat no era tant la posició econòmica, com l'educació i les aptituds apreses en el maneig del llenguatge escrit. Eren sobretot els estudis allò que feia que una persona rebés el títol distintiu de “don” o “donya” encapçalant el seu nom propi. Per altra banda, l'estament inferior de la societat va ser tradicionalment identificat amb l'anomenada “cultura popular” i expressions del llenguatge oral com eren els mateixos arguments.

Tot plegat confirma les tesis de Pierre Bourdieu sobre el caràcter relacional de l'adjectivació com a “popular” de ternes com l'art, la cultura o la parla (1983 [1991]: 90). Segons aquest autor una expressió artística o lingüística es pot considerar “popular” en la mesura que és diferent i fins i tot contrària a tot allò considerat “culte”. Es tracta per tant del producte d'un sistema de representació per oposició binària, hegemònic en el conjunt social, a través del qual s'han classificat diferents expressions culturals com a “populars” o “cultes”. És en el marc d'aquest sistema de representació que també es dona significació social a la diferenciació entre el llenguatge oral i el llenguatge escrit.

Tanmateix, Pierre Bourdieu, a l'hora d'avaluar la vessant social d'aquest sistema de representació, no es va fixar tant en la distinció entre el llenguatge oral i l'escrit com en aquella que s'ha fet entre l'art purament estètic i la artesanía de caire més funcional (1979 [1998]: 431-

441) Influenciat pel pensament d'Ortega i Gasset,⁴ aquest autor va estudiar i teoritzar en el seu moment com des de les classes altes de la societat a poc a poc s'ha anat creant l'art modern com un camp cultural autònom en el qual es valoren certes aptituds i certs gustos al mateix temps que es menyspreen les aptituds i els gustos que s'exclouen del mateix camp. El gust per l'art, com a gust per l'estètica pura, allò transcendental, totalment desvinculat de la seva funcionalitat pràctica a la vida quotidiana, a poc a poc s'ha anat convertit en una competència especialment valorada i identificada amb aquells sectors de la societat que han rebut una educació especial per a assaborir aquest tipus de plaer. D'aquesta manera, el marcador de la diferència entre les classes altes distingides i les classes baixes populars era l'acomodament econòmic només en segon terme, ja que l'educació i el gust per l'art esdevenien els vertaders eixos diferenciadors. Els criteris de consum i el gust per allò més refinat i estètic eren allò que es considerava els vertaders marcadors de la diferència entre classes, més enllà de la capacitat adquisitiva o la posició social amb relació als mitjans de producció.

En la mesura que el gust per l'estètica pura es naturalitza en el camp de l'art modern com a una qualitat innata d'aquelles persones que el saben apreciar, l'obra artística es converteix en un element de legitimació de la diferència social entre unes classes altes percebudes com a ontològicament superiors i unes classes populars inferiors en la seva capacitat per distingir allò que és útil d'allò que és bell. El mateix Bourdieu ho va expressar de la següent manera: *The culture which results from this magical division is sacred. Cultural consecration does indeed confer, on the objects, persons and situations it touches, a sort of ontological promotion akin to a transubstantiation [...]* *The denial of*

lower, coarse, vulgar, venal, servile –in a word, natural— enjoyment, which constitutes the sacred sphere of culture, implies an affirmation of the superiority of those who can be satisfied with the sublimated, refined, disinterested, gracious, distinguished pleasures forever closed to the profane that is why art and cultural consumption are predisposed, consciously and deliberately or not, to fulfil a social function of legitimating social differences (Bourdieu, 1979 [1998]: 436). Davant això, aquest autor assenyala que allò que es concep en la “ideologia de l'art” com a gust innat a certes persones elegides, la mirada científica corregeix aquesta percepció i mostra que el gust per l'art modern és fruit d'un aprenentatge i procés educatiu del qual pràcticament només en podien gaudir les classes altes, d'aquí el resultat legitimador de la desigualtat social que l'art modern ha tingut històricament.

De la teoria de Bourdieu sobre la constitució de mercats lingüístics sobrevalorats de distinció aristocràtica amb relació a la cultura popular de les classes baixes, hem de destacar que el procés de diferenciació al qual fa referència ha tingut uns efectes alteritzadors i subordinants de les persones que conformen les majories que no han gaudit de l'educació i no han adquirit les competències necessàries per consumir amb “bon gust”. D'aquesta manera, hem d'entendre el sistema de representació per oposició binària de la diferència entre allò que és “culte” i allò que és “popular”, s'ha sostingut sobretot a partir de la mirada alteritzant d'aquells que participaven en l'alta cultura com a cultura legítima respecte a aquells col·lectius que en romanien exclosos per falta d'educació. Els efectes alteritzants i jerarquitzants que ha tingut aquest sistema de representació han estat descrits pel mateix Bourdieu quan afirmava que *notions belonging to the family of the popular [...] are deeply embedded in the network of confused and quasi-mythical representations which social subjects create to meet the needs of an everyday knowledge of the social world. The vision of the social world, and*

⁴ Bourdieu cita constantment l'assaig d'Ortega “La deshumanización del arte” (1925) a *Obras completas*, Madrid: Revista de Occidente, 1966.

most specially the perception of others [...] is in fact organized according to interconnected and partially independent oppositions which one can begin to grasp by examining the expressive resources deposited and preserved in language, specially in the system of paired adjectives employed by the users of the legitimate language to classify others and to judge their quality and in which the term designating the properties ascribed to the dominant always receives a positive value (1983 [1991]: 92) En aquest sentit podem afirmar que el “poble” apareix com a subjecte històric a partir de la mirada diferenciadora, alteritzant i jerarquitzadora de les elits cultes de la societat.

En aquesta mateixa línia, Claude Grignon i Jean-Claude Passeron varen assenyalar en el seu moment aquesta mirada de les classes altes respecte a les baixes com un “etnocentrisme de classe” i com una forma d’autolegitimar la desigualtat social (Zubieta *et al.*, 2000: 100).⁵ Igualment, podem entendre que l’anomenada “cultura popular” ha estat històricament un producte alteritzat que ha sorgit dels cercles de l’alta societat educada i distingida, tal com s’ha encarregat d’assenyalar Roger Chartier: *Producido como categoría culta destinada a describir unas producciones y unas conductas situadas más allá de la cultura letrada, el concepto de cultura popular ha traducido, en sus múltiples y contradictorias acepciones, los ligámenes entretejidos por los intelectuales occidentales (y entre ellos los scholars) con una alteridad cultural todavía más difícil de concebir que la reencontrada en los mundos “exóticos”* (1994: 43). Si entenem que tant els conceptes de “poble” com de “cultura popular” sorgeixen de la proposta per part de certs grups socials d’un sistema de representació i dominació simbòlica alteritzador respecte a les majories excloses de les elits

⁵ Obra de referència: GRIGNON, C.; PASSERON, J. C. 1989. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.

autorepresentades com a superiors, hem de pensar la subalternitat més com a sinònim d’alteritat que no com a una categoria abstracta creada per l’observador científic amb l’objectiu d’entendre l’ordenament social. És a dir, hem d’entendre que la subalternitat només és efectiva en el conjunt social en la mesura que es representada a partir d’un sistema d’oposicions binàries de diferenciació, i en la mesura que l’assumpció d’aquestes representacions per part dels subjectes representats fa d’aquest sistema una forma de dominació simbòlica.

Quan Gayatri Spivak es preguntava sobre la possibilitat que els col·lectius subalterns poguessin tenir veu pròpia, és a dir, poguessin prendre el control de la seva pròpia identitat i actuar de manera autònoma en conseqüència, reconeixia que el concepte de subalternitat era una ficció teòrica i una pressuposició metodològica necessària per dur a terme certs tipus d’anàlisi (Moore-Gilbert, 1997: 101-103).⁶ D’aquesta manera, aquesta autora proposava un concepte de subalternitat com quelcom absolut, per la qual cosa ha estat durament criticada. Si entenem la subalternitat com un efecte de les representacions organitzades en un sistema de dominació simbòlica, només la podem entendre com una cosa relativa al seu contrari representat a través del llenguatge i encarnat en el subjecte històric antagònic (*Ibid.*).⁷ Així podem entendre que el sentiment subjectiu d’opressió o subordinació que històricament han patit certs subjectes només és experimentat de tal manera si aquests col·lectius assumeixen i interioritzen el sistema de dominació simbòlica que els alteritza i, per tant,

⁶ Obra de referència: SPIVAK, G. 1990. “Negotiating the Structures of Violence”, a S. Harasym (Ed.): *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. London: Routledge.

⁷ Aquest aspecte de les tesis d’Spivak ha estat durament criticat per Tzvetan Todorov. Obra de referència: TODOROV, T. 1986. “‘Race’, Writing and Culture”, a H.L. Gates (Ed.): *‘Race’, Writing and difference*. Chicago: University of Chicago Press.

viuen la seva relació amb el grup contrari en termes jerarquizants d'inferioritat. Així, pensam que lluny de considerar la subalternitat un fet objectiu l'hem de concebre com una forma de representació de la relació social entre diferents grups socials, que esdevindrà efectiva i funcional en la societat en la mesura que ambdós subjectes representats en l'oposició binària assumeixin i s'apropriïn dels termes de la representació. D'aquesta manera entenem la subalternitat com l'apropiació de la representació alteritzant proposada pels subjectes dominants per part dels subjectes representats.

Si entenem que la subalternitat és relativa als sistemes de representació i dominació simbòlica, el concepte de "poble" o l'adjectivació de "popular" de diferents manifestacions culturals o comportaments col·lectius també han de ser entesos per força com a el fruit d'un sistema de representació d'oposició binària. El "poble" i tot allò que qualificam com a "popular" no són en aquest sentit més que les representacions de la subalternitat fetes en base la construcció de la diferència social i de dominació simbòlica pròpia de l'ordenament estamental d'Antic Règim. De fet, en el seu moment, Pierre Bourdieu va descartar de l'anàlisi científica aquests conceptes per considerar-los relatius i subordinats a sistemes de representació poc objectius que tenien com a finalitat legitimar la desigualtat social, per la qual cosa va proposar com a alternativa el concepte de mercat lingüístic (1983 [1991]: 90-105). Nosaltres per la nostra banda, preferim mantenir la utilitat de termes com "poble" o "popular" però considerant-los en tot moment no conceptes abstractes, sinó categories històriques. Si entenem aquests conceptes com a categories històriques és per diferenciar-les de les categories estàtiques més comuns a les ciències socials que no tenen en compte el canvi històric. Amb relació a això, Edward P. Thompson ja va realitzar en el seu moment una dura crítica al concepte de "classe" com a "categoria heurística" o "sociològica" i el proposava com a "categoria històrica", és a dir, com

a fenomen històric canviant i efímer, empíricament identificable i amb uns orígens concrets cronològicament datables (Thompson, 1978b [1981]: 77). D'aquesta manera, per analogia, plantejam que el "poble" o la "cultura popular" s'hagin gestat en un moment donat de la història i siguin susceptibles de desaparèixer i ser engolits en el temps.

Si volem esbossar mínimament els orígens històrics de la cultura popular i del poble —d'una vila, una ciutat, un país, etc.—, ens pot ser molt útil l'obra de l'historiador Peter Burke sobre diferents formes de cultura popular durant l'edat moderna (1978 [1991]). Segons aquest autor, el progressiu reforçament de la monarquia i l'estat a través del monopoli de la violència que havien començat a adquirir els monarques a partir del segle XV va deixar a l'estament nobiliari sense la funció principal que havia justificat la seva preponderància social: la defensa militar i la pacificació del territori (*Ibid.*: 377-378). Va ser davant aquestes circumstàncies que aquest grup social es va veure amb la necessitat d'adoptar una cultura més refinada i sofisticada, tot acompanyat del comportament propi dels manuals de cortesia, com a estratègia de diferenciació respecte als estaments inferiors i, per tant, com a estratègia de legitimació de la desigualtat social. Més tard, el comportament cortesà i refinat de la noblesa a les corts dels monarques va començar a ser imitat per la noblesa provinciana i per la burgesia. Davant aquest procés de distinció datat cap a principis del Renaixement, Burke afirma que al llarg de l'edat moderna les elits cultes es varen anar desvinculant cada vegada més de la cultura popular que en un principi era la cultura comú al conjunt de la població (*Ibid.*: 66-67). D'aquesta manera el terme "poble" va anar perdent el seu significat inicial de "conjunt de la població" per adoptar-ne un de nou en termes de classe o estament, com a poble baix, persones que no tenien les competències necessàries per a la producció i el consum d'alta cultura (*Ibid.*: 376). Segons Burke, és així com va aparèixer termes com "poble" o "cultura

popular” en el significat amb al qual actualment els entenem.

Ens sembla bastant obvi que la visió històrica de Peter Burke sobre els orígens de la distinció entre l’alta cultura aristocràtica i la cultura popular del poble, és bastant complementaria a les tesis de Norbert Elias respecte al procés de civilització.⁸ Aquest autor va analitzar en la mateixa línia que Burke la integració de la noblesa a les corts dels monarques com a forma de recerca de prestigi social: *La nobleza, o por lo menos una parte de la nobleza, necesitaba al rey, porque con la constitución progresiva del monopolio [de la violència i la fiscalitat] había desaparecido la función del guerrero libre en la sociedad y porque, al aumentar la interdependencia monetaria, los productos de los señoríos sólo les permitía llevar una existencia modesta en comparación con el nivel de la burguesía ascendente y a menudo ni eso y, desde luego, no le garantizaba una existencia social que mantuviera su prestigio como clase superior frente a la fortaleza creciente de las clases burguesas. Presionada por la necesidad [...] una parte de la nobleza se integraba en la corte y, con ello, en la dependencia inmediata del rey. Sólo la vida cortesana abría a los nobles un ámbito social en el que tuvieran acceso a las oportunidades económicas y de prestigio social que pudieran satisfacer la aspiración de una existencia representativa de la clase alta* (Elias, 1977 [1989]: 480). Seguint les tesis d’Elias, Roger Chartier ha assenyalat la *curialización de los guerreros*, és a dir, la transformació de la noblesa militar en aristocràcia cortesana, com un dels fenòmens que es troben en l’origen dels processos de civilització (1985 [2002]: 84).

Per altra banda, ens pareix igualment bastant obvi, que les apreciacions de Burke sobre la gènesi de la cultura popular durant la baixa edat mitjana són bastant complementaries a les

tesis de Pierre Bourdieu sobre la constitució del camp cultural de l’art com a estratègia de distinció de les classes altes envers les baixes a partir de la qual s’ha naturalitzat i legitimat de la desigualtat social.⁹ Seguint la ja comentada teoria d’aquest autor, i salvant les distàncies temporals, podem pensar que a mesura que la noblesa anava perdent les seves funcions de garantir violentament i de manera autònoma l’ordre i la pau en el territori de la seva jurisdicció, va anar creant un cap cultural autònom al marge de la cultura sacra del clergat i distingit respecte a la cultura popular. Aquest camp cultural va aparèixer com a conseqüència de la sofisticació de la cultura popular profana que va començar a ser escrita i progressivament refinada. Així, va aparèixer la literatura profana en llengua vulgar que va començar a disputar a l’església el monopoli del llenguatge escrit i que es diferenciava tant de la cultura eclesiàstica en llatí com de la cultura popular eminentment oral. Podem pensar que, si aquest procés té el seus orígens quan es va començar escriure la poesia trobadoresca o les balades èpiques, va explotar de manera definitiva a l’època del Renaixement quan en varen consolidar les literatures nacionals en llengua vernacle, ja mai més considerada vulgar. Des que la cultura distingida del llenguatge escrit s’ha anat expandint i democratitzant a partir del segle XVIII amb el procés de civilització, s’han anat creant nous camps culturals i nous llenguatges exclusius amb la funció de legitimar els privilegis de les classes altes. D’entre aquests camps, podem citar per exemple l’art modern al qual feia referència Bourdieu en els seus estudis. Tanmateix, autors com Néstor García Canclini ha criticat l’obra de Bourdieu pel fet que aquest autor no ha tractat la massificació dels signes i espais de les elits a través de la indústria cultural (1990: 36-37). En aquest sentit podem

⁸ Hem tractat les tesis de Norbert Elias sobre el procés de civilització en el capítol 4 del present text (p. 167)

⁹ Les tesis de Pierre Bourdieu sobre la constitució de l’art com a camp cultural autònom han estat tractades al capítol 3 de la pret tesi doctoral (p. 143)

entendre la modernitat culta com la recerca contínua de la originalitat i la innovació i com una estratègia de distinció davant la cada vegada més ràpida fagocitació dels elements de distinció cultural per part de les majories a través de la cultura de masses. No fa falta dir que aquests elements de distinció han anat perdent valor i consideració a mesura que s'han anat democratitzant.

Una vegada aclarit el caràcter històric dels conceptes de “poble” o “popular”, pensam que si els entenem com a categories semiòtiques i històriques diferenciades del concepte de subalternitat social com a categoria abstracta i estàtica, no podem entendre allò que anomenam “cultura popular” com la cultura simplement produïda per les majories subalternes. Igualment pensam que tampoc la podem entendre com la cultura generada des de mercats lingüístics o camps de producció cultural amb poc prestigi, aquells àmbits de producció cultural poc sofisticats en els quals les censures són baixes i el poder de influència social és petit. Pensam que la “cultura popular” ha de ser entesa com la cultura que sorgeix de l'apropiació de les majories subalternes de la seva representació alteritzant com a “poble”.

Entenent la cultura popular com el conjunt de manifestacions culturals produïts per les majories subalternes en àmbits de producció més o manco precaris i desprestigiats, com pot ser el camp de la oralitat, Peter Burke va reparar en el seu moment que no es podia parlar d'una cultura popular en singular i majúscules, sinó de vàries cultures populars, referint-se per exemple a la diversitat de cultures locals, cultures gremials, etc. (1978 [1991]: 85). És així que aquest autor parlava de les diferents “subcultures” de les quals estava composta la cultura popular entenent amb aquest terme un *sistema de significados compartidos en los que las personas que participan en ellos también comparten otros significados de una cultura más general* (*Ibid.*: 85). Tanmateix, des del nostre punt de vista, només podem entendre com a populars aquelles expressions culturals a través de

les quals les majories subalternes es vegin representades com a “poble” en termes estamentals, no aquelles manifestacions a partir de les quals determinats grups es poden veure representats com a un ofici concret, una localitat o a una minoria ètnica més o manco marginada. Així, proposam una definició més reduïda i acotada d'allò que pensam que s'ha d'entendre per “cultura popular”, no com l'ampli conjunt de les produccions culturals fetes per les majories subalternes o des d'àmbits poc reconeguts com per exemple el de l'oralitat, sinó única i exclusivament com aquell conjunt d'expressions culturals en les quals les majories subalternes han estat representades com a poble. Arribam a la conclusió per tant que no totes les cultures subalternes són populars, sinó que la cultura popular –en singular– és una més dins la diversitat de cultures subalternes

Tanmateix, aquesta definició implicaria incloure com a populars aquells esdeveniments discursius en els quals les majories subalternes són representades en termes de poble com a estratègia de les elits distingides de legitimació de la desigualtat social. Hem vist al llarg del present capítol com en el cas dels arguments i de la tradició de la poesia oral a Mallorca en general, perquè els glosats esdevinguin la veu del poble és de gran importància que el glosador es mostri com un membre més que forma part del col·lectiu representat, és a dir, és important que el glosador sigui de condició humil i s'inclougi a sí mateix en la representació de les majories subalternes com a poble. Així, pensam que no es poden considerar com a populars aquells actes de comunicació en els quals es representa al poble en termes d'alteritat, com l'“altre” per oposició al “nosaltres”. D'aquesta manera, entenem que una expressió cultural com a popular en la mesura que el seu discurs sigui d'autoidentificació i de construcció d'un “nosaltres” representat com a poble. És per això que pensam que hem d'entendre per “cultura popular” aquell conjunt d'esdeveniments discursius en el qual les majories subalternes s'autoconstitueixen

en subjecte històric a partir d'un sistema de representació basat en la oposició entre el poble i les elits cultes.

Tot i que en el cas del nostre estudi sobre els arguments hem vist que és de vital importància la identificació de glosador per part del públic receptor com a un més d'entre els seus, pensam que en altres casos aquesta condició no té perquè ser imprescindible. Peter Burke, en el seu estudi sobre la cultura popular de l'edat moderna arreu d'Europa ens posa l'exemple d'un intel·lectual il·lustrat venecià del segle XVIII que escrivia poemes anònims de sàtira política en dialecte, com si es tractàs de l'obra d'un poeta popular (*Ibid.*: 110). En aquest exemple es comprova com allò que fa que l'esdeveniment discursiu sigui considerat una expressió de la veu del poble no és tant l'autoria com el mercat lingüístic en el qual és generada. A diferència dels argumentaires, aquest poeta s'amagava sota l'anonimat, cosa que li permetia no haver ser forçosament una persona pobra per donar credibilitat al seu discurs. Allò que feia que el seu text fos identificat amb la veu del poble eren el conjunt de regles i convencionalismes a partir del qual l'havia escrit, com per exemple el fet que estàs escrit en parla dialectal, o que estàs compost a partir de la tradició popular. No fa falta dir que aquestes tradicions conformaven un mercat lingüístic inferioritzat i desprestigiat identificat com a popular. Per altra banda, és igualment important el fet que el text parli en nom del poble no des d'una perspectiva alteritzant, és a dir, l'autor s'inclou a sí mateix en el poble com a col·lectiu social encara que realment no li pertocàs. D'aquesta manera, podem considerar aquest text com a popular en la mesura que les majories subalternes s'identifiquin en el seu discurs i se l'apropriïn com una representació de la seva veu.

D'aquesta manera, el nostre estudi sobre la tradició dels arguments com a representació de la veu del poble a partir de la qual les majories subalternes es constitueixen en subjecte històric ens suggereix que perquè la identificació entre el subjecte representat i la representació de

la seva veu en els arguments es doni de manera satisfactòria són de vital importància tres aspectes. Primer de tot, s'ha de representar la veu de les majories a partir del sistema de representació per oposició binària en el qual es diferenciïn les elits dominants en contraposició al poble com a categoria històrica. En segon lloc, la veu s'ha de representar seguint les normes i convencionalismes que caracteritzen un mercat lingüístic de poc prestigi de caràcter preferentment oral i identificat amb el poble com a col·lectiu representat. Finalment la veu del poble s'ha de representar a partir d'un discurs d'autoidentificació i construcció del "nosaltres", no des de una perspectiva d'alteritat. A partir d'això podem considerar com a populars totes aquelles expressions o manifestacions culturals en els quals es representin els parers i les opinions del poble a partir d'aquests requisits esmentats. No hi ha dubte pel que hem vist al llarg de tot el capítol que els arguments aconsegueixen amb escriure aquestes tres condicions.

Tot i que parlem d'expressions culturals o manifestacions concretes adjectivades com a "populars", pensam que no és de tot apropiat parlar de "cultura popular". Si entenem el concepte de "cultura" en termes de context de significació o conjunt de significats compartits,¹⁰ en cap moment podem parlar de "cultura popular" com una esfera de significació autònoma de l'alta cultura de les elits. Si la representació de les majories subalternes com a poble i la identitat popular només es poden concebre a partir del sistema de representació basat en l'oposició poble-elit, queda clar que la dependència d'ambdós extrems del binomi és mútua i que el significat de la identitat popular no es podria entendre més que amb relació amb el seu contrari. Per paga, hem de tenir en compte que la identitat popular es va gestar en qualche moment determinat de la baixa edat mitjana com a fruit d'un procés de distinció social en el

¹⁰ Aquest concepte de "cultura" ha estat formulat tant per Clifford Geertz, com per Stuart Hall. Mirar capítol 3 (p. 132)

qual l'aristocràcia cortesana va prendre la iniciativa. D'aquesta manera, aquell conjunt de significats en el marc del qual s'ha construït la identitat popular no és exclusiu de les majories subalternes que encarnen el subjecte representat, ni tampoc és exclusiu de cap mercat lingüístic inferioritzat com a context de significació. Les formes de representació a partir de les quals podem entendre la identitat popular han estat compartides pel conjunt de la societat, tant per les elits com per les majories subalternes, i la diferència s'ha construït des de diferents mercats lingüístics. D'aquesta manera, seria preferible parlar d'una cultura estamental comú als dos subjectes que encarnen els dos pols de diferenciació que permet que la dominació simbòlica es faci socialment efectiva.

Tanmateix hem de reconèixer, tal i com ho fet el mateix Bourdieu, que els camps culturals de distinció creats per les elits sempre han gaudit d'una certa autonomia i autosuficiència per la qual cosa han conformat un conjunt de exclusiu de significats compartits als quals històricament les majories subalternes no han tingut accés (Bourdieu, 1979 [1998]: 432). Per altra banda, Peter Burke ha assenyalat que durant el segle XVIII les elits progressivament es varen anar distanciant de la cultura popular fins a perdre les seves competències en el consum d'aquestes expressions culturals (1978 [1991]: 315). D'aquesta manera, podríem pensar que fins que les elits no varen recuperar el gust per la cultura popular a principis del segle XIX, durant un temps l'oralitat es també va esdevenir un camp cultural autònom.

Subalternitat i autonomia subjectiva.

Un dels debats més recurrents al voltant del concepte de "cultura popular" gira al voltant de les qüestions que és plantegen sobre la major o menor autonomia, la major o menor dependència de les produccions culturals populars respecte a l'esfera de producció de l'alta cultura. De fet, Roger Chartier ha assenyalat com tradicionalment han

predominat dues definicions contradictòries de cultura popular, per una part la que la concep com un sistema simbòlic coherent i autònom que funciona a partir d'una lògica totalment aliena a la cultura literària; per altra banda, una segona definició en la qual es remarca l'existència de relacions de dominació i posa èmfasi en la dependència i les carències de la cultura popular amb relació a l'alta cultura (Chartier, 1994: 43-44). Com ha assenyalat Peter Burke, aquest debat es remunta al manco a principis del segle XX quan molts folkloristes alemanys començaren a defensar la idea que la cultura de les classes baixes era la imitació simplificada i antiquada de la cultura de les classes altes, qüestionant per tant, la visió romàntica que predecessors seus com Herder o els germans Grimm tenien del poble com a principal font de creativitat cultural (Burke, 1978 [1991]: 106).

No hi ha dubte que Antonio Gramsci ha estat un dels autors clàssics que ha teoritzat sobre conceptes com "poble" o "cultura popular". Aquest pensador sempre va defensar l'autonomia relativa de les cultures subalternes respecte les dominants (Feixa, 1994: 28). Des de la seva perspectiva, l'autonomia de la cultura popular no s'ha d'entendre tant com la oposició frontal a la cultura institucional o dominant, com de la contraposició evasiva respecte a ella, és a dir, la cultura popular ha estat autònoma en la mesura que s'ha trobat marginada de les institucions i no ha rebut el reconeixement oficial (Zubieta *et al.*, 2000: 41). És per això que Gramsci va proposar l'estudi del folklore entès com a sinònim de "cultura popular" i com *una concepció del món i de la vida de determinats estrats (determinats en el temps i en l'espai) de la societat, en contraposició (també essencialment implícita, mecànica i objectiva) a les concepcions del món oficials (o en sentit més ampli, a les concepcions dels sectors cultes de la societat, històricament determinats) produïdes en l'evolució històrica* (Gramsci, 1966: 273). D'aquesta manera observam com Gramsci

considerava que el conjunt dels grups subalterns de la societat tenien una cultura pròpia autònoma de la oficial.

Tanmateix, és obvi que des del nostre punt de vista no podem assumir les tesis de Gramsci, ja que, com ja hem vist, entenem que la identitat popular i el poble com a subjecte històric no es poden explicar sinó és a partir de la dependència respecte als sistema de dominació simbòlica en el qual estan representats. Des d'aquesta perspectiva, la crítica feminista Ian Ang en els seus estudis sobre la construcció institucional de les audiències televisives ha defensat que l'audiència com a subjecte receptor és creada en els discursos televisius com a estratègia de poder i control per part dels aparells institucionals (Strinati, 1995 [2004]: 227).¹¹ Seguint la mateixa lògica, podem entendre que el "poble" com a subjecte ha estat construït en el procés de distinció com a estratègia de les classes altes de legitimar la desigualtat entre estaments.

En la mesura que entenem que el poble ha acceptat la representació que fan d'ell mateix les elits distingides, podem pensar que els mecanismes de coneixement del seu entorn i de sí mateixos de què disposen no són el fruit de la seva autonomia cultural, sinó de les estratègies de poder dutes a terme per les elits amb la finalitat d'exercir el seu predomini social. D'aquesta manera, deduïm que els subjectes representats en clau d'alteritat en els discursos institucionals –ja sigui el poble o ja sigui l'audiència— no són capaços de desenvolupar formes de coneixement pròpies i autònomes més enllà dels discursos institucionals en el marc dels quals són representats. Si assumíssim sense embuts aquests arguments, no ens quedaria més remei que pensar que la dependència cultural dels grups subalterns respecte als aparells institucionals de control és total i que per tant, tal com va assenyalar Ang en el seu moment, *we*

¹¹ Obra de referència: ANG, I. 1991. *Desperately Seeking the Audience*. London: Routledge.

cannot presume to be speaking with the authentic voice of the "real audience", because there is no such thing (Citat a *Ibid.*: 229).¹² Tot plegat sembla que ens du a confirmar les tesis de Gayatri Spivak sobre la incapacitat dels grups subalterns de parlar per sí mateixos més enllà de les formes de representació estructurades pels grups dominants a través de les institucions de coneixement (1988 [1994]: 66-111). En aquest sentit, s'ha comentat que Spivak arriba a la conclusió que *the subaltern, insofar as it is constructed by the hegemony of the dominant, by definition cannot be autonomous* (Moore-Gilbert, 1997: 79).¹³

Encara que al seu text clàssic *Can the subaltern speak?*, Spivak critiqui en altres aspectes el pensament de Foucault, no hi ha dubte que basa una part important de les seves tesis en la idea exposada per aquest autor sobre la inexistència de subjectes sobirans i la dependència de la seva formació subjectiva respecte a sistemes de representació i formacions discursives. Ja hem vist en el seu moment com per a Foucault el discurs no només propicia els termes de representació dels subjectes sinó que també els emplaça en una posició de poder jerarquitzant respecte a altres subjectes. En la mateixa línia Pierre Bourdieu ha assenyalat la paradoxa que suposa el fet que les veus populars d'autoafirmació identitària tenen uns efectes reproductors del sistema de dominació simbòlica que els subordina, ja que es representa als grups subalterns en els mateixos termes amb els quals són dominats i alteritzats (1983 [1991]: 94-95)

Tot plegat sembla un carreró conceptual sense sortida a partir del qual es fa impossible demostrar que els arguments han estat històricament la veu

¹² Cita original: ANG, I. 1991. *Desperately Seeking the Audience*. London: Routledge, p. 165

¹³ Moore Gilbert fa referència a SPIVAK, G. "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.

del poble d'Artà, l'eina amb què aquest grup subaltern ha esdevingut subjecte històric. Sembla per tant, que les majories subalternes de la vila d'Artà mai han pogut prendre el control de la seva identitat i tampoc han estat capaces de construir el coneixement sobre el seu entorn i les seves vivències d'una manera mínimament autònoma. D'aquesta manera, respecte a la noció de "popular" des d'un punt de vista semiòtic fruit d'un procés de distinció, Néstor García Canclini ha assenyalat el terme ha de ser valorat com una noció teatral amb un valor ambigu, tot plantejant si *¿Pueden los sectores populares, redefinidos de este modo, llegar a constituirse en sujetos históricos, ser algo más que efectos de las puestas en escena?* (1990: 259). Per sortir d'aquest carreró és necessari un repertori conceptual alternatiu a partir del qual fer una crítica als pressupòsits anteriors.

En principi podem reparar una notable diferència entre les tesis d'autors com Ang i Spivak respecte a Foucault i Bourdieu, tot i que tots aquests autors coincideixen a afirmar la falta de sobirania dels subjectes i la seva dependència respecte a formacions discursives o sistemes de dominació simbòlica. A diferència de Bourdieu o Foucault, Ang i Spivak tendeixen a concebre les formacions discursives o sistemes de dominació simbòlica com a instruments al servei d'uns grups determinats de la societat, minoritaris i dominants, que duen a terme unes estratègies de poder gairebé independents o sobiranes. És a dir, ambdues autores posen més èmfasi en la dependència subjectiva dels grups subalterns respecte als sistemes de dominació que en aquesta mateixa dependència per part dels grups dominants. Així mateix, segons la teoria de Foucault, aquest grups que es trobaven emplaçats en una posició de domini sempre només en funció de les mateixes formacions discursives, i per tant també dependrien d'elles en la seva formació subjectiva. Per altra banda, ja hem vist com Bourdieu entenia que els sistemes de dominació simbòlica com un ordre del qual depenien

tant els grups més afavorits pel sistema com pels que se'n duïen la pitjor part.

En aquest sentit, Homi Bhabha ha assenyalat com en el cas de l'ordre simbòlic propi de la colonització a l'Índia, els colonitzadors són tant víctimes com els colonitzats, ja que no tenen un control de la seva pròpia identitat i una percepció del món independents del discurs colonial en el qual estan representats i que els emplaça en una situació de poder (Bhabha, 1983 [1994]: 72). Per a Bhabha queda clar que en el marc de la teoria post-estructuralista, tant l'autor com els subjectes són de fet un producte de la textualitat en la mesura que s'adapta i utilitza un llenguatge preexistent, governat per regles i convencions que no són de l'elecció de l'autor, sense les quals no es compartirien significats i la comunicació no seria impossible. Així el subjecte és el producte de la introducció a un ordre simbòlic inscrit en el llenguatge i, per tant, té els seus orígens en el discurs i no a la inversa. Tanmateix, inspirat en l'obra de Bakhtin, Bhabha no veu l'ordre simbòlic com un instrument dels grups dominants en la seva suposada conspiració per mantenir els seus privilegis, sinó que ho veu com un efecte de la intersubjectivitat, com un procés dialògic en el qual els subjectes emissors negocien amb els receptors els termes de la representació de l'ordre social. (1994: 187)

Tot i que Bhabha ha aplicat aquestes idees respecte a l'estudi del ordres simbòlics postcoloniais, Bakhtin ho va fer amb relació a la dicotomia entre allò que es considerava "popular" i allò que es considerava "culte". En els seus estudis sobre el carnaval, Bakhtin va reparar en el seu moment com els sectors populars de la societat subvertien l'ordre simbòlic que els subordinava de manera que esdevenien subjectes dominants encara que només fos durant els dies que durava la festa. A partir d'aquí, Bakhtin va concebre la cultura popular no com la cultura subalterna que es trobava al marge de la oficial —tal com o feia Gramsci— sinó com la cultura de la rebel·lia que s'oposava frontalment a la oficial (Burke,

1991: 20; Zubieta *et al.*, 2000: 29-30).¹⁴ Sembla com si amb el carnaval s'invertissin les jerarquitzes de l'ordre simbòlic i es positivitzassin aquells elements que definien com a inferiors els sectors populars i la seva cultura, encara que sempre es respectaven els termes de representació de la diferència entre poble i elits com a oposició binària en la qual s'ordenava la societat. Aquest caràcter rebel i subversiu que atribuïa Bakhtin a la cultura popular es pot identificar a les festes de Sant Antoni d'Artà durant anteriors als anys seixanta del segle XX que, com hem vist, es tracta d'un ritual en el qual els seus participants s'oposaven formalment a l'ordre establert mitjançant un joc d'inversió i exageració de les oposicions binàries a través de les quals s'estructura el món i la identitat de les persones. Això produïa com a conseqüència un efecte de relativització i desnaturalització de les certeses sobre l'ordre social establert i de les diferències i jerarquies que l'han sostingut.

En certa mesura, podríem entendre els rituals de caràcter carnavalesc com la festa de Sant Antoni com una estratègia de resistència a les identitats imposades per les estructures socials. Tot plegat ha suposat un procés de deconstrucció discursiva a través del joc amb les oposicions binàries que han estructurat el coneixement –invertint-les, exagerant-les, confonent-les, etc. Normalment aquestes pràctiques acaben evidenciant la convencionalitat i arbitrarietat de les diferències socials i la desigualtat. Tanmateix, emperò, com que només es juga amb les oposicions binàries de construcció del significat i, per tant, no es creen significats nous alternatius, el carnaval no ha suposat una pràctica que permeti escapar-se del sistema de dominació simbòlica que ha estructurat la societat. Ha suposat en certa manera una apropiació dels mecanismes de domini, però no ha ofert cap alternativa i acabat

confirmat l'hegemonia dels estereotips i identitats imposades. Hem vist que les festes de Sant Antoni a Artà com a ritual carnavalesc han funcionat com un catalitzador de la conflictivitat i el malestar social acumulat durant tot l'any. Així mateix, han estat rituals canalitzadors del conflicte social, justament per les vies més idònies, els que han assegurat la cohesió social. És així que podem entendre les pràctiques carnavalesques com una vàlvula d'escapament i una catarsi col·lectiva en el marc de la qual els sectors més desafavorits de la societat han vist compensades per un moment les seves frustracions. En aquest sentit, la inversió de rols socials no pot ser vista com una forma de subversió social sinó com un joc catàrtic de relativització que ha tingut com a conseqüència última la reproducció de l'ordre establert.

D'aquesta manera, observam com en el cas de les festes carnavalesques com per exemple les de Sant Antoni s'ha reproduït una institucionalització social de l'estratègia deconstructiva de resistència als estereotips que tanmateix mai ha aconseguit presentar una alternativa d'ordenament simbòlic a l'oposició binària hegemònica basada en la diferenciació poble i elit. Stuart Hall ha diferenciat en el seu treball de teorització tres estratègies possibles que els subjectes alteritzats poden dur a terme per oposar-se als estereotips subordinadors dels quals en són l'objecte (1997b: 269-276). Per una part aquest autor pensa que davant la representació inferioritzant, el subjecte representat pot negar la diferència afirmant les condicions d'igualtat respecte al subjecte dominant. Aquest seria el cas d'aquells individus representats com a integrants del "poble" que demanen ser educats en condicions d'igualtat respecte a les elits culturals, ja sigui com a estratègia individualista d'ascens social o com a acció col·lectiva d'ambicions igualitaristes. La segona estratègia de resistència a la representació alteritzant és la positivització de la diferència i la inversió de l'estereotip, que en el cas del binomi de diferenciació entre poble i elit, es correspondria a l'actitud populista de

¹⁴ Tant Burke com Zubieta fan referència a BAKHTIN, M. 1965. *La cultura popular en la Edad Media y el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: alianza, 1988.

defensa de tot allò que pogués ser considerat popular com a qualitativament millor a l'alta cultura compartida per les elits. Finalment, la tercera forma de resistència que tipifica Hall és aquella que ell ha anomenat “estratègia deconstructiva” que consisteix amb jugar amb els estereotips a partir dels quals un subjecte determinat és alteritzat i inferioritzat, amb l'objectiu de fer evident el seu caràcter convencional i en certa manera artificial. Per exemple, es pot exagerar-los fins a fer-los grotescs o es poden invertir contínuament els estereotips, negant i afirmant la diferència positivitzada alternativament, per expressar de qualche manera el malestar del subjecte alteritzat davant la representació inferioritzant i estereotipada de la qual és objecte. Aquest seria el cas d'una persona del “poble” que podia simular en certa manera l'estupidesa com a atribut que s'assignava al col·lectiu del qual en formava part amb l'objectiu d'aconseguir qualche cosa. També seria el cas d'aquella mateixa persona que una vegada aconseguís els seus objectius, o en un context diferent, es mostrava prou destre com per negar l'estereotip que abans havia reproduït. Hall considera aquesta darrera estratègia com la més efectiva, encara que reconeix que cap de les tres que ell descriu aconsegueix rompre amb les estructures de diferenciació binària a partir de les quals es subordina als subjectes alteritzats en els sistemes d'ordenació simbòlica (*Ibid.*).

L'estratègia deconstructiva que descriu Hall s'avé molt amb el model de resistència semiòtica que va proposar John Fiske en el seu moment (Fiske, 1987 [1998]: 504-522). Segons aquest autor, els grups subalterns alteritzats tenen el poder de generar allò que ell anomenava “categories anòmales” als discursos institucionals a partir de les quals es podien rompre les estructures de representació en les quals es basava l'ordenament simbòlic de la societat. Se suposa que les anomenades “categories anòmales” escapen als sistemes binaris d'ordenació simbòlica la qual cosa els dona un poder de desestabilització de

l'ordre que fa possible la innovació i el canvi històric. Fiske va concebre la elaboració discursiva d'aquestes “categories anòmales” de manera molt semblant a com es pot entendre també l'actitud carnavalesca davant la festa. Tot plegat es tracta d'una apropiació lúdica per part dels grups inferioritzats dels mecanismes de dominació simbòlica. Es tracta per tant, de jugar amb les representacions a partir de les quals s'ordena la societat, invertint-les, transgredint els seus límits, cercant l'escàndol que fa saltar per l'aire les estructures de representació preestablertes. Així mateix, encara que pensam que aquesta actitud lúdica té un poder de deconstrucció innegable que desnaturalitza els sistemes de representació i ordenament simbòlic, no és tracta d'una estratègia vàlida per oferir formes de representació i ordenament social alternatives. La seva dependència respecte als sistemes de representació dominants és total, ja que se serveixen dels estereotips i les oposicions binàries en les quals es basa el joc (*Ibid.*: 510)

En aquesta mateixa línia Pierre Bourdieu va expressar com una paradoxa el fet que la rebel·lia popular contra les elits –positivització de la diferència— impliqui l'acceptació dels termes de representació en els quals es basa l'ordre simbòlic i per tant sigui alienant, o per altra banda, el fet que la renúncia a la identitat popular i la lluita per l'ascens social individual es pugui considerar una submissió alliberadora: *When the dominated pursuit of distinction leads dominated speakers to assert what distinguishes them –that is, the very thing in the name of which they are dominated and constituted as vulgar— according to a logic analogous to the kind which leads stigmatised groups to claim the stigma as the basis for their identity, should one talk of resistance? And when, conversely, they strive to shed that which marks them as vulgar, and appropriate what would allow them to become assimilated, should one talk of submission?* (Bourdieu, 1983 [1991]: 94-95). D'aquesta manera, sembla que ni la positivització de la diferència

establerta pels sistemes de representació i dominació simbòlica, ni la negació de la diferència presenten una alternativa semiòtica que vagi més enllà dels mateixos sistemes de representació.

Així per tant, observam com l'obra d'autors com Bakhtin, Foucault, Bourdieu o Bhabha, sembla en principi suggerir-nos en realitat que ni els grups dominants ni els subalterns poden generar una veu pròpia, és a dir, sigui quina sigui la seva posició en els sistemes de dominació simbòlica, cap subjecte pot estructurar de manera autònoma el coneixement sobre sí mateix i el seu entorn pel fet que tot depèn d'estructures de representació abstractes que governen tant la comunicació intersubjectiva com l'acció social.¹⁵ Tot plegat fa que sigui impossible concebre el canvi històric i que ens vegem immersos en una roda de reproducció indefinida dels mateixos sistemes d'ordenació simbòlica. Davant aquesta problemàtica, Néstor García Canclini ha proposat la recuperació de la noció gramsciana d'hegemonia, com a camp de lluita també en l'ordre semiòtic en el marc del qual l'experiència diferenciada de l'ordre simbòlic entre els grups subalterns i els dominants, juntament amb el contacte entre tradicions de representació diferents, expliquen el conflicte i el canvi històric: *Las culturas populares no son un efecto pasivo o mecánico de la reproducción controlada por los dominadores; también se constituyen retomando sus tradiciones y experiencias propias en el conflicto con quienes ejercen más que la dominación, la hegemonía. Es decir, con la clase que, si bien dirige políticamente e ideológicamente la reproducción, debe consentir espacios donde los grupos subalternos desarrollan prácticas independientes y no siempre funcionales para el sistema* (1990: 254). Encara que pensam que García Canclini tendeix a veure els sistemes de dominació simbòlica com a instruments de domini dels grups dominants contestats pels grups subalterns en la lluita per l'hegemonia, aspecte en el

¹⁵ Ja hem tractat aquest dilema teòric amb més profunditat al capítol 3 (p. 109).

qual no estem d'acord, trobam que les seves aportacions s'han de valorar pel fet que ens permet superar el vell debat sobre la preponderància de les estructures o de l'acció a l'hora d'explicar els fenòmens socials. Es tracta del debat que segons Anthony Giddens ha predominat com a debat central de les ciències socials durant la segona meitat del segle XX (Mitchell, 2002: 99-100).¹⁶ Si tenim en compte que l'experiència dels ordres simbòlics des de la posició de subalternitat no és la mateixa que des de la posició de domini, i per altra banda també reparam que diferents formes de representació amb diferents orígens històrics entren contínuament en contacte encetant conflictes que s'acaben resolent amb el temps mitjançant processos d'hibridació, arribam a la conclusió que la relació entre estructura i acció no és de dalt a davall sinó de caràcter circular.

Així mateix, pensam que els canvis històrics i els conflictes socials, tot i ser oberts, obeeixen a unes regularitats i a uns ritmes de velocitat limitada. És en aquest sentit que pensam que ens pot ser útil, apart de la noció d'hegemonia, la noció d'*habitus* proposta per Bourdieu. Autors com Jon P. Mitchell han assenyalat que la noció d'*habitus* és especialment vàlida per explicar els límits al canvi històric que en tota societat actuen, i la resistència a la innovació a partir d'estructures de representació en les quals es basen els sistemes de domini simbòlic, les quals, per tant, tenen una gran influència en les pràctiques socials però no les determinen (2002: 99-100).¹⁷ Encara que els sistemes de dominació simbòlica tendeixen a reproduir-se a través de l'hàbit, tal com entenien Bourdieu, això no implica la reproducció mimètica i immobilitat històrica, ja que sempre hi ha un marge

¹⁶ Obra de referència: GIDDENS, A. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Oxford: MacMillan.

¹⁷ Mitchel cita al respecte BOURDIEU, P. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

més o manco petit per a la creativitat que sorgeix del conflicte.

Pensem que és en aquest interstici allà on es desenvolupa el conflicte obert i creador, no el conflicte determinat i preprogramat en les estructures de representació dominants. És allà on els grups subalterns tenen la oportunitat de desenvolupar la seva subjectivitat històrica, esdevenir agents socials i generar una veu pròpia i mínimament autònoma. En aquest sentit Néstor García Canclini ha assenyalat que els grups subalterns desenvolupen la seva pròpia agència *con el sentido contradictorio y ambiguo que quienes padecen la historia y a la vez luchan en ella, los que van elaborando como en toda tragicomedia, los pasos intermedios, las astucias dramáticas, los juegos paródicos que permiten a quienes no tienen la posibilidad de cambiar radicalmente el curso de la obra, manejar los intersticios con parcial creatividad y beneficio propio* (García Canclini, 1990: 260). És, en definitiva, a partir de l'existència d'aquest espai de creació semiòtica en el qual els grups subalterns poden generar noves formes de representació de sí mateixos i del seu entorn, que s'explica que les seves pràctiques quotidianes no sempre responguin a la funcionalitat dels ordres simbòlics establerts sinó a desigs i interessos propis construïts discursivament de manera autònoma. En aquest sentit, Michel De Certeau ha assenyalat que els grups subalterns *although they are composed with the vocabularies of the established languages [...] and although they remain subordinated to the prescribed syntactical forms [...] the trajectories trace out the rises of other interests and desires that are neither determined nor captured by the systems in which they develop* (1979 [1998]: 488-489). Així mateix, pensem que els patrons de resistència que podem identificar en les pràctiques de la vida quotidiana dels grups subalterns són el fruit d'un treball de representació previ dut a terme pels mateixos grups subalterns.

En aquest sentit, i només en aquest sentit, podem entendre com a vàlida la

noció de “resistència semiòtica” proposada per John Fiske. Encara que no estem d'acord amb els procediments de creació de nos formes de representació que aquest autor va proposar en el seu moment, pensem que és especialment encertada la seva observació sobre el camp semiòtic de representació de l'experiència com a camp en el qual s'exerceixen les formes de resistència més significatives a l'ordenament social: *The power to construct meanings, pleasures, and social identities that differ from those proposed by the structures of domination is crucial, and the area within which is exercised is that of representations* (Fiske, 1987 [1998]: 511). En la mateixa línia, altres autors com Homi Bhabha han assenyalat que és precisament el camp de la representació i la construcció de significats sobre l'entorn i sobre les pròpies identitats l'espai on es juguen principalment els equilibris de poder entre diferents subjectes: *it is in the realm of the representation and the process of signification that constitutes the space of the political* (1994: 190)

El treball semiòtic al marge intersticial de creació de nous significats i noves formes de representació que escapen als sistemes de dominació simbòlica ha estat vist sobretot com una feina de bricolatge en la qual els grups subalterns com a grups eminentment consumidors de cultura han tingut la ocasió de combinar, hibridar i en certa mesura manipular les formes de representació que s'estructuren en els aparells institucionals de la societat (Certeau, 1984 [1998]: 485). D'aquesta manera, tant en l'obra de Certeau com en la de Fiske sembla que l'activitat creativa dels grups subalterns respecte en la seva vessant semiòtica és limitada a l'apropiació d'allò que es genera en els aparells institucionals, entenent en tot moment que qualsevol acte de consum cultural sempre implica un forma de creació de qualque cosa nova en el sentit que allò que s'apropia canvia de significat pel fet que és recepcionat a partir d'interessos i tradicions culturals de descodificació

sensiblement diferents a aquells des dels quals han estat generats.

En aquest sentit, Antonio Gramsci ja va reparar en el seu moment que sovint elements més propis del pensament i la ciència moderna eren apropiats en el camp del domini popular, arribant a la conclusió que *el folklore sempre ha estat lligat a la cultura de les classes dominants i, a la seva manera, n'ha extret motius que s'han inserit en combinació amb les tradicions precedents* (1966: 278). Pel que fa al cas concret de la poesia oral a Mallorca i Menorca, Antoni Serrà també ha destacat la influència de la cultura religiosa institucional en l'obra dels glosadors, els quals, tot i ser analfabets, la coneixien a través del contacte oral: *tot i l'analfabetisme generalitzat l'obra d'aquests versificadors sovint posa de manifest una certa cultura religiosa. Són coneixements teològics i d'història sagrada [...] que havien adquirit a l'església, sense cap necessitat de conèixer l'escriptura, per mitjà de la catequesi i dels sermons que escoltaven en els quals alguns estaven molt interessats pèl fet que els servien com a font d'inspiració temàtica* (1996: 28).

Pel que fa al nostre estudi sobre els arguments hem vist com en aquests glosats es reflecteixen actes d'apropiació de formes de representació que podem pensar que han estat en principi generades des dels aparells institucionals de la societat i han estat subvertides i manipulades en funció d'interessos propis del poble d'Artà com a subjecte històric i grup subaltern. Per exemple, hem vist com fins almanco a mitjans del segle XX, en el discurs dels arguments s'ha reproduït una representació de la reciprocitat social pròpia de les economies morals de la multitud sobre les quals Thompson va afirmar en el seu moment que han sorgit de la apropiació del discurs paternalista de les elits econòmiques dominants, encara que a partir d'interessos i desigs construïts i generats de manera mínimament autònoma (1971 [1979]: 85). Per altra banda, també hem reparat en els discurs dels arguments com la narrativa degenerativa que hem anomenat “del

pecat original” va ser una forma de representació de l'evolució històrica pròpia de les institucions eclesiàstiques contrareformistes que més tard va ser apropiada en la tradició dels arguments a partir de l'experiència col·lectiva de la fam i les privacions en èpoques de crisi de subsistències. També hem vist com per mitjà de la tradició dels arguments aquestes representacions estructurades d'una manera determinada en els texts dels mateixos glosats han esdevingut una tradició pròpia dels estrats populars de la vila d'Artà, quan de fet foren abandonades per les elits més cultes i connectades amb els centres urbans de producció cultural. D'aquesta manera observem com històricament en els arguments s'ha fet una feina de bricolatge i manipulació de la producció semiòtica generada en qualche moment dels aparells institucionals, sempre des de la perspectiva dels interessos i desigs propis dels grups subalterns de la vila, que no són els mateixos que els de les elits pel fet que compten amb una experiència col·lectiva diferent i perquè parteixen d'un substrat cultural i unes tradicions de descodificació també diferents.

Tot i que no hi ha dubte que els grups subalterns han gaudit de l'oportunitat a través de la recepció creativa dels discursos hegemònics de manipular els termes de representació que se'ls ha proposat i en certa manera molt limitada i automatitzada crear noves formes limitades de significar l'experiència col·lectiva de subalternitat, la nostra tesi és que la capacitat d'aquests grups per construir el coneixement sobre el seu entorn pot anar més enllà dels actes reflex de consum creatiu i manipulació dels termes de representació sempre dins els límits estrictes de l'ordre simbòlic imposat. De l'evidència empírica sobre la tradició dels arguments que s'ha generat en la nostra investigació deduïm endemés que, en l'ordre semiòtic, els grups subalterns no només tenen perquè desenvolupar la seva agència social creadora a partir de processos de consum i apropiació dels productes culturals

proposats i generats des dels aparells institucionals de la societat, sinó que també tenen una capacitat mínima de producció cultural, estructuració i sistematització de formes de representació i, per tant, de construcció autònoma del coneixement sobre sí mateixos i sobre el seu entorn. Hem vist com en els arguments el bricolatge fet amb les diferents formes de representació de la realitat se sofisticava i fins al punt de crear un conjunt més o manco sistematitzat propi que esdevé la norma gairebé obligatòria d'un mercat lingüístic autònom respecte l'alta cultura i respecte altres mercats del camp de l'oralitat que gaudien de més poc prestigi i al mateix temps de més poques censures, com podia ser per exemple la xafarderia informal al carrer, un cafè o una botiga. Igual que Bourdieu va considerar l'art un camp cultural autònom amb els seus propis valors i les seves pròpies normes, la tradició de la poesia oral a Mallorca i Menorca, i més concretament la tradició dels arguments, es poden considerar mercats lingüístics igualment autònoms amb valors i normes diferents; mercats lingüístics que en la mesura que s'han sofisticat amb el temps s'han anat convertint en un capital simbòlic cada vedada més preuat i en dispositius generadors de poder. Michel de Certeau diferenciava entre "estratègies de poder" i "tàctiques de resistència" (1984 [1998]: 489). Les primeres les entenia com aquelles accions dutes a terme per subjectes que comptaven amb un espai autònom que els donava la iniciativa per desenvolupar el seu discurs i exercir importants quotes de poder. Les "tàctiques de resistència" eren definides per aquest autor com aquells actes reflex més bàsics, directes i oportunistes duts a terme pels grups subalterns que no disposaven d'espais autònoms per a l'exercici de cap poder. Al contrari del que pensava Certeau, pensam que l'existència de tradicions com la dels arguments ens demostra la capacitat del grups subalterns de crear el seu propi espai autònom de creació discursiva a partir del qual dur a terme vertaderes estratègies de poder i no simples tàctiques.

També entenem que l'evidència empírica ens demostra que els arguments no només han estat al llarg del segle XX un espai en el marc del qual els grups subalterns han fet bricolatge amb els productes generats des dels aparells institucionals d'una forma més o manco caòtica o desestructurada, sinó que han demostrat la capacitat per estructurar el coneixement sobre ells mateixos i el seu entorn i, al mateix temps, organitzar-se i aglutinar-se en una única veu. Pensar això suposa posicionar-se en contra del principi gramscian segons el qual la cultura popular *no pot tenir per definició concepcions elaborades i sistemàtiques i políticament organitzades i centralitzades en llur, fins i tot contradictori, desenvolupament* (Gramsci, 1966: 273). En la mateixa línia que Gramsci, Pierre Bourdieu va assenyalar en el seu moment que com que els sectors populars no disposen d'un camp de comunicació autònom, la seva estètica és pragmàtica i funcionalista imposada per una necessitat econòmica que condemna a les persones simples i modestes a gustos simples i modestos (1979 [1998], 438-439). Aquest punt de vista de Bourdieu ha estat durament criticat per Néstor García Canclini, segons el qual *Bourdieu desconoce el desarrollo propio del arte popular, su capacidad de desplegar formas autónomas, no utilitarias de belleza* (1990: 41). Amb relació a això, pensam que la tradició de la poesia oral a Mallorca en general, i la dels arguments en particular, ens planteja un cas en el qual els sectors populars constitueixen un mercat lingüístic desprestigiats amb la relació a l'alta cultura, però certament autònom; un mercat en el qual és valorada alguna cosa més que la utilitat pura. Així, pensam que, seguint la tradició de les festes carnavalesques, el poble d'Artà ha disposat d'un mecanisme per crear discurs, per estructurar el coneixement sobre sí mateix i sobre el seu entorn, esdevenint per uns dies en subjecte dominant emissor i productor de cultura que representa l'ordre social legítim i alteritza altres col·lectius situats per

damunt seu en les jerarquies socials que actuen la resta de l'any.

Tanmateix, podríem pensar la identitat popular que es construeix en el discurs dels arguments d'una manera més o manco estructurada i com a estratègia de poder no ha estat més que el reflex del sistema de dominació simbòlica basat en la dicotomia popular-culte o oral-literari. D'aquesta manera el seu caràcter rebel d'oposició a l'autoritat seria poca cosa més que un dels engranatges que faciliten la reproducció del sistema de dominació simbòlica. Si entenem que els arguments i la tradició de la poesia oral a Mallorca en general com a mercat lingüístic consisteixen en la positivització de les competències en el maneig del llenguatge oral dels exclosos de l'alta cultura com a forma de resistència i oposició al seu predomini, tot plegat pot ser vist com el reconeixement final de la inferioritat i la il·legitimitat de la tradició de la glosa comparada amb l'expressió literària escrita. Així, la identificació del glosat amb els grups subalterns que conformen el poble, suposa la reproducció dels trets de representació en els quals es basa el sistema de dominació simbòlica. No hem d'oblidar per exemple que en els arguments es demana permís al batle i al rector de la vila, per la qual cosa fins i tot se simbolitza la deferència del poble respecte a les seves autoritats.

Així mateix, pensam que en la tradició de la poesia oral a Mallorca i Menorca hi ha elements pertorben el sistema de dominació simbòlica basat en la diferència entre el poble i les elits cultes. Per una part la sofisticació de la glosa com a mercat lingüístic sovint arriba a tal extrem que repta a la superioritat de la cultura escrita. Aquest repte se concreta en les gloses que els glosadors cantaven als membres dels estaments superiors més cultes esperant una resposta que superàs la cançó inicial. En aquests casos el glosador no respectava la identitat de l'element superior amb relació a la cultura literària i l'emplaçava a expressar-se en la competició que li era pròpia i en la qual presumiblement partia amb avantatge. Per altra banda, el combat oral poètic

esdevenia un espai en els quals els competidors jugaven amb igualtat de condicions independentment de la seva condició social. D'aquesta manera observam un rerafons igualitari que relativitzava les jerarquies socials com una circumstància no natural fruit d'una convenció social. Es demostrava la superioritat de la intel·ligència i la creativitat del glosador i, per tant, es pertorbava la representació de la distinció entre elits cultes i poble baix en la qual s'ha acostumat a naturalitzar el bon gust i el refinament dels estaments superiors.

Aquest tipus de transgressió de la legitimitat cultural dut a terme per subjectes inferioritzats, ha estat reparat per Pierre Bourdieu respecte a les parles *slang* utilitzades en les barriades marginals de les grans ciutats (1983, [1991]: 98). Es tracta de variants lingüístiques que poden adquirir gran complexitat i fer-se pràcticament inintel·ligibles pels estranys. Així, podem pensar que aquestes parles suposen una estratègia de resistència per part dels sectors de la societat exclosos dels mercats més prestigiats per la manca d'oportunitats en l'aprenentatge de les competències necessàries. Davant el fet que aquests col·lectius es troben en principi condemnats a la inferioritat i el silenci, allò que fan és sofisticar, normativitzar i fer rígids els mercats desprestigiats que els són propis per poder demostrar les seves capacitats i ser valorats al manco dins els límits del seu propi col·lectiu. En el cas de la tradició dels glosadors, i més concret la dels arguments, allò que s'aconsegueix és donar prestigi als millors d'entre la població analfabeta que d'aquesta manera podien esdevenir per mèrits propis portaveus legítims del "poble" com a subjecte històric. En paraules del mateix Bourdieu (*Ibid.* 94), els més destres en aquests mercats lingüístics sofisticats però identificats amb la inferioritat social, adopten una actitud aristocràtica i es genera un tall respecte als seu consemblants amb el qual comparteixen la identitat social alteritzada des dels aparells institucionals. De qualque manera podem pensar que el col·lectiu de glosadors

esdevenia una aristocràcia popular. Hem comprovat això pel fet que no només se'ls considerava destres en la versificació oral, sinó que també tenien fama de tenir molts coneixements i un cert do per a l'exercici d'arts considerades de caràcter popular com el curanderisme, l'endevinació, la doma d'animals salvatges i perillosos, etc.

Una altra vegada va ser Pierre Bourdieu qui va reparar en el seu moment que els grups subalterns —parladors dominats— tendeixen a reproduir, a l'interior del propi grup, les mateixes divisions i els mateixos talls que els situen en una posició inferior de les jerarquies globals de les societats: *By a kind of paradoxical repetition, which is one of the standardized effects of symbolic domination, the dominated speakers themselves, or at least certain groups among them, may apply to their own social universe principles of division [...] which reproduce within the order the fundamental structure of the system of dominant oppositions pertaining to language* (1983 [1991]: 93). El mateix autor ha posat com a exemple d'aquestes subdivisions de dominació simbòlica dins el grups subalterns la relació entre els partits progressistes i els sindicats obreristes respecte els col·lectius obrers dels quals s'arroguen la seva representació davant l'estat a l'esfera política (Zubieta *et al.*, 2000: 73-74).¹⁸ En aquest cas s'evidencia dins del mateix col·lectiu social un tall diferenciador entre les majories representades i les minories que actuen com a portaveus i realitzen tasques de mediació respecte a altres sectors socials. En el cas dels arguments és ben clar que el tall es realitza entre el conjunt del poble d'Artà i el glosador, el qual —reconegut per propis mèrits com a membre d'una petita aristocràcia popular— és investit en el ritual festiu com el seu portaveu i mediador amb les autoritats oficials i els estaments superiors de la societat artanenca.

¹⁸ Obra de referència: BOURDIEU, P. 1987. "Los usos de 'Pueblo'", a P. Bourdieu: *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa, 1988.

No fa falta insistir massa que aquestes observacions de Bourdieu confirmen les tesis de Gayatri Spivak sobre la silenciació violenta que pateixen els grups subalterns per part d'aquells col·lectius que s'arroguen el privilegi de parlar en nom seu (1988 [1994]: 66-111). Tanmateix amb l'evidència empírica sobre la tradició dels arguments es demostra que en aquest cas es tracta més aviat d'una silenciació consentida i condicionada per les mateixes persones representades a través de la recepció del glosat. Pensam que hi ha dos factors en els quals podem veure això clarament. Per una part, el glosador s'ha de mantenir pobre i experimentar en les seves pròpies carns la subalternitat que denuncia si no vol perdre la seva representativitat. Aquesta és sens dubte una condició imposada pel conjunt de persones representades com a "poble" a l'argument en la seva recepció del glosat. Per altra banda, hem de tenir en compte que a diferència dels mercats lingüístics de distinció propis de l'alta cultura, els arguments estan vedats als glosadors en la seva autoria, encara que no són de cap manera excloents en el seu consum. Qualsevol persona que hagi viscut a Artà i que conegui mínimament la tradició es troba capacitada per al consum de l'argument i esdevé jutge de la seva qualitat, la seva veracitat i la seva vàlua. D'aquesta manera, en els arguments les majories subalternes tenen la oportunitat de canalitzar la seva agència social a través de la coerció sobre el seu discurs, que, no oblidem, representa la seva veu. Tot plegat és ben diferent de les situacions descrites per Spivak en les quals metges o feministes occidentals parlaven en nom de les dones índies i en la seva defensa, al mateix temps que reproduïen un discurs de dominació colonial.

Tanmateix, hem vist que als arguments s'exigeixen mesures de disciplina social a certs col·lectius de la vila d'Artà de cara mantenir la cohesió social del conjunt del grup representat com a "poble". Ens estem referint a les cançons del jovent en les quals es recrimina sistemàticament a les generacions més joves certs hàbits de

caràcter consumista. Podríem pensar que es tracta d'una mesura de silenciació violenta duta a terme per part de col·lectiu d'adults de la vila respecte al jovent. De totes maneres, hem vist que les al·lusions als fadrins i les fadrines funcionaven com una metàfora de totes aquelles persones que no es comporten segons les normes i els costums que cohesionen el grup. Per altra banda, també hem vist com en certes ocasions els glosadors eren joves i reproduïen igualment en els arguments aquestes exigències de disciplina en el comportament individual. D'aquesta manera emperò, observam com, encara que la representativitat del glosador i el seu argument hagi de ser guanyada a pols davant les exigències en la recepció del col·lectiu representat i al mateix temps silenciats en el seu discurs, en el discurs dels arguments es legitimen mesures de disciplina i ordenament intern dins el propi grup que es representa.

Arribants a aquest punt, ens hem de plantejar la següent pregunta: s'ha transgredit i subvertit amb els arguments l'ordre social dominat a través per exemple de les contestes i queixes expressades a les elits, o en canvi aquesta tradició ha estat un element d'ordenament social pel fet que els glossats proposaven disciplines sobre el comportament individual de les persones amb la finalitat de mantenir la cohesió social? En realitat pensam que es tracta d'una pregunta trampa, que es resol diferenciant entre el poder efectiu —“real”— que es disputa en el combat per l'hegemonia i la representació del poder que s'expressa en els sistemes de dominació simbòlica. Pensam que el poder real no es pot transgredir o subvertir, no s'hi pot resistir-hi perquè per definició no és el monopoli de cap grup social o institució, sinó la suma de tot allò que es comunica i es fa en la societat. En major o menor mesura tots els subjectes històrics són actors de poder i l'ordre social és el resultat de la confluència dels discursos i les pràctiques del conjunt d'aquests actors. Així, és absurd pensar que hi pot haver resistència al poder, perquè tota resistència és poder

per sí mateixa, i tot ordre social és abans que res conflicte intersubjectiu. Per altra banda, pensam que una altra cosa és la representació del poder. En totes les societats per mantenir certa estabilitat i regularitat en les pràctiques socials es fa una representació de l'ordre social i s'identifica a certs col·lectius com la personificació del poder. Això no vol dir que aquests col·lectius tinguin el monopoli del poder, sinó que gaudeixen d'un capital simbòlic que en principi actua al seu favor. La dominació simbòlica d'aquests col·lectius respecte als subalterns és efectiva socialment però a diferència de com sovint és representada no és ni molt manco total. Als grups representats com a subalterns els queda el recurs de la creació de noves representacions de la realitat i noves identitats en els intersticis que els permeten escapar de la dominació simbòlica. D'aquesta manera entenem que en una lluita de poder real i efectiu per l'hegemonia els sistemes de dominació simbòlica es van modificant, però ho fan en un ritme forçosament lent en el qual l'*habitus* de pràctica i representació marca el pas. Així, els sistemes de dominació simbòlica, tot i que no determinen les lluites de poder intersubjectives, els donen una certa regularitat que permet fer viable la societat. És per això que el poder no només s'exerceix, sinó que és necessari que es representi.

En aquesta línia de pensament, podem interpretar l'argument com un factor d'ordre social i poder “real” en el combat per l'hegemonia. Per altra banda, observam com la relació dels arguments amb els sistemes de dominació simbòlica en els quals el poble és representat com a inferior a les elits cultes, és ambigua. Per una banda, en els arguments s'acata la diferenciació que proposa el sistema de dominació simbòlica i els termes de representació en els quals el poble és inferioritzat; per l'altra, ja hem comentat com la positivització de la representació del poble implica certes transgressions que escapen de la representació de l'ordre social. Així mateix, en els arguments també es fa una representació de l'ordre

social que es tradueix en el disciplinament del comportament dels col·lectius representats.

A partir de la diferenciació que fa Cereteau entre “tàctica” i “estratègia” podem pensar que la “tàctica” com a reacció oportunista a la iniciativa de control duta a terme des dels centres de poder, és la pràctica de resistència dels grups subalterns per antonomàsia, mentre que les estratègies que només es poden configurar des de espais de poder propis i autònoms seria l'exercici de poder per part dels grups dominants. L'evidència empírica sobre els arguments ens demostra, emperò, que aquest esquema tan dicotòmic és fals i que existeixen molts de grisos entre un blanc i un negre que s'entreuen com a abstraccions inexistents. La tradició dels arguments és una mostra de com els grups subalternitzats en els sistemes de dominació simbòlica no només han estat capaços de dur a terme tàctiques de resistència sinó que han desenvolupat vertaderes estratègies semiòtiques de poder a partir de les quals han atenuat, en la mesura de les seves possibilitats, les desigualtats simbòliques que es generen en la representació de l'ordre legítim, representacions que per altra banda esdevenen ben efectives en el conjunt social. Per adquirir aquest poder, els grups subalterns es veuen obligats a sofisticar els mercats lingüístics en els quals s'expressen, fins al punt que es genera el conjunt de normes i convencionalismes necessaris com per poder aglutinar-se en una sola veu i assolir la cohesió col·lectiva que fa falta per erigir-se en subjecte històric. D'aquesta manera, les majories subalternes autorepresentades com a “poble” cada vegada més han pogut prendre el control de la seva pròpia identitat i han estat capaces d'estructurar de manera mínimament autònoma el coneixement sobre el seu entorn amb el qual configurar la seva experiència col·lectiva. El preu a pagar per aconseguir aquestes quotes de poder que els han permès atenuar les desigualtats i la subalternitat, és la disciplina dels comportaments individuals exercida pel

conjunt del col·lectiu, però especialment proposada per un grup diferenciat de líders populars que esdevenen portaveus. No obstant, pensam que això no s'ha de veure com una cosa negativa. És obvi que a mesura que un determinat col·lectiu subaltern adquireix poder com a subjecte històric es van generant subdivisions internes que deixen en una posició de domini a una minoria i en una nova posició de subalternitat a la majoria. Així mateix, pensam que també hem de tenir en compte l'altra cara de la moneda. És a dir, hem d'observar que el poder que assoleix el conjunt del col·lectiu subaltern gràcies al fet que ha generat portaveus i s'ha cohesionat internament, l'ajuda a suavitzar les desigualtats respecte als seus superiors, que segurament són més acusades que les existents entre els portaveus i les majories que representen. En el cas dels arguments, hem observat com les diferències de poder entre les elits polítiques, culturals i econòmiques d'Artà i les majories subalternes que conformaven el “poble” eren molt més acusades que les que actuaven entre la major part del poble i el glosador com a representant seu.

Amb els arguments les majories subalternes de la vila d'Artà s'han pogut dotar d'un capital simbòlic que els ha permès dirigir-se cara a cara i expressar queixes als estaments superiors de la vila. Per afegitò, amb aquesta tradició les majories subalternes han disposat també de l'eina necessària que els ha permès suavitzar la precarietat discursiva a la qual estaven acostumades. Per tant, els ha permès estructurar d'una manera mínimament autònoma les representacions comunes a partir de les quals de manera consensuada construir la seva pròpia identitat i interpretar conjuntament la pròpia experiència col·lectiva de subalternitat. És a dir, amb els arguments les majories subalternes s'han dotat de l'eina necessària per constituir-se en “poble” com a subjecte històric.

D'aquesta manera arribam a la conclusió que si Gayatri Spivak plantejava la qüestió sobre si els grups subalterns poden parlar, nosaltres pensam que l'evidència empírica sobre els arguments

no només ens demostra que la resposta és afirmativa, sinó que ens obliga a replantejar-nos la mateixa noció de subalternitat. En la nostra opinió si Spivak va pensar en el seu moment que els grups subalterns no podien parlar per sí mateixos és perquè partia d'una noció abstracta i ahistòrica de la subalternitat com quelcom absolut. Spivak cercava una frontera de diferenciació absoluta entre allò que es podia considerar subaltern i allò que s'havia d'entendre com a dominant, arribant a la conclusió tautològica que el límit es trobava en la mateixa capacitat de generar una veu col·lectiva. Nosaltres pensam que la subalternitat absoluta és una ficció teòrica i que la subalternitat només es pot entendre en la mesura que és representada en un sistema de dominació simbòlica. D'aquesta manera, la subalternitat és poca cosa més que la representació del costat inferioritzat i alteritzat de qualcun dels binomis en els quals es basa la dominació simbòlica. És veritat que aquesta representació es fa en gran part efectiva en la societat i genera desigualtat, però perquè la subalternitat sigui efectiva els col·lectius alteritzats en el sistema de dominació simbòlica han d'assumir la seva identitat subaltern. D'aquesta manera, pensam que hem d'identificar els grups subalterns no pel fet de si poden generar una veu subjectiva o no, sinó per la posició relativa que ocupen en els sistemes de representació de dominació simbòlica. Pensam que tant el domini com la subalternitat no existeixen amb independència a la seva representació en un sistema d'oposició binària, per la qual cosa tots els subjectes històrics són actors de poder, amb més poder o més poc, però en cap cas són actors que es resisteixen al poder, ja que pensam que el poder no és la propietat ni el monopoli de cap subjecte històric. La tradició dels arguments ens demostra que un grup subaltern alteritzat com a "poble baix" en un procés de distinció ha estat capaç de generar una veu pròpia i fer-se escoltar pels seus superiors. Així, podem dir que aquells representats com a subalterns en un sistema de dominació simbòlica poden parlar i

dirigir-se en una veu unitària a aquells col·lectius representats com a superiors, encara que desenvolupar les tecnologies socials necessàries per poder parlar hagi generat noves formes de domini simbòlic a l'interior del subjecte representat en clau d'alteritat. És d'aquesta manera que quan es genera una veu des de la subalternitat, una part majoritària del grup subaltern és silenciada per una minoria que actua com a portaveu. Així mateix, hem vist com el fet que les majories del "poble" siguin silenciades pel glosador no implica una silenciació violenta com en el cas del estudi realitzat per Spivak, sinó una silenciació consentida, consensuada, pactada i condicionada. Les majories subalternes representades com a "poble" en el discurs dels arguments pel glosador com a portaveu han pogut desenvolupar la seva agència a través de la forta coerció que han tingut l'oportunitat d'exercir com a jutges receptors del text dels mateixos arguments.

9. 2. Modernització i persistència de la veu subjectiva de la vila rural.

(Les dinàmiques històriques de canvi en la tradició dels arguments)

Apart de comprovar que la tradició dels arguments per les seves característiques ha pogut esdevenir en un moment determinat una eina vàlida de reproducció de la subjectivitat històrica de la vila rural d'Artà com a col·lectiu pagès, en la nostra investigació també hem tractat com fins als anys seixanta i setanta del segle XX els processos de modernització han afectat tant a aquesta tradició com el context ritual que li és propi: les festes de Sant Antoni. En principi no hauria estat massa agosarat pensar que a mesura que ha anat passant el segle XX el caràcter carnavalesc i estrictament local de la festa es va anar afeblint per mor de la intensificació de les polítiques d'expansió i disciplinament dutes a terme des d'aparells institucionals que sobrepassaven el marc local de la vila

d'Artà, aparells relacionats amb l'església, l'estat, el mercat, etc. Hem de recordar que la festa de Sant Antoni s'avenia al model carnavalesc de celebració festiva, per la qual cosa no es caracteritzava per l'autocontrol i el refinament.

De la mateixa manera que es pot pensar en un procés de domesticació de la festa de Sant Antoni com a mesura de control i disciplina per part de l'estat i de l'església, podríem pensar igualment que els arguments varen esdevenir cada vegada més un article de consum cultural amb la seva publicació en pleguetes i posterior venda per part del glosador. En aquest sentit no seria gens d'estranyar que amb la introducció de la cultura de masses a Artà —sobretot a partir de mitjan segle XX— els arguments anassin perdent la significació social com a veu del poble davant un públic receptor cada vegada més allunyat i poc familiaritzat amb les normes i convencionalismes que el constrenyien com a gènere literari i mercat lingüístic. Tot plegat significaria que l'argument hauria perdut transcendència social al llarg del segle XX i s'hauria tornat en poca cosa més que una tradició anecdòtica i pintoresca. És a dir, si es verificassin aquestes hipòtesis hauríem de considerar que l'argument va deixar de ser una eina efectiva de canalització de la veu de les majories subalternes de la vila d'Artà.

Tanmateix, en el nostre estudi empíric hem identificat prou evidències que ens fan pensar que a mesura que ha anat avançant el segle XX la tradició dels arguments i les festes de Sant Antoni han mantingut la seva capacitat d'esdevenir eines vàlides per a la reproducció de la subjectivitat històrica de la vila d'Artà com a col·lectiu pagès.

Modernització i persistència en la tradició dels arguments.

Al llarg de la nostra investigació, hem vist com ja des de principis del segle XX varen ser moltes les veus entre les elits més cultes i educades de la vila que es mostraven a favor d'eliminar les festes de Sant Antoni o almanco de corregir

aquells elements més grotescs i carnavalescs, com si es tractàs de domesticar la festa. Així mateix els elements carnavalescs i els excessos en la violència, el menjar i el beure es varen mantenir almanco fins a mitjan segle XX. Pel que fa als arguments hem vist com en varis episodis diferents dels primers decennis del segle XX es va intentar condicionar els seus continguts i l'actitud del glosador davant la seva obra organitzant concursos en el marc dels quals es premiava als arguments més suaus, els continguts dels quals estaven més d'acord amb els propòsits del jurat. És per això que l'argument de l'any 1912 va ser complementat pel seu autor amb una llarga tirallonga de cançons de caràcter religiós, ja que anava a la recerca de la recompensa econòmica que representava el premi atorgat pel Cercle d'Obrers Catòlics. També es per això que l'any 1922, glosadors semiprofessionals que no eren habituals en la composició d'arguments en varen fer qualcun a la recerca del premi que atorgava l'Ajuntament amb motiu de la celebració de la inauguració de la línia de ferrocarril que unia Artà amb la resta de la xarxa ferroviària de Mallorca. Així mateix, l'evidència empírica ens ha demostrat que les iniciatives de transformar la tradició dels arguments a través de l'organització de concursos no varen tenir continuïtat, ja que això desvirtuava la seva significació social com a expressió de la veu del poble.

Per altra banda, va ser a finals dels anys quaranta del segle XX i a principis de la dècada posterior, quan en el marc de les polítiques culturals populistes del franquisme es varen donar els intents més seriosos de domesticació de la festa i més concretament la tradició dels arguments. Per exemple, a l'acte central de les festes de sant Antoni —la *covalcada*— la presència dels estaments eclesiàstic i militar es va intensificar per aquesta època. Per altra banda, sabem que s'organitzaren concursos amb premis per als millors foguerons i els millors estols de les possessions, la qual cosa feia que la festa progressivament deixàs de funcionar com un ritual de compensació de les

desigualtats, per convertir-se precisament amb tot el contrari. En la mesura que els millors foguerons i els millors estols de les possessions que guanyaven els premis sempre eren els més cars, les festes s'estaven convertint en una exhibició del poder adquisitiu de les classes més afavorides. Per altra banda, la persecució en aquesta època d'aquells elements de la festa més carnavalescos com les disfresses, les cançons de temàtica sexual o la violència que representaven l'ús de la pirotecnia, va fer que durant uns anys molta gent preferís celebrar la festa a l'àmbit privat de les cases particulars o cercant el refugi d'allunyades cases de fora vila.

Els intents de domesticació de la festa que es varen donar per aquella època es varen manifestar en la tradició dels arguments amb l'organització durant tres anys —entre 1948 i 1950— d'un concurs en el qual un jurat premiava el millor argument. En aquest sentit hem vist que a les dues primeres edicions el premi va anar a parar a mans de Maria Esteva, dona culta membre d'una de les famílies més riques de la vila, el perfil de la qual no s'avenia gens al dels glosadors. Per paga els seus arguments tampoc s'avenien gens a la tradició preestablerta, tant en les seves formes com en els seus continguts. Tot plegat va fer que tant els arguments de Maria Esteva com la política d'atorgament de premis fossin molt criticats, fins i tot pels demás glosadors que acostumaven a fer arguments per l'època. Això va fer que l'any 1950 Maria Esteva abandonàs els seus propòsits de compondre arguments i que un any més tard es deixàs definitivament la política de premiar econòmicament a aquell que fos considerat per un jurat el millor argumentaire. D'aquesta manera, arribam a la conclusió que almanco fins als anys setanta del segle XX les ingerències de certes institucions en el procés de composició, edició i cant públic de l'argument no va aconseguir domesticar aquesta tradició. Pensam que la coerció de la recepció popular obligava als glosadors a ser fidels a les actituds, els valors i les regles que havien caracteritzat aquest

gènere literari amb anterioritat. Tot plegat evidencia que les polítiques institucionals del franquisme d'apropiació populista i domesticació de les festes de Sant Antoni a Artà, inclosa la tradició dels arguments, varen fracassar davant el rebuig generalitzat dels veïnats i veïnades de la vila.

Per altra banda, un fenomen clar que s'ha evidenciat en la nostra investigació ha estat el fet que la versió escrita de l'argument en format de plegueta va anar guanyant pes a mesura que avançava el segle XX en detriment de la *performance* oral. Això ens pot fer pensar que a poc a poc l'argument va anar perdent significació i efectivitat social en el context de la vila d'Artà com a conseqüència dels processos de modernització i civilització. Així i tot, el procés de substitució del llenguatge oral per l'escrit no ha estat lineal i mai no ha estat efectiu de tot al llarg de la història. En el cas dels arguments hem, vist com la publicació de la *Temporada de los mals anys* de Sebastià Gelabert 'de Sa Real' a mitjan segle XIX va desencadenar ràpids canvis en la tradició d'aquests glossats, fins al punt que per mor d'aquest fet es varen fixar les seves principals característiques com a subgènere de poesia oral al llarg del segle XX. D'aquesta manera, la incursió del llenguatge escrit imprès va tenir un efecte dinamitzador i estimulador de les tradicions orals, enlloc de substituir-les. Tot plegat ja va ser assenyalat per Peter Burke en el seu moment quan va destacar que amb la impremta es varen expandir molts gèneres literaris de tradició oral a través del llenguatge escrit: *El contenido del material popular impreso no nos sugiere una ruptura radical en la continuidad cultural. Muchos de los temas que fueron impresos habían formado parte del repertorio de los actores que estaban dentro de la tradición oral, y desde luego, llevaban las marcas de su origen: baladas y diálogos, sermones fingidos y dramas sacerdotales; [...] uno empieza a preguntarse si el libro impreso no sólo preservaba la cultura popular, sino que la extendía a otros lugares en vez*

de destruirla (Burke, 1978 [1991]: 359). No hi ha dubte que tant la publicació de la *Temporada* d'en Tià de Sa real, com la mateixa publicació dels arguments, són exemples de la difusió de les tradicions orals a través del llenguatge escrit. D'aquesta manera, observam que el llenguatge escrit imprès lluny de constituir-se en un mercat lingüístic amb valors i regles pròpies, ha actuat en molts casos com a simple suport de transmissió d'expressions literàries que es corresponen a tradicions en els quals predominen les competències, valors i regles que es corresponen al camp de l'oralitat. En el cas dels arguments, hem vist això clarament pel fet que en les pleguetes en les quals es publicaven, el text anava acompanyat d'il·lustracions que ajudaven a donar el sentit d'identificació col·lectiva respecte a la vila d'Artà. Es tracta del sentit col·lectiu que donava igualment la *performance* oral del cant del glosat el dia de la festa de Sant Antoni.

Així mateix, podem pensar que encara que la irrupció de l'escriptura i la impremta no va significar la mort de la literatura de tradició oral, les polítiques editorials varen suposar un filtre de selecció a través del qual es varen potenciar certes expressions de la cultura oral i se'n varen silenciar d'altres. Respecte això, el mateix Burke ha assenyalat que pel que fa a l'edat moderna només tenim notícia de la cultura popular que va ser enregistrada per escrit, ja fos a través de la seva publicació comercial o a través de recopilacions i aplecs duts a terme pels folkloristes del segle XIX (*Ibid.*: 115). És per això que aquest autor arriba a afirmar que *estudiar la historia de las actitudes de los analfabetos significa necesariamente verlas a partir de dos pares de ojos extraños a ellas: las nuestras y las de los autores de los documentos, quienes interfieren entre nosotros y las personas a las que tratamos de llegar* (*Ibid.*: 118). Tot plegat constitueix una tradició selectiva així tal com la va entendre en el seu moment Raymond Williams, és a dir, com a aquella selecció de manifestacions de la cultura viva —oral— que han passat el

sedàs de l'enregistrament per escrit (1961 [1998]: 54-56). En el cas de les recopilacions dutes a terme pels folkloristes a partir del segle XIX sabem que varen predominar dos criteris de discriminació a l'hora de fer la selecció d'aquelles mostres de cultura oral que es consideraven suficientment valuoses com per ser enregistrades per escrit (Ramis, 2002: 5-6).¹⁹ Per una part hem de tenir en compte el discurs romàntic nacionalista a partir del qual se cercaven en les mostres de tradició oral les suposades essències de la nació o la regió, per la qual cosa s'identificava el "poble" no des d'una perspectiva estamental o de classe, sinó com al conjunt de l'ètnia, o la nació. L'altre criteri de selecció que he de tenir en compte era la correcció moral d'acord amb el procés de civilització i refinament dels costums, la qual cosa exclouia de la selecció folklorística per exemple les cançons de contingut eròtic o sexual (*Ibid.*).

Tanmateix, pensam que tant la publicació de la *Temporada* d'en Tià de Sa Real, com la mateixa publicació dels arguments, no es corresponen a una tradició selectiva feta a partir del sedàs proposat pels folkloristes en el discurs de la seva feina. En el cas de la *Temporada*, hem de tenir en compte que en el moment de la seva publicació els estudis folklorístics encara no estaven desenvolupats a Mallorca. per altra banda, les dates de publicació coincideixen amb conjuntures que es corresponen en les darreres crisis de subsistències d'Antic Règim demogràfic, situació que descriu el mateix glosat narratiu. El fet que tinguem prou indicis per afirmar que el mite d'en Tià de Sa Real com a millor glosador de tots els temps encara era viu en aquesta època, ens fa pensar que els criteris de la publicació del seu glosat varen ser principalment comercials. És a dir, es va publicar perquè es va creure que seria ben venut, en gran part a un públic analfabet que podia fer-se'l llegir i memoritzar-lo.

¹⁹ Llibre de referència PRAT, J. *et al.* 1991. Antropología de los pueblos de España. Madrid: Taurus.

Així, hem vist com la publicació d'aquest glosat va tenir un gran impacte entre la població d'Artà fins al punt que el seu discurs popular d'Antic Règim va ser apropiat i reproduït en els arguments posteriors a la data de la seva publicació. D'aquesta manera, sembla clar con a través del llenguatge escrit s'han reproduït durant el segle XX discursos, representacions i formes d'estructurar-les pròpies de les economies morals i les narratives de degeneració cíclica clarament premodernes. Així, almanco en aquest cas, la difusió de textos escrits no va suposar un avanç en els processos de modernització, sinó tot lo contrari, va ajudar a la pervivència de formes premodernes de construir el coneixement sobre l'economia i la societat.

Per altra banda, pensam que la publicació dels arguments en pleguetes i la seva difusió a través del llenguatge escrit tampoc responia a la voluntat política i domesticadora pròpia del discurs folklorístic. En aquest sentit, el nostre estudi empíric ha evidenciat que la publicació dels arguments no es correspon a cap tradició selectiva estranya a la tradició oral del seu cant i als seus autors. Hem vist com la decisió de publicar l'argument ha correspost històricament única i exclusivament al glosador a partir de criteris comercials, és adir, amb la intenció d'obtenir uns guanys econòmics extra. Encara que a principis del segle XX la publicació de l'argument va figurar com a premi per als millors glosats en els concursos que l'Ajuntament o certes institucions religioses varen convocar per aquella època, hem vist que la publicació de l'argument només es va consolidar una vegada els glosadors havien pres la iniciativa de publicar-lo pel seu compte com a activitat empresarial. Així per tant, hem de pensar que era la recepció del poble consumidor i no els aparells institucionals locals allò que coercionava el discurs dels arguments.

Tot i que ja hem exposat prou evidències empíriques generades en el treball de la nostra investigació que apunten al fracàs dels intents institucionals de la domesticació de la festa de Sant

Antoni, i als efectes inesperadament dinamitzadors de la irrupció del llenguatge escrit en la transmissió dels arguments; pensam que la millor manera per il·lustrar la persistència de les normes i convencionalismes de comunicació que han caracteritzat aquests glosats com a mercat lingüístic i els han fet alhora una eina de reproducció de la subjectivitat històrica de la vila d'Artà com a col·lectiu pagès, és a partir de la nostra anàlisi comparativa de les possibilitats de protesta i les censures institucional o popular que es varen donar en el marc de conjuntures d'especial significació.

Hem vist en la dècada dels anys vint Joan López Llull i Francesc Femenies 'Gurries' varen veure com les autoritats militars lligades a la dictadura de Primo de Rivera els prohibiren el cant i la publicació d'un argument que, a excepció de dues cançons, no era gaire crític i polèmic. En aquella mateixa època, Antoni Sureda 'Xoriguer' va poder fer públics arguments en els quals denunciava d'una manera especialment dura els sacrificis que molts de veïnats joves de la vila havien de fer a la guerra del Marroc, jutjada com a absurda pel glosador. Aquest contrast s'explica pel fet que Antoni Sureda 'Xoriguer' era un enversador amb prestigi que coneixia bé les normes i convencionalismes a partir dels quals aconseguir que un argument fos popular. Aquestes normes que en 'Xoriguer' respectava especialment regulaven tant els aspectes formals dels arguments, com per exemple les invocacions a la protecció de la Verge de Sant Salvador, com els mateixos continguts de les crítiques en el text dels arguments. Si a l'argument prohibit de 1925 Joan López Llull i Xesc 'Gurries' varen centrar les seves crítiques en aspectes explícitament polítics que podien dividir la població d'Artà, com la celebració del primer de maig o la dictadura militar, Antoni Sureda 'Xoriguer' es mostrava totalment indiferent davants temes com aquells i centrava les seves crítiques en aspectes sobre els quals hi havia un gran consens popular com eren per exemple el tema de

les quintes o el dels consums. D'aquesta manera es reproduïa el vell discurs de l'economia moral de la supervivència que de fet es manifestava com una més de les normes i convencionalismes que caracteritzava l'argument com a mercat lingüístic. Per paga, Joan López Llull no només tenia un perfil més polititzat, igual de Francesc Femenies, sinó que no s'avenia al prototipus de glosador com a portaveu del poble a causa del nivell d'educació relativament alt, i que era més conegut a la vila per la seva activitat com a periodista i impremter que no per la seva capacitat de versificació oral. Tot plegat feia que no rebés el suficient suport popular com per poder superar els obstacles de la censura militar, sempre més atenta a reprimir l'activitat cultural de les minories educades i polititzades que no a un glosador pagès i analfabet. És precisament aquest suport popular general el que rebia Antoni Sureda 'Xoriguer', allò que li permetia fer una dura crítica a les polítiques bel·licistes de l'estat respecte a les guerres del Marroc.

Per una altra banda, a finals dels anys quaranta contrasten els arguments especialment tous de Maria Esteva, guanyadors de dues edicions dels premis que s'organitzaren al voltant d'aquesta tradició, i la tensió que es demostra en la protesta que Francesc Femenies 'Guerries' va fer per aquella època en els seus arguments. Hem vist com Maria Esteva no s'avenia de cap de les maneres amb el prototipus de poeta oral en la tradició de Mallorca, ja que havia rebut una educació intensa en el maneig del llenguatge escrit i pertanyia a una de les famílies més riques de la vila. Per paga, els seus arguments no només eren tous, sinó que prenién partit a favor del règim franquista. Una vegada més, la politització dels arguments va ser mal rebuda pel conjunt de la població pel fet que suposava un element de divisió que impossibilitava la cohesió del poble d'Artà com a grup social. No hem d'oblidar que en aquells moments s'acabava de sortir d'una guerra civil en la qual hi havia hagut enfrontaments violents entre veïnats.

Per altra banda, als anys quaranta del segle XX Francesc Femenies 'Gurries' ja havia après a despolititzar els seus arguments i d'aquesta manera va poder denunciar el tràfic il·legal de queviures de primera necessitat, l'impopolar estraperlo dut a terme pels grans productors de blat i oli, juntament amb els grans comerciants d'aquestes productes. Això ho feia en uns arguments que agafaven un to gairebé incendiari. Encara que en Xesc 'Gurries' va ser represaliat per la duresa de les seves cançons en aquesta època i per les amenaces que hi feia, el fet que poguessin ser cantades públicament i difoses per escrit a través de les pleguetes, evidencia que aquest glosador va saber utilitzar el capital simbòlic que havia conquerit per dur a terme uns arguments amb un alt contingut crític en una època que segurament va ser la pitjor conjuntura de crisi econòmica viscuda a Artà durant tot el segle XX. Tot i que en alguns arguments de Francesc Femenies d'aquest període es pot identificar una terminologia pròxima al marxisme, no hi ha dubte que l'objecte de les seves denúncies, l'especulació i el tràfic de queviures de primera necessitat a preus desorbitats, encaixa perfectament amb el discurs de l'economia moral de la supervivència que almanco fins als anys cinquanta del segle XX era el considerat propi de la tradició dels arguments, i el que a Artà tothom esperava sentir a l'hora de veure's reflectits en el glosador i la seva obra.

Així per tant, hem vist que durant tota la primera meitat del segle XX els glosadors varen reproduir un discurs crític en els arguments que en certes conjuntures esdevenia incòmode per a les autoritats oficials. Aquest és el cas dels arguments d'Antoni Sureda 'Xoriguer' contra la guerra colonial del Marroc als anys vint o els arguments de Francesc Femenies contra l'estraperlo als anys quaranta. No hem d'oblidar que en les èpoques que aquests glosadors expressaven aquestes queixes en els seus arguments eren èpoques de dictadura en les quals la llibertat d'expressió era ben acotada. Encara que hem vist que la censura militar va fer impossible un argument de Joan

López Lull als anys vint, hem comprovat com si el glosador acomplia totes les regles necessàries que exigia el gènere de l'argument i es presentava amb l'actitud correcte, aconseguia un suport popular tal que feia arriscat per a les autoritats oficials el fet de prohibir l'argument, tot i la transcendència de les crítiques realitzades en el seu text.

Per altra banda també hem observat que el mateix gènere dels arguments ha inclòs durant tot el segle XX com una regla pròpia la reproducció de certs esquemes de representació estructurats en un discurs textual característic. Ens estem referint a allò que hem anomenat el discurs de l'economia moral de la supervivència. Es tracta de formes de construir el coneixement sobre l'economia i la reciprocitat social que ja es poden identificar a la *Descripció de la temporada de los mals anys* d'en Tià de Sa Real. D'aquesta manera en els arguments s'ha generat el coneixement sobre el canvi històric a partir de formes de representació que a mitjan segle XVIII ja s'estructuraven de manera molt semblant. El coneixement sobre fenòmens històrics com la guerra del Marroc, les privacions pròpies dels temps de postguerra o l'expansió de la indústria turística als anys seixanta, ha estat construït en els arguments a partir d'aquestes estructures de representació concretes, tot i l'avanç en els processos de modernització.

Aquestes formes de representació considerades com a pròpies dels arguments i que s'estructuren d'una manera més sofisticada o més precària en el seu text es basen en els principis de reciprocitat social que Edward P. Thompson va qualificar en el seu moment com a propis del paternalisme d'Antic Règim. Segons aquest principis, a l'obediència i el reconeixement de les jerarquies socials als quals estan obligats els subjectes inferioritzats en l'ordre social s'ha de correspondre per part de les minories que es troben en una posició de superioritat amb una actitud paternalista a partir de la qual s'ha de garantir el dret universal a la supervivència per a tothom.

Aquesta deure paternalista de garantir la subsistència de tots els membres de la societat era especialment exigida per la població més pobre en conjuntures difícils en les quals la població més humil romania especialment exposada a calamitats com la fam, les epidèmies o les guerres. Per altra banda, el discurs de la economia moral de la supervivència que hem identificat en el text dels arguments també implicava una visió cíclica circular de la història i al pas del temps que es basava en la certesa que tota època de bonança i abundància anava seguida d'un període d'escassetat i privacions causat precisament pels excessos comesos amb anterioritat. D'aquesta manera, es considerava que s'entrava en un cercle viciós en el qual semblava que s'havien d'alternar eternament períodes de bonança amb períodes de penúria.

Aquestes estructures de representació pròpies del discurs de l'economia moral de la subsistència es manifestaven d'una manera especialment clara i inequívoca en dos aparats especials del glosat. Ens estem referint per una part a aquell on s'acostumaven a comentar els preus del bestiar i els principals queviures, i per l'altra a les anomenades "cançons des jovent" o "de ses fadrines", en les quals s'examinava el comportament i la manera de vestir dels homes i especialment les dones joves de la vila. A les cançons dedicades a comentar els preus s'acostumava a denunciar en temps de crisi i escassetat la difícil situació que patien les famílies més pobres de la vila per mor dels alts preus dels queviures de primera necessitat. Per altra banda, també en les cançons sobre el jovent s'acostumava a denunciar l'actitud desbaratadora dels més joves de la vila en temps de bonança, com a causa principal del retorn dels temps d'escassetat.

Les cançons sobre les preus dels queviures i sobre el comportament del jovent varen tenir una especial vigència i importància fins a principis dels anys cinquanta, època a partir de la qual començaren a ser qüestionades o arraconades a la marginalitat. En aquest època, varen començar a guanyar

protagonisme les cançons que es dedicaven a comentar i criticar la gestió de la modernització de la vila duta a terme per l'Ajuntament a través de polítiques d'obres públiques, ordenances de comportament cívic i altres iniciatives municipals. Aquestes cançons varen començar a ser agrupades a partir de 1952 en un aparat propi que es va titular "temes variats", encara que tenien els seus precedents en les cançons que es dedicaven a comentar les millores que les autoritats municipals gestionaven per a la població en el decenni dels anys vint i que s'inauguraren en els arguments de 1921 en els quals es comentava l'arribada per primera vegada del tren a la vila mitjançant les noves vies de ferrocarril. No hi ha dubte que amb la inauguració de la línia de ferrocarril que connectava Artà amb la resta de Mallorca, juntament amb la progressiva política de modernització que l'estat primoriverista va dur a terme a través de les institucions municipals i també mitjançant altres administracions, la narrativa del progrés va començar a substituir la visió circular de la història que es reproduïa en els mateixos arguments quan es tocaven altres temes. D'aquesta manera, el fet que les cançons sobre els preus dels queviures i el comportament del jovent començassin a perdre importància en els arguments a favor d'aquelles que tractaven la gestió municipal, en les quals es responsabilitzava a l'Ajuntament i la classe política com a principals agents modernitzadors, ens fa pensar que a poc a poc es va anar abandonant el discurs de l'economia moral de la supervivència, al mateix temps que es començaren a adoptar formes de representació del canvi històric amb relació a l'entorn que envoltava als veïnats i veïnades d'Artà més pròximes al discurs de la modernitat. En el marc d'aquestes noves formes de representació de l'entorn social i la dinàmica històrica que havien adoptat els arguments ja s'exigia no només el dret a la supervivència de tota la població, ja fos rica o ja fos pobra, sinó també la modernització de la vila i el millorament de les condicions de vida dels seus

habitants. Tot sembla indicar per tant que el discurs dels arguments es tornava cada vegada més semblant al discurs que es transmetia a partir d'altres formes de comunicació i altres mercats lingüístics com la premsa, esborrant-se les seves particularitats respecte al discurs propi que es podia identificar en el seu text.

Per altra banda, tenim indicis que cap als anys seixanta del segle XX, la tradició de l'argument es va començar a banalitzar i a desvaloritzar. És a dir, va començar a perdre la seva significació i el seu pes social, convertint-se en una representació estereotipada de la veu del poble sense cap incidència social. Hem vist com cap a finals dels anys seixanta el glosador Francesc Femenies 'Gurries' insinuava la falta de seguiment dels seus arguments per part de la població i la poca serietat amb la qual es prenia els seus glosats. La raó d'aquest fenomen de desidentificació de la major part de la població d'Artà respecte al discurs dels arguments era que l'argumentaire per aquesta època s'entestava en significar el gran creixement econòmic basat en la indústria turística que s'estava donant a partir de la concepció cíclica de la història i el pas del temps. Això es traduïa en una visió catastrofista del creixement econòmic com a auguri d'una crisi de les mateixes proporcions que el benestar i la bonança que s'experimentava. Segurament això va fer que les noves generacions de veïnats i veïnades d'Artà, completament alfabetitzades i en contacte constant amb els mitjans de comunicació de masses, vessin com a ridícul el pessimisme del glosador davant l'espectacular pujada dels nivells del benestar i la definitiva consolidació de la cultura de consum entre la població.

Per altra banda, també hem vist com el cant públic a la Plaça Major el dia de la festa va deixar de celebrar-se a principis dels anys setanta i per paga, en aquesta mateixa època les pleguetes dels arguments anaven ornamentades amb imatges i motius com calendaris o promocions turístiques que els banalitzaven, com si es tractassin d'un producte de consum o un atractiu turístic.

Hem de tenir en compte que amb la irrupció definitiva dels mitjans de comunicació de masses en la societat artanenca i el creixement econòmic lligat a l'expansió de la indústria turística als anys seixanta del segle XX, la vila d'Artà es va trobar més que mai en contacte amb l'exterior i amb gent procedent d'altres llocs. Un examen tant del text com dels motius ornamentals de la publicació dels arguments ens indica la hipòtesis que amb l'adveniment definitiu de la industrialització econòmica i la cultura de masses als anys seixanta, aquells capitals simbòlics dels quals disposava el poble d'Artà en la seva reproducció com a subjecte històric, com per exemple els arguments, a poc a poc anaren perdent força. Tot sembla apuntar a que en aquesta època els arguments encara eren reconeguts com al veu del poble, però els veïnats i veïnades de la vila ja no s'identificaven com a "poble" d'Artà, sinó que altres identitats d'altres naturaleses, com identitats nacionals o regionals, identitats ètniques o identitats individualistes havien guanyat terreny a la identitat local en les decisions de la pràctica social quotidiana preses per la població d'Artà, per cada un dels veïnats i veïnades que poblaven la vila. Així tot sembla indicar que la reproducció de la vila d'Artà com a subjecte històric cada vegada era més difícil, fins al punt de trobar-se realment en perill davant l'efectivitat de la força uniformitzadora dels processos de modernització.

Tanmateix, això només evidencia una crisi dins la tradició dels arguments i en la reproducció de la subjectivitat històrica de la vila d'Artà que no tenia per què ser definitiva. En aquest sentit, Roger Chartier ha esmentat que davant la múltiple datació de la mort de la cultura popular per part de molts autors, l'evidència històrica s'ha entestat en mostrar-nos que els processos de modernització mai han estat lineals, ni assimiladors d'unes expressions culturals de tradició oral i unes identitats de signe premodern en contínua regeneració: *Historiogràficament, el destino de la cultura popular parece sellado, pero, al*

mismo tiempo, se le ve resurgir periódicamente de su decadencia. Quizás este sea el indicador que el verdadero problema no consiste en identificar la decisiva desaparición momentánea de la cultura popular, sino más bien considerar, para cada época, cuan complejas eran las relaciones establecidas entre las formas impuestas más o menos flexibles) y las identidades populares establecidas (permitidas o no) (1994: 47) D'aquesta manera podem pensar amb la possibilitat que cap als anys seixanta del segle XX, la tradició dels arguments s'enfrontava més que a la seva mort a la seva resignificació en el marc d'una societat que havia canviat molt en poc temps.

Una cosa que, de fet, és evident de manera indubtable és que la tradició dels arguments i la celebració de les festes de Sant Antoni han persistit fins als nostres dies tot i semblar que es trobaven ferides de mort des de finals dels anys cinquanta. Una raó per la qual podem pensar que la celebració de la festa i el cant de l'argument han tingut continuïtat fins a l'actualitat és que varen ser valorats en tot moment com a "tradició", és a dir, que la festa i el cant de l'argument varen agafar un valor per sí mateixos pel fet que era un costum que sempre s'havia dut a terme. Al llarg de la nostra investigació hem vist per exemple com als anys seixanta i setanta es varen mantenir en el text dels arguments els apartats sobre la meteorologia i sobre l'anyada agrícola encara que l'agricultura cada vegada tenia un paper més marginal a l'economia artanenca, com si en realitat es desitjàs simular a través dels arguments que res havia canviat amb la modernització de la vila. Per altra banda, els laments que feien els glosadors en aquesta època davant l'abandonament de la tradició de la versificació oral entre els joves de la vila, i davant el perill de desaparició la tradició del cant dels arguments a les festes de Sant Antoni, ens indica que tot plegat es valorava per la seva antiguitat i per la seva continuïtat en el temps.

Per altra banda, hem vist com des de principi del segle XX la festa ha estat presentada almanco per les elits

intel·lectuals de la vila com un vestigi del passat en el qual es dipositaven les essències de la identitat local. En aquest sentit, hem detectat un esforç d'establir lligams imaginaris de continuïtat amb el passat a través de la festa amb els quals es volien compensar el canvis històrics produïts en el marc dels processos de modernització. En certa mesura podem parlar des de principis del segle XX d'un "invent de la tradició" (Hobsbawm, 1983 [1988]: 13-25) que s'ha mesclat i s'ha confós amb unes pràctiques festives i rituals en constant canvi i evolució.

Hem trobat certes evidències empíriques que ens fan pensar que la resistència frontal als processos de disciplinament i domesticació de tradició dels arguments i la festa de Sant Antoni per part de les persones que hi participaven, es va combinar en certs moments amb una apropiació selectiva de les mateixes tradicions inventades, sempre en funció dels propis interessos i desigs dels veïnats i veïnades de la vila d'Artà. Podem recordar per exemple que, com a conseqüència de les crides del pare Rafel Ginard a recuperar l'antiga vestimenta que els estols duïen a la *covalcada* en el passat, l'estol de la possessió d'Es Rafalet es presentava als anys vint i trenta amb la indumentària que aquest clergue folklorista havia estipulat com a "tradicional". Per altra banda, des de finals dels anys quaranta la vestimenta pagesa que es va instituir com a tradicional mallorquina per aquella època va començar a fer acte d'aparició tant a la plegueta dels arguments com a la festes de Sant Antoni en general. A la plegueta dels arguments la indumentària que cap als anys quaranta es va fixar com a tradicional de l'illa hi pareixia en les il·lustracions que acompanyaven el text, ja que solien representar parelles pageses que ballaven balls tradicionals al voltant dels foguerons. Per altra banda, la presència real d'aquesta indumentària es manifestava en la festa en qualque carrossa que va començar a sortir a la *covalcada* per aquesta època plena de nins i nines vestits d'aquesta manera. La revitalització de la festa que es va donar amb la invenció de noves tradicions

representades com a especialment antigues, i inclosos certs actes d'especial significació com el cant de l'argument, ens fa pensar en la possibilitat que la modernització i folklorització de tot plegat no havia de traduir-se forçosament en la desaparició d'aquests rituals resignificats ara com a "tradicional". Pensam que la modernització de la festa i el contacte amb la cultura lletrada han tingut efectes imprevisibles en el marc dels quals ha estat possible la reproducció de la vila d'Artà com a subjecte històric.

Encara que segurament hauríem d'allargar la nostra investigació més enllà dels anys seixanta i setanta del segle XX, són molts els indicis que ens suggereixen la hipòtesis que les festes de Sant Antoni i la tradició dels arguments no només han estat una forma de ritualitzar les relacions intergrupals en el sí de la societat artanenca, sinó també han estat un mecanisme per gestionar el canvi històric en un període de contacte creixent amb aparells institucionals que sobrepassaven l'àmbit local com l'església, l'estat o aquells lligats a les relacions econòmiques de mercat. Podríem plantejar que durant el segle XX les festes de Sant Antoni possiblement han servit als artanencs i les artanenques per gestionar el conflicte creixent entre tradició i modernitat i construir una identitat local efectiva i satisfactòria per conuiu amb aquesta contradicció. Amb el ritual de la festa, la vila d'Artà ha gestionat la seva pròpia modernització amb la finalitat d'evitar perdre la seva unitat i viabilitat com a subjecte històric.

D'aquesta manera, arribam a la conclusió que allò que s'entén per "cultura popular" no només no ha estat eliminada o arraconada amb la modernització, sinó que les seves expressions han estat apropiades de manera selectiva per part de molts grups i institucions socials a partir d'estratègies de poder ben diferents. Hem vist exemples suficients en l'evolució de les festes de Sant Antoni i el cant dels arguments que ens fan pensar que des de l'església o l'estat franquista s'ha adoptat una estratègia populista de domesticació i folklorització d'aquest camp relativament

autònom de construcció de significats. Hem vist de la mateixa manera, com des dels estaments populars de la vila d'Artà s'han rebutjat certs aspectes d'aquestes polítiques que els eren alienes, però al mateix temps hem comprovat en qualque exemple com també s'han apropiat d'altres aspectes del folklore sempre en funció dels seus propis interessos i responen a les seves pròpies estratègies de poder. En aquest sentit, podem pensar que les tradicions inventades han estat apropiades pels agents de les tradicions "reals" perquè la valoració positiva del folklore els oferia un capital simbòlic i una centralitat que podien utilitzar en benefici propi.

El món rural "tradicional" i la modernitat urbana.

La diferenciació que ens veiem forçats a fer entre tradicions "reals" i tradicions inventades pensam que ens obliga a replantejar el mateix terme "tradicció" i la seva relació en principi antagònica respecte a la modernitat. Podem pensar que allò que normalment anomenam "tradicions" conformen un capital simbòlic –més o maco inventat— que és valorat pels grups humans que els practiquen pel fet que es tracta de rituals de gestió del canvi històric en els quals s'estableixen vincles imaginaris amb el passat amb la funció de donar una identitat estable al mateix col·lectiu. D'aquesta manera, les tradicions prenen especial rellevància en moments en els quals el canvi històric es percebut com especialment intents, per la qual cosa podem considerar-les com un fenomen que històricament ha acompanyat els processos de modernització, com un mecanisme de compensació dels canvis socials que comporten. D'aquesta manera, podem entendre, igual que ho ha fet Jon P. Mitchell, que els rituals viscuts com a tradició no són residus d'un passat premodern, sinó que són un fenomen específicament modern: *The invocation of ritual-as-tradition can be seen in itself as a "modern" act –one which attempts to resolve or mediate the dilemmas and*

ambiguities of "modernity" (2002: 2). D'aquesta manera podem pensar que a través de l'exercici de pràctiques rituals que constitueixen tradicions, inventades o no, però que sempre evoquen a l'antigor, els grups humans modernitzats intenten resoldre el desig de continuïtat respecte al passat fent-lo compatible amb l'acceptació del canvi històric i l'adopció de nous hàbits moderns.

Respecte al caràcter eminentment modern de la valoració com a tradició dels actes de reproducció de pràctiques rituals més o manco antigues, els estudis d'Stuart Hall sobre la interacció entre cultura de masses i la cultura popular a l'Anglaterra dels anys seixanta ens poden donar una idea de la periodització d'aquest fenomen històric, ja que aquest autor apunta que va ser precisament en períodes en els quals els processos de modernització s'intensificaven aquells en els quals es va mostrar una major creativitat pel que fa a la invenció de tradicions i una actitud més receptiva de la població a l'hora d'apropriar-se-les: *One of the main difficulties standing in the way of a proper periodisation of popular culture is the profound transformation in the culture of the popular classes which occurs between the 1880s and the 1920s [...] Many of the characteristic forms of what we now think of as 'traditional' popular culture either emerge from or emerge in their distinctive modern form, in that period* (1964 [1998]: 444). Així podem entendre que les tradicions populars de coneixement varen esdevenir "tradiccionals" des del moment en el qual varen començar a ser percebudes com a residus més propis del passat que del present, el quals, davant el perill de desaparició, s'entenia que s'havia de fer un esforç per conservar-los.

Tot plegat ens fa pensar que la valoració com a tradició de certes pràctiques rituals, siguin antigues o recents, inventades o "autèntiques", és un fenomen propi de les societats modernes; és a dir, és un element més dels processos de modernització. Així, pensam que és convenient diferenciar entre allò que podem considerar antic o premodern, d'allò que entenem com a "tradicional".

La premodernitat és un període cronològic que com el seu propi nom indica és anterior als processos de modernització. Una pràctica o una institució és premoderna en la mesura que no ha entrat en contacte amb cap element o fenomen que considerem propi de la modernitat. Per altra banda, allò que considerem “tradicional” sorgeix de la representació positiva o negativa del passat que es fa per oposició a la modernitat. D’aquesta manera la “tradicció” es genera a través del contacte amb elements i fenòmens propis dels processos de modernització. La “tradicció” no té sentit si no s’oposa al seu contrari, la “modernitat”, en una oposició binària específicament moderna a través de la qual estructuram el nostre coneixement sobre el món. En aquest sentit, hem de considerar la “tradicció” i tot allò que entenem com a tradicional com a una forma de construcció antimoderna del passat que és ontològicament contemporània als mateixos processos de modernització, és a dir, un fenomen tan novell i tan recent com la mateixa modernitat. Així per tant, hem d’entendre que no és el mateix una cosa “tradicional” —contrària a la modernitat— que una cosa premoderna, és a dir, anterior a la modernitat.

Igualment podem entendre que els processos de modernització han anat històricament acompanyats de processos de “tradicionalització”, per la qual cosa podem entendre que tot plegat no ha suposat exactament un procés d’homogeneïtzació, aculturació i assimilació a una norma universal moderna. L’expansió de la idea de modernitat sempre ha anat acompanyada del desenvolupament creatiu del seu contrari “tradicional”. Així, hem d’entendre els processos de modernització no com aquells processos d’expansió de tot allò que es considera modern, eliminant o substituint allò que es vist com a tradicional, sinó més aviat com a tendència a dividir el món entre els seus elements moderns i els tradicionals; com la progressiva implantació de l’oposició binària modern-tradicional a l’hora de construir el nostre coneixement sobre el

món i donar un significat a l’experiència col·lectiva que tenim del nostre entorn. En aquest sentit pensam que és millor entendre la modernitat així tal com l’ha definida el sociòleg alemany Niklas Luhmann, com a un procés de continua diferenciació i construcció de l’alteritat a la recerca d’una identitat moderna que mai s’estabilitza de tot (1992 [1997]: 16-17). Aquest autor veu la modernitat sobretot com allò que s’identifica amb el futur, la innovació i l’avantguarda, per la qual cosa necessita construir un altre tradicional identificat amb el passat perquè el serveixi com a autoreferència: *cuando la moderna sociedad se autotitula “moderna” se identifica con ayuda a una relación de diferencia respecto al pasado (Ibid.)*. Per altra banda, aquest mateix autor assenyala que la identificació de la modernitat amb un dels contraris de les oposicions binàries a través de les quals s’organitza el món, no només implica que la modernització no ha estat un procés d’homogeneïtzació sinó més aviat una força alteritzadora de construcció de la diferència. Aquesta identificació implica també que es jerarquitzin els valors a partir dels qual s’imagina la uniformització desitjada a partir de la idea de modernitat: *El lugar de un acceso posible a una unidad última —ya sea la sociedad, ya sea el mundo— lo ocupa en los sistemas funcionales de la sociedad moderna la distinción entre autoreferencia y referencia ajena, codificación en el sentido de distinción entre el valor de código positivo y valor de código negativo [...] Ambas partes de la distinción de referencia son accesibles para ambos valores del código, sirven de esquematismos universales y al mismo tiempo binarios específicos, que contribuyen a identificar un sistema funcional (Ibid.: 29-30)*. Tot plegat ens condueix a diferenciar entre la modernitat “real” efectiva que ha de ser entesa com un procés d’alterització i construcció de la diferència, de la modernitat imaginada com a projecte d’universalització, és a dir, d’uniformització.

Pel que fa a allò que podem entendre com la “modernitat efectiva”, és a dir, els efectes dels processos de

modernització com a processos d'alterització, C. Piot ha assenyalat, amb relació als seus estudis de la modernització de les viles rurals d'Àfrica Occidental, que la tendència a dividir el món entre modern i tradicional respon a allò que ell ha anomenat la clàssica epistemologia euroameiricana com a epistemologia de la modernitat *whose aim has always been to centre the West and marginalize de rest* (Citat a Mitchell, 2002: 13).²⁰ De les paraules de Piot deduïm que la “modernitat efectiva” es pot entendre com el progressiu aprofundiment en un sistema de dominació simbòlica d'arrel colonial en el marc del qual la “modernitat imaginada” com a oposat positiu s'assimila a l'home blanc i a Occident, mentre que la “tradicció” com a contrari alteritzat en posició de debilitat, s'identifica amb la negritud del sud o amb Orient.

Des del nostre punt de vista pensam que la “modernitat efectiva” com a sistema d'ordenament simbòlic va més enllà de l'epistemologia euro-occidental d'arrel colonial i també ha implicat altres formes de diferenciació a través del qual s'ha jerarquitzat tot una pluralitat de subjectes històrics. En aquest sentit, Mary Nash ha fet referència a l'*Assaig sobre la desigualtat de les races humanes* que el Comte de Gobineau va escriure a mitjan segle XIX com a exemple que evidencia que l'alterització inferioritzant a la qual han conduït històricament els processos de modernització no només afectaven les races, sinó també el gènere, és a dir, a la diferenciació entre l'home i la dona: *La representación del hombre blanco europeo como marco de la norma y sujeto universal en el pensamiento político occidental, se construyó en gran medida como referente definitorio con relación a los otros. El discurso de la alteridad elaborado por el conde Gobineau en su obra Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas (1853) identificó a las razas no blancas y a las mujeres como a*

²⁰ Cita original: PIOT, C.1999. Remotely Global. Village Modernity in West Africa. Chicago: University of Chicago Press, p. 173

los otros inferiores, estableciendo ya uno de los elementos principales en la configuración de las pautas culturales de la nueva Europa moderna industrial: la premisa de la desigualdad y la correspondiente jerarquización de los seres humanos (Nash, 2002: 87).²¹ D'aquesta manera, podem deduir que en la mesura que l'home blanc s'ha imaginat com a subjecte universal de modernització, en el discurs mateix de la modernitat s'ha representat la feminitat des de la perspectiva de l'alteritat. És per això que les dones com a encarnació d'aquesta representació de l'alteritat han esdevingut subordinades als seus homònims masculins, o almanco podem pensar que amb la modernització s'han reconfigurat els vincles de subordinació de les dones respecte als homes.

Pel que fa a les diferents formes d'alteritat que s'han desenvolupat en el marc dels mateixos processos efectius de modernització, pensam que la modernitat com a sistema d'ordenament simbòlic ha significat l'alterització i subordinació d'altres subjectes endemés dels pobles colonitzats o les dones a partir d'altres binomis de diferenciació per oposició binària, com de fet hem pogut comprovar o intuir al llarg de la nostra investigació. Per exemple, tenim prou indicis per pensar que amb el discurs de la modernitat les elits educades i refinades, primer aristocràtiques i més tard burgeses—varen alteritzar la “multitud popular” com a bàrbara en oposició a la modernitat representada en termes de civilització, com de fet es pot entreveure en el pensament de Norbert Elias (1977 [1989]: 467). Així mateix, hem de tenir en compte que aquest autor ha assenyalat que els processos de civilització o modernització han implicat una voluntat expansionista i uniformitzadora de democratització de l'educació, la qual cosa es va traduir en la recerca de noves formes d'alteritat “tradicional” que legitimassin la

²¹ Una edició d'aquesta obra del comte de Gobineau pot ser: GOBINEAU, A. 1937. *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*. Barcelona: Apolo.

superioritat cultural dels subjectes que es trobaven en una posició de domini com a avantguardes de la modernitat. És per això que no podem obviar que la modernitat ha esdevingut històricament un projecte futur d'homogeneïtzació que mai esdevé realitat de tot, pel fet que els subjectes que s'assimilen a la modernitat generen contínuament noves formes d'alteritat que els serveixen d'autoreferència a l'hora de construir la pròpia identitat i legitimar la seva posició de força.

Pensem que en aquest mateix sentit que hem d'entendre els processos de modernització del món rural a Europa Occidental no com un procés d'homogeneïtzació efectiva, sinó com la representació imaginada d'un projecte aculturador urbanitzador que mai s'acaba de dur a terme en la seva totalitat perquè la modernitat imaginada que s'identifica amb la gran ciutat i el món urbà necessita de l'altre pagès o rural com a referència d'autoidentificació. D'aquesta manera sostenim que amb els processos de modernització s'ha construït la diferenciació entre allò que es considerat "rural" i allò que es considerat "urbà" en un procés de canvi dinàmic en el qual s'han reconfigurat les diferents formes de representar els dos pols de l'oposició binària i les relacions de poder efectives entre els diferents subjectes que històricament han encarnat les dues representacions antagoniques.

Si entenem la modernitat com un procés de contínua generació de formes diferents d'alteritat i com un sistema de dominació simbòlica, pensem que és important plantejar la diferenciació històrica que s'ha fet entre els espais i els col·lectius rurals i urbans com un binomi més de contraris oposats a partir del qual s'ha ordenat la societat, al mateix nivell que les diferències de gènere entre homes i dones, les diferències de raça entre blancs i negres, les diferències geoculturals entre Orient i Occident, o les primigènies diferències de classe entre unes elits burgeses i aristocràtiques educades i benestants i un proletariat bàrbar i miserable. En aquest sentit, pensem que pot ser útil recordar l'obra de

Edward Said sobre la representació alteritzat d'Orient com a pràctica de constitució d'Occident com a subjecte històric universalitzador de la modernitat i per tant superior i dominant (1978 [1991]: 17). Tot plegat va suposar segons Said la construcció cultural d'Orient per part d'Occident com a estratègia de dominació colonial. Podem pensar, per tant, que Orient mai ha existit més enllà de la mirada alteritzat d'Occident. Tot plegat constitueix allò que Gerd Baumann ha anomenat una "gramàtica orientalista de l'alteritat" fent referència a la mateixa obra de Said, a partir de la qual el subjecte que es troba en una posició de domini respecte a la construcció del coneixement —per exemple Occident en el desplegament de la disciplina científica acadèmica de l'orientalisme— crea un nou subjecte concebut en termes d'alteritat com el contrari antagonic necessari per obtenir una identitat col·lectiva definida en termes de superioritat respecte a l'altre (1978 [1991]: 17). A través de la construcció del coneixement de l'"altre" es crea aquest mateix "altre" com a objecte de coneixement en primer terme i també com a subjecte històric.

De la mateixa manera que aquesta gramàtica de l'alteritat com a procés de modernització s'ha aplicat a les relacions de coneixement i constitució subjectiva entre Orient i Occident pròpies de la dominació colonial, també es poden aplicar a les relacions que s'han establert en els processos de modernització entre les grans ciutats, com a subjecte dominant identificat amb la modernitat, i un món rural representat justament com el contrari antagonic a les capitals i les metròpolis. Tot plegat ens condueix a pensar que el món rural és per sí mateix una construcció urbana, com de fet ha comentat David Bell a partir de la seva anàlisi de les representacions del camp, ja sigui com a espai idíl·lic, arcàdic i pastoral, o com a espai incivilitzat, salvatge i perillós: *Maybe it only exists in the imagination, as a symbolic landscape, as urbanism's other. Certainly, the genealogy of the rural idyll shows it to be an urban construction; the country cannot exist*

without the city to be its 'not-a'. So the place to find the rural idyll is in the city, since that is where it is made. Idyllisation is a symptom of urbanization them [...] The idyll and its attendant otherings is a product of the bourgeois imaginary that emerged with modern urban-industrial culture [...] The rural was (and still is) at once an object of desire (because it is not-modern in a good way) and of dread (because it is not modern in a bad way) (2006: 150). En aquest sentit, pensam que hem de destacar que tant les representacions positives del món rural com les negatives que han esdevingut hegemòniques amb els processos de modernització són fenòmens plenament urbans i moderns, producte de la mirada urbana del món rural exercida des de la posició de domini d'aquell que coneix l'altre, que es veu investit amb el poder suficient com per dir legítimament a l'altre qui és i com és.

D'aquesta manera, hem d'entendre que la modernitat identificada amb la ciutat crea el món rural com l'altre. Això implica que els processos de modernització no suposen l'assimilació del món rural al món urbà a través de la progressiva urbanització del territori i els costums, sinó la consolidació d'una representació estereotipada i alteritzat d'un món rural tradicional homogeni com a contrari dèbil i inferioritzat del món urbà a partir del qual s'imagina la modernitat. Tot plegat ens fa pensar que els processos de modernització només es poden entendre com a processos d'homogeneïtzació en la mesura que suposen l'expansió d'uns binomis de representació-diferenciació que acaben essent compartits per la major part de la població fins a esdevenir elements de dominació simbòlica. Així mateix, en la mesura que entenem els processos de modernització també com a processos de construcció d'un món rural tradicional oposat amb el món urbà al qual s'assimila la modernitat, pensam que els seus efectes homogeneïtzadors impliquen la reproducció d'una diversitat d'identitats i formes de col·lectivitat subjectiva que es configuren com a contràries i s'aglutinen a

partir del binomi que contraposa allò que es considera urbà-modern respecte a allò rural-tradicional. És per això que no podem entendre la modernització com a procés urbanitzador d'assimilació d'una cultura tradicional prèvia a una nova cultura urbana, ja que la nova identitat urbana necessita de l'altre rural i tradicional a través del qual veure's reflectit com el seu contrari.

Així mateix, tot ens sembla indicar que les representacions alteritzants del món rural a partir de les quals s'exercia una posició de domini de la ciutat respecte al camp no varen fer acte de presència en la història per primera vegada amb els processos de modernització. No va ser ni durant el Renaixement, ni durant la reforma protestant, ni amb la Il·lustració, ni amb la revolució industrial ni amb la construcció dels estat nacionals, que es va inaugurar la tradició de representar el camp en clau d'alteritat des de la ciutat. De fet, Raymond Williams ha demostrat amb escreix que els orígens de la representació idíl·lica del camp en clau d'alteritat es remunten almanco a la literatura clàssica grega en el marc de la qual des de la *polis* es va començar a identificar la vida camperola amb un passat millor en el qual les relacions humanes tenien un caire més espontani i natural (1973 [2001]: 41). De totes maneres, podem pensar que en èpoques en les quals es canvi històric s'accelerava i s'interpretava com a part integrant dels processos de modernització, les representacions idíl·liques del camp com a santuari d'una forma de vida ancestral es feien més necessàries que mai ja que esdevenien un mecanisme psicològic de compensació que atenuava l'ansietat provocada pel mateix canvi establint lligams imaginaris amb el passat. És segurament per això que a Anglaterra el gènere literari i pictòric de l'idil·li rural va arribar al seu punt més àlgid pel que fa a quantitat de producció entre 1860 i 1930 justament quan els canvis modernitzadors lligats a la revolució industrial es varen fer més intensos (Short, 2006: 140-142). D'aquesta manera, pensam que, tot i que la representació del món rural en clau

d'alteritat no és un element exclusiu de la mirada moderna respecte al camp, els processos de modernització han conformat el context cultural idoni perquè aquesta casta de representació del món rural s'enforteixi, es faci hegemònica i conformi un sistema de dominació simbòlica més sòlid que mai.

Tot i la importància de la tradició de representació de l'alteritat positiva i idíl·lica del món rural que s'ha realitzat des d'institucions i col·lectius identificats amb la ciutat, no podem oblidar que amb els processos de modernització també s'han difós intensament les representacions negatives del camp i la pagesia en clau d'alteritat. Per al cas de França, no hi ha dubte que el projecte civilitzador que s'atribuïa a l'estat i la nació s'identificava amb el món urbà, principalment amb París, per la qual cosa la ruralia que comprenia el territori metropolità de l'estat i els col·lectius pagesos que els habitaven varen ser representats de manera molt semblant a com es representaven els habitants indígenes de les colònies que encara estaven per civilitzar, és a dir, com un espai de salvatgisme, barbàrie, pobresa i ignorància (Weber, 1976: 3-22). És en aquest sentit que hem d'entendre la visió miserabilista del món rural a partir de la qual el reformisme científista urbà ha tendit ha representar-lo i alteritzar-lo. És també en aquest termes que podem entendre l'estereotip del *paleta* tan recurrent al cinema espanyol dels anys cinquanta en el qual s'assimilava la pagesia a l'analfabetisme i la ignorància. En aquest mateixos termes s'han d'entendre les representacions estereotipades de la *white thrash* rural que es transmeten als EUA com a col·lectius que viuen en un entorn empobrit i ignorant, que tendeixen de manera gairebé natural a actituds violentes, masclistes, racistes, fonamentalistes (Bell, 2006: 151-152). En aquesta línia, Cathleen Stewart ha estudiat l'alterització estereotípica els *hill-billies* —la figura del jove rural empobrit als Monts Apalatxes de l'estat dels EUA de Virgínia Occidental— i ha posat èmfasi en la representació del medi

rural com un lloc d'horror, violent i perillós, que sovint es fa des dels col·lectius burgesos ciutadans i educats que el veuen com un medi hostil pròxim al salvatgisme (*Ibid.*).²²

Observam per tant, que la representació alteritzada del camp i la pagesia que es fa des de la ciutat i les institucions que li són pròpies és en certa manera ambivalent ja que combina al mateix temps la fascinació i la por respecte a l'altre. En aquest sentit, Stuart Hall ha assenyalat pel que fa als processos de construcció alteritzant i jerarquitzant de la diferència que *difference is ambivalent. It can be both positive and negative. It is both necessary for the production of meaning, the formation of language and culture, for social identities and a subjective sense of the self [...] and at the same time, it is threatening, a site of danger, of negative feelings, of splitting, hostility and aggression towards the 'other'* (1997b: 238). D'aquesta manera hem de pensar que tant la visió idíl·lica del món rural com la visió negativa són les dues cares de la mateixa moneda i responen a la mateixa representació urbana del món rural en clau d'alteritat.

Respecte al caràcter ambivalent de la diferència basada en el binomi camp-ciutat o rural-urbà a partir del qual s'ha ordenat simbòlicament el món almanco des de l'època clàssica, Raymod Williams l'ha sintetitzat de la següent manera: *El campo atrajo sobre sí la idea de un estilo de vida natural: la paz, la inocencia y la virtud posible. Mientras que la ciudad fue concebida como un centro de progreso: de erudición, de comunicación de luces. También prosperaron la asociaciones hostiles: se vinculó la ciudad como un lugar de ruido, de vida mundana y de ambición; y el campo con el atraso, la ignorancia y la limitación* (1973 [2001]: 25). Si Williams identifica per una part, la civilització i els efectes negatius de l'ambició amb la ciutat, i per l'altra la

²² STEWART, Kathleen. 1996. *A Space on the Side of the Road: Cultural Poethics in an 'Other' America*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press

naturalesa, la innocència i la ignorància amb el seu contrari rural; Stuart Hall ha reparat més tard que aquests mateixos termes ambigus de representació han estat iguals en la construcció de la diferència racial entre blancs i negres entesa com *the expression of both a nostalgia for an innocence lost for ever to the civilized, and the threat of civilization being over-run or undermined by the recurrence of savagery* (Citat a Mercer, 1994 [1997]: 287).²³ D'aquesta manera, observam com tant des del punt de vista de la diferència racial entre blancs i negres, com en la construcció de la diferència entre la ciutat i el camp, amb els processos de modernització s'han acabat imposat les mateixes narratives històriques ambivalents a partir de les quals s'identifica el passat, a l'hora salvatge i innocent, amb l'altre, ja sigui el pagès o el negre, i les metròpolis blanques, no tan innocents però més avançades, amb un "nosaltres" situat en una posició de domini.

És precisament aquesta ambivalència que permet combinar l'expressió de la superioritat urbana i metropolitana a l'hora d'afrontar el futur, amb un cert sentiment de nostàlgia cap a la innocència perduda del passat. És aquesta tensió entre passat i futur allò que segons Raymond Williams resol la representació estereotipada del camp i la pagesia ja sigui positiva o negativa: *Es significativo [...] que actualmente la imagen común del campo sea una imagen del pasado y que la imagen común de la ciudad sea la imagen del futuro. Si las aislamos, nos queda un presente indefinido. La atracción que ejerce la idea del campo tiene que ver con estilos antiguos, naturales, humanos; la atracción de la idea de la ciudad, en cambio, estriba en el progreso, la modernidad, el desarrollo. En lo que es, pues, una tensión, presente experimentado*

como tensión, apelamos al contraste entre el campo y la ciudad para ratificar una división y un conflicto de impulsos irresueltos (1973 [2001]: 366). Observam per tant, com segons Williams, tant la representació estereotípica del camp que s'ha anat transmetent històricament, com la de la ciutat, tenen un revers positiu i un revers negatiu que no només són compatibles l'un amb l'altre, sinó necessaris. Amb la imatge negativa del camp que es fa des de la ciutat, com a lloc endarrerit, ignorant, perillós, violent i incivilitzat; es reafirma explícitament la superioritat de la ciutat amb la qual s'ha identificat la modernitat. Per altra banda, amb la imatge positiva del camp com a idil·li, on la naturalesa i la innocència són predominants, es pot comptar des de la ciutat amb una vàlvula d'escapament per canalitzar els desitjos que no concorden amb el model de vida que suposadament els pertoca. De fet, aquesta és la única manera de resoldre l'ansietat respecte a un canvi històric irresolt del qual es té la percepció se s'accelera a un ritme vertiginós. Davant la velocitat del desenvolupament humà a la ciutat, sempre queda –o sempre ha de quedar– el refugi de la suposada existència d'un camp imaginari i idealitzat on poder escapar, on les coses no canvien i tot segueix com abans.

Un dels aspectes que fa diferent la construcció modernitzadora de la diferència entre el camp i la ciutat respecte al mateix procés en el cas d'altres formes antagòniques de diferència, com les basades en la raça, el gènere o la classe; és la rellevància que pren la representació del territori classificat com a rural, apart de la representació dels col·lectius humans que hi són vinculats. Així, la representació del paisatge rural ha tingut un paper clau en l'alterització de la pagesia com a subjecte històric, ja que, de fet, sovint se l'ha inclòs com a part integrant del mateix paisatge. En aquest sentit, hem de destacar que sovint s'ha representat el paisatge rural com a un paratge verge, salvatge i totalment deshumanitzant on els nadius i natives del lloc no hi són presents. Aquesta forma de representar el món rural

²³ Cita original: HALL, S. 1982. "The Whites and their Eyes: racist Ideologies and the Media", a G. Bridges i R. Brunt (Ed.) *Silver Linings: Some Strategies for the Eighties*. London: Lawrence and Wishart, p. 41.

en el qual s'invisibilitza completament la pagesia ha estat la pròpia de l'aproximació poètica i pictòrica al paisatge de caràcter romàntic en el qual es desprèn una gran fascinació per allò que els paisatges inhòspits tenen de natural i salvatge. De fet, al llarg de la nostra investigació hem vist que aquesta mirada positiva del camp és la que han tingut poetes i literats representants de l'anomenada "Escola Mallorquina" com el mateix Josep Sureda Blanes, qui a través del gènere de la poesia narrativa va descriure les contrades més apartades del terme municipal d'Artà.²⁴ Així mateix, s'ha assenyalat que la representació del paisatge rural com a territori verge i deshabitat o deshumanitzat ha anat més enllà de la visió positiva de poetes i pintors romàntics. En aquest sentit, hem de destacar que al llarg de la història les institucions urbanes de l'estat o la gran empresa capitalista han elaborat representacions negatives del camp de caire racionalista científista com a entorn desapropiat a transformar amb l'objectiu de fer-lo productiu (Du Puis, 2006: 125). No fa falta dir que en aquestes representacions del camp com a espai salvatge i no desenvolupat, els agents reformadors que duen la civilització, el progrés i el desenvolupament a partir del qual s'han de començar a aprofitar les riqueses del territori, són les mateixes institucions i col·lectius urbans, com poden ser ara l'administració estatal o la gran corporació capitalista. D'aquesta manera la pagesia esdevé invisibilitzada en la representació del camp o esdevé un element més a reformar i a fer-lo produir, per la qual cosa es nega en tot moment la seva subjectivitat històrica.

De la mateixa forma que en la representació negativa del paisatge rural com a territori improductiu i salvatge a transformar, els seus habitants poden quedar integrats com a una part més de l'entorn des d'una perspectiva de l'alteritat, no hi ha dubte que aquest fenomen també s'ha donat en les

representacions positives del paisatge rural com a idíl·li. En aquesta casta d'imatges positives del camp s'ha acostumat a representar a uns col·lectius pagesos com si fossin elements mateixos del paisatge. A la pagesia sovint se l'hi ha assignat els mateixos trets de naturalitat, tranquil·litat o innocència primitiva que els animals, les pedres i els demés elements que completen l'entorn paisatgístic. En aquest sentit, a l'obra clàssica de Raymond Williams *The Country and the City*, s'ha assenyalat que tot plegat constitueix una representació pastoral del paisatge rural agrari i habitat, encara que només explotat suaument (*Ibid.*: 126). En aquest tipus de descripció paisatgística es representa la pagesia com a una forma d'humanitat especialment natural, és a dir, es representa una certa harmonia entra natura i territori per una banda, i la població pagesa per l'altra. Tot i que no hi ha dubte que tot plegat conforma una representació especialment positiva dels col·lectius pagesos, allò que volem destacar és que els col·lectiu subjectiu que en tot moment decideix quins són aquells aspectes positius de la pagesia que s'han de valorar és el que s'aglutina entorn a les institucions i els col·lectius que s'identifiquen amb la ciutat. En aquest sentit, hem d'entendre que la representació positiva de la pagesia que ha anat de la mà dels processos de modernització sempre ha respost a interessos i desitjos plenament urbans i moderns.

De fet, la representació idíl·lica del camp és la representació del món rural realitzada des del punt de vista del lleure, de qui procedent de la ciutat va a passar el cap de setmana o les vacances al camp amb l'objectiu de passar el temps en contacte amb la natura i desconnectar del treball, que des de aquesta perspectiva s'identifica amb el món urbà. D'aquesta manera, la representació idealitzada del camp que es fa des de la ciutat es pot entendre com un mecanisme psicològic que serveix per fer compatibles una disciplina de treball molt difícil d'acomplir com a aspecte negatiu del món urbà modern amb un desig irrisolt de repòs, tranquil·litat i en certa manera

²⁴ Hem analitzat l'obra literària de Josep Sureda Blanes al capítol 5 del present text (p. 271)

humanització de la vida que s'associa amb el camp. En aquest sentit, Raymond Williams sembla que insinua tot plegat de la següent manera: *Llamamos mejoramiento y progreso a los cambios técnicos, damos la bienvenida a algunos de sus efectos y deploramos otros. Podemos manifestarnos o bien insensibles o bien divididos frente a un estado del espíritu en el cual, una y otra vez, las ideas más abstractas e ilusorias del estilo de vida rural nos tientan o, al menos nos seducen. O bien podemos optar por decir que esta es la condición humana: la elección irresoluble entre un materialismo necesario y una humanidad necesaria. Frecuentemente tratamos de resolverla dividiendo trabajo y ocio [...] ciudad y campo [...] la semana laboral y los fines de semana* (1973 [2001]: 362). De totes maneres, la divisió entre camp-oci i ciutat-treball només és vàlida per als habitants de la ciutat, ja que l'experiència del paisatge rural per part dels col·lectius pagesos que es representen com a part integrant, no s'ha produït des de la perspectiva de l'oci, sinó des de la perspectiva del treball. En aquest sentit E. Melanie DuPuis ha destacat que la representació idíl·lica del món rural des de la perspectiva del lleure ha suposat la invisibilització del treball al camp i dels factors humanització de presenten gairebé tots els paratges rurals: *The rural idyll, as defined by elites, often paints the countryside as a place of leisure rather than as working nature, places of consumption, not production [...]. Ironically, in these contests over the meanings of rurality or rural places, farmers themselves can become increasingly matter of 'out-of-place' as the discourse of rurality turns from the productivist to the environmentalist focus* (2006: 127). Així, l'idil·li rural esdevé un mecanisme a partir del qual s'invisibilitza l'agència de la pagesia en la gestió del territori i en la producció agrícola. En aquest sentit, els pobladors dels paratges campestres esdevenen simplement uns elements passius més del paisatge descrit sota la mirada urbana.

Un factor que no podem obviar és que en aquest tipus de representació

idealitzada de la ruralia que s'avé al gènere pastoral de la literatura clàssica, els col·lectius pagesos són representats amb els mateixos atributs que el paisatge que els envolta. Si des de la mirada romàntica es valora el caràcter virginal, natural i pur del paisatge rural; dels pagesos i pageses que el poblen es valora la seva suposada puresa i innocència, com si es tractàs de col·lectius verges respecte a la corrupció moral que s'assimila a la ciutat i a la modernitat. En aquest sentit, hem de destacar que, de forma independent al paisatge rural, la pagesia també ha estat representada positivament en aquests mateixos termes a través de l'exercici de selecció temàtica que han suposat les recopilacions folklòriques d'expressions culturals de caràcter oral que se li consideraven pròpies. En aquest cas el treball al camp no és invisibilitzat. Pel que fa a les recopilacions folklòriques fetes a Artà, i a Mallorca en general, hem de destacar que Mossèn Alcover va fer una feina extraordinària en el seu Diccionari Català-Valencià-Balear de recopilació del lèxic relacionat amb les arts tradicionals agràries, de pesca i recol·lecció. Per altra banda, tampoc hem d'oblidar que gran part de les cançons que va recopilar el mateix Rafel Ginard eren cançons i tonades pensades per ser cantades en diferents treballs propis de la feina al camp, com les tonades del batre, les cançons de l'era, etc.

No hi ha dubte que l'esperit de recopilació i rescat de la cultura oral pagesa aproximava més als folkloristes a la subjectivitat col·lectiva de la població rural alteritzada, molt més que les simples descripcions paisatgístiques del camp fetes a partir de la mirada del ciutadà ociós. Així mateix, pensam que també és ben clar que les feines de recopilació va ser feta a partir de propòsits, desitjos i interessos que no eren els mateixos que els dels col·lectius pagesos que eren objecte d'estudi. Els folkloristes s'aproximaren a la cultura oral pagesa amb l'objectiu implícit o explícit de confirmar i en certa mesura performar la representació idealitzada de la pagesia a partir del paradigma de la innocència i la puresa

moral. És per aquesta raó que en les recopilacions folklòriques s'obviaren o s'ocultaren molts de tòpics que evidenciaven tot allò que tenia de convencional i construït aquest tipus de representació. Temes com el sexe, la misogínia, l'homosexualitat testimoniada a través d'expressions homòfobes, les paròdies a les autoritats i les jerarquies socials, l'anticlericalisme, la política o l'antisemitisme; no esqueien en la representació que els folkloristes s'havien proposat fer de la societat rural com una societat harmoniosa, sense conflictes, moralment pura i incorrupta.

Aquest tipus de recopilacions folklòriques constitueixen per tant una tradició selectiva en paraules de Raymond Williams, en el sentit que enalteixen una part del patrimoni oral atribuït a la pagesia i n'oculten una altra que no concorda amb la visió preconcebuda que es tenia del col·lectiu. En aquest sentit, Williams ja va esmentar en el seu moment que la representació de la societat rural com a especialment harmoniosa pel que fa a les relacions de classe a partir d'un ordre natural de caràcter paternalista no respon més que a una actitud de selecció d'aquells aspectes de la realitat del món rural que coincidien amb la imatge prèvia que es tenia d'aquest àmbit, arribant a la conclusió que l'ordre paternalista tradicional *puede entenderse como una economía moral sólo en virtud de una selección y un énfasis conscientes* (1973 [2001]: 59). Seguint el fil a aquest mateix autor, podem arribar a la conclusió que la representació de l'harmonia social i l'absència de conflicte a la societat camperola paternalista idíl·lica, responia a la construcció d'una utopia més identificada amb el passat que amb el futur, amb el camp que amb la ciutat, que havia de servir com a model polític per a l'estat i l'ordre urbà del moment. A través de la representació d'un món rural més propi del passat, amenaçat en el present pels efectes negatius del processos de modernització, la dreta política de la ciutat va tenir un model ideal que proposar en contraposició de les utopies d'esquerres, un model que es basava en el

reconeixement de les jerarquies socials com una cosa natural i en l'assoliment de l'harmonia social a partir de la caritat espontània. D'aquesta manera, tot ens indica que moltes de les recopilacions folklòriques i la representació del món rural com a contrautopia de dretes en general responien a les motivacions, els desitjos i les necessitats d'unes elits urbanes que des d'almanco mitjans del segle XIX es veien amb moltes dificultats per cohesionar els diferents grups socials que conformaven la ciutat per mor dels efectes desintegradors de la industrialització i un conflicte de classe creixent que, per paga, feia temps que s'havia polititzat.

Segons Williams, aquesta crítica plenament urbana als efectes inesperats dels processos de modernització a través de la invenció de l'idil·li rural, *conllea valores sociales que, si llegan a ser activos, inmediatamente se elevan en defensa de ciertos tipos de orden, ciertas jerarquías sociales y ciertas estabilidades morales, que tienen una resonancia feudal pero también una aplicación contemporánea más relevante y más peligrosa. En los movimientos intelectuales del siglo XX, algunas de estas virtudes "rurales" abandonan el campo para convertirse en carta de legitimación de una reacción social explícita en defensa de la composición de la sociedad rural tradicional o como movimiento ofensivo contra la democracia en nombre de la sangre y el suelo. Con todo muchos retroceden antes de llegar a estos extremos* (Ibid.: 64). Observam per tant, com Williams lliga la representació de l'idil·li social rural amb la generació d'un projecte estatalitzador urbà de dretes que vol aplicar a l'estat un suposat organicisme natural atribuït a la societat rural, tot plegat com a forma de legitimar postures contràries a la democràcia i al joc polític parlamentari en nom d'un nacionalisme estatalista exasperat. Allò que per a nosaltres és vertaderament significatiu és el nul paper dels col·lectius pagesos que suposadament encarnen l'harmonia social en aquest joc de poder entre dretes i esquerres en el marc del qual

es construeix la diferència entre el camp i la ciutat. En aquest context, la pagesia és objecte de representació, però la seva subjectivitat i la seva agència social no són considerades en cap moment. Les contrautopies dretanes basades en la idealització del passat rural diuen molts de certes elits urbanes intel·lectuals i econòmiques, però poc tenen a veure amb els col·lectius pagesos que poblen el camp. D'aquesta manera, la representació alteritzant del món rural i els seus habitants esdevé subordinada als desitjos i interessos de les elits urbanes.

De les observacions de Williams també podem deduir que la representació idil·litzada de la pagesia també ha esdevingut una eina que certes elits urbanes han utilitzat en la construcció de les identitats nacionals legitimadores del desenvolupament i la progressiva expansió de les institucions estatals. Sovint les essències de la nació s'han identificat amb aquest tipus de representació positiva de la pagesia i en el cas de Mallorca, a això hi va contribuir amb escreix la feina de recopilació folklorística que varen fer diferents grups d'erudits. Hem vist com cap als anys quaranta del segle XX es va dur a terme una feina de recerca folklòrica que anava de la mà de la construcció d'una identitat nacional espanyola d'acord amb els propòsits del populisme franquista.²⁵ Novament la feina del folklorista va suposar una tasca d'invenció de la tradició en la mesura que consistia en un acte de selecció d'aquells elements de les tradicions pageses suposadament premodernes que s'avenien amb el projecte de construcció nacional espanyola del franquisme, els quals bàsicament foren aquells elements més vistosos com la indumentària tradicional i les danses regionals. No va falta dir que en aquest treball de recopilació folklòrica que es va dur a terme en aquesta època des d'aquests paràmetres polítics s'obviaren totes aquelles expressions de cultura oral que evidenciassin les diferències lingüístiques respecte a la llengua oficial

²⁵ Ho hem vist al capítol 5 de la present tesi doctoral (p. 271)

de la nació, el castellà, ja que això suposaria una distorsió en la configuració de la identitat nacional de l'estat. La utilització de la representació alteritzant de grups socials subalterns com a essències de la identitat nacional no és un fenomen propi dels estats europeus, ni respecte als col·lectius pagesos com a dipòsits passius del caràcter nacional. En aquest sentit, hem de destacar els estudis d'Alessandro Portelli sobre la utilització, en el marc de la política de propaganda populista duta a terme per l'administració Reagan als anys vuitanta, de la figura del cantant de rock Bruce Springsteen, com a prototipus de la classe obrera nord-americana i al mateix temps essència de la nació (1988: 31). Tot plegat ha estat definit per Portelli com un procés d'hipercompensació de l'exclusió que patien els col·lectius obrers. Igualment podem entendre que les polítiques de foment de les exhibicions folklòriques de caràcter regional que es varen dur a terme per l'estat franquista varen suposar un fenomen d'hipercompensació dels col·lectius pagesos que es veien exclosos de la representació de la nació en termes de la civilització urbana, per exemple a través de la transmissió de l'estereotip del *paleta* rural al cinema o a la ràdio.

Així mateix, la tasca folklorística desenvolupada a Mallorca amb anterioritat al franquisme va tenir uns propòsits polítics inversos de deslegitimar les institucions estatals oficials com a nacionalment artificials i oposar-les a la "nació natural" que s'identificava sobretot amb el conjunt de l'illa de Mallorca emmarcada dins l'àmbit lingüístic de parla catalana. D'aquesta manera, la tasca de recopilació folklorística es va centrar en la recopilació de les diferents expressions del llenguatge oral, és a dir, de la riquesa lèxica de la llengua en totes les seves variants dialectals, la rondallística, el cançoner, la toponímia, etc. Més que arreplegar formes de vestimenta, dansa o música, per aquesta època la tasca de recopilació es va centrar en el rescat de diferents formes lingüístiques de tradició oral. Una altra vegada hem de fer notar que en aquest cas

els projectes de futur, polítics o culturals, que es trobaven a darrera la representació idealitzada de la pagesia identificada des duna perspectiva alteritzant amb el passat, tenien poc a veure, almanco en un principi, amb els desitjos i els interessos subjectius dels col·lectius pagesos.

El projecte d'oposició al nacionalisme espanyol oficial i institucional que implicava la feina de recopilació folklorística anterior al franquisme ha de ser vista sens dubte com una reacció a la representació negativa feta des de la capital respecte a les províncies a les quals se'ls atribuïa els típics tòpics de la idiotesa rural. És així que hem d'entendre que davant la consideració de les parles de les províncies, o de certes províncies, com a parles dialectals o inferiors, les elits de Mallorca reaccionassin adoptant la vessant positiva de la construcció estigmatitzant de la diferència lingüística realitzada des de el nacionalisme oficial, elevant la parla local o provincial a la categoria de llengua, al mateix nivell de la llengua oficial. Es tracta per tant, d'una reacció de certes elits educades de les regions perifèriques de l'estat a la representació alteritzant de la qual eren objecte i que s'havia elaborat en termes de provincianisme. De totes maneres, no hi ha dubte que les elits regionalistes i nacionalistes que donaren un valor positiu a les diferències lingüístiques respecte a la capital i les regions centrals, representaren la pagesia que estudiaven en termes d'alteritat. El marcador a partir del qual es diferenciava el folklorista del pagès era el domini del llenguatge escrit. El folklorista s'interessava per la pagesia analfabeta que centrava la seva activitat lingüística en el camp de l'oralitat perquè considerava el seu llenguatge més pur, no contaminat per la voluntat nacionalitzadora de l'estat a través de l'educació institucional. El folklorista s'apropava a la pagesia perquè la considerava el principal dipòsit de llenguatge natural i espontani en perill, amenaçat per la uniformització lingüística que suposava l'expansió del llenguatge escrit. En aquest sentit, ens pot ser útil l'exemple ja comentat en capítols

anteriors en el qual Rafel Ginard utilitza la metàfora de la muntanya d'En Ferrutx com a baluard de la identitat lingüística i regional de Mallorca davant l'avanç de la modernitat i l'estat.²⁶ En aquesta descripció paisatgística Ginard comparava la virginitat del paratge de la muntanya amb l'espontaneïtat oral i la naturalitat que atribuïa a la parla de la pagesia de Mallorca no contaminada per l'educació en castellà.

Tant les representacions de l'alteritat rural positives com les negatives, emperò, no tindrien cap tipus de transcendència social si no fossin naturalitzades com a essències alienes a qualsevol forma de construcció social del coneixement. Perquè la diferència sigui operativa socialment i es faci efectiva la dominació simbòlica en la pràctica de la vida social és imprescindible que sigui entesa com una cosa natural i inqüestionable. Tal com va assenyalar en el seu moment Roland Barthez, la ideologia parla amb la veu de la natura, és a dir, la ideologia compren hàbits de comportament i creences que fan que el món social sembli un món natural i que la gent oblidí que el seu món ha estat històricament construït (Billig, 1995: 37).²⁷ Per tant, perquè les representacions siguin efectives socialment i es performin en pràctica social i acció col·lectiva, és necessari que siguin percebudes com a certes, per la qual cosa la diferenciació entre el món rural i el món urbà s'ha de percebre com a natural, com una essència immanent a la pròpia naturalesa del territori i dels grups socials que l'habiten i s'hi vinculen a través de processos d'identificació. Pel que fa a altres eixos de diferenciació igualment construïts, com poden ser per exemple la raça o el gènere, s'ha assenyalat a voler que la norma de naturalitzar la diferència, presentar-la com una veritat inqüestionable, ha estat biològitzar-la. És així que s'han presentat les diferències entre els homes i les dones,

²⁶ Hem analitzat aquest text al capítol 5 (p. 271)

²⁷ Obra de referència: BARTHEZ, R. 1977. *Roland Barthez*. Basingstoke: MacMillan.

o entre les diferents races, com a essències biològiques que es poden explicar a través d'un examen exhaustiu dels cossos i els comportaments dels subjectes alteritzats. En aquesta mateixa línia, Stuart Hall ha assenyalat pel que fa a la construcció de la diferència racial entre negres i blancs que *the logic behind naturalization is simple. If the differences between black and white people are 'cultural', then they are open to modification and change. But if they are 'natural', then they are open to modification and change. But if they are 'natural' –as the slaveholders believed— then they remain beyond history, permanent and fixed. 'Naturalization' is therefore a representational strategy designed to fix difference, and thus secure it forever* (1997b: 245). D'aquesta manera observam com la naturalització de la representació de la diferència acaba essent el principal element de legitimació de la desigualtat social. D'alguna manera la diferència imaginada es fa efectiva, es performa, es fa realitat en la pràctica social quotidiana.

En el cas de la construcció de la diferència entre el món rural i el món urbà, allò que s'ha essencialitzat és el mateix fet que el territori s'hagi d'organitzar en espais urbans i espais rurals, com si es tractàs d'una cosa natural i una qüestió de sentit comú, oblidant que l'organització del territori en aquestes dues tipologies d'espai és un fenomen històric datable fa varis mil·lenars d'anys, quan varen aparèixer les primeres ciutats a Mesopotàmia. Tot i que pot semblar una data tant llunyana fins al punt de percebre-la com a ahistòrica –pensar que hi ha hagut ciutats des de sempre—, ben mirat es tracta d'un període relativament curt pel que fa a l'esdevenir històric de la humanitat. De la mateixa manera que es naturalitza la construcció social històrica d'un model d'organització territorial basat en la diferenciació entre ciutats i camp, hem de pensar que la representació essencialitzant de la seva diferència també implica la simplificació del coneixement sobre els resultats de l'aplicació efectiva d'aquest ordre territorial. Classificam un territori o un espai determinat com a rural

o urbà en la mesura que pensam que les seves característiques l'acosten al model prototípic abstracte d'allò que ha de ser un espai rural o un espai urbà, al mateix temps que obviam l'enorme capa de grisos que desvela que la realitat és molt més complexa que allò que podem explicar a partir dels nostres sistemes de representació per oposició binària.

En aquest sentit, Raymond Williams ja assenyalava l'any 1973 que l'experiència “real” del territori no és la d'espais rurals o urbans purs, sinó la d'una complexa gamma intermèdia de diferents graus d'urbanitat o ruralitat, la qual ens entestam a classificar a partir de l'oposició binària urbà-rural: *El campo y la ciudad son realidades históricas variables, tanto en sí mismas como en las relaciones que mantienen entre sí. Además, en nuestro propio mundo, representan sólo dos tipos de asentamientos humanos. Nuestra experiencia social real no se limita únicamente al campo y la ciudad, en sus formas más singulares, sino que existen muchos tipos de organizaciones intermedias y nuevos tipos de formaciones sociales y físicas. Con todo las ideas y las imágenes del campo y la ciudad conservan una gran intensidad. Esta persistencia tiene una significación solo equiparable a la gran variación real, social e histórica de las ideas mismas. Está claro que el contraste entre el campo y la ciudad es una de las principales formas que tenemos de tomar conciencia de una parte central de nuestra experiencia [...] pero cuando somos conscientes de ello, solemos caer en la tentación de reducir la variedad histórica de formas de interpretación a lo que, sin mucho rigor se llaman símbolos o arquetipos; es decir, a abstraer incluso aquellas formas sociales más evidentes y darles una jerarquía primariamente sociológica o metafísica* (1973 [2001]: 357). La línia interpretativa de pensament que exposava Williams suposa un exercici de desessencialització de la diferència entre el món rural i el món urbà que s'evidencia com una construcció social i cultural al mateix temps. Aquest exercici de desessencialització ha estat una peça

clau a l'hora d'entendre, des de la perspectiva postestructuralista del *cultural turn*, la construcció de la diferència i les relacions de dominació simbòlica respecte a altres eixos de poder com el gènere o la raça.

Així per tant, pensam que, de la mateixa manera que en els estudis culturals de raça o gènere s'ha desvinculat la negritud o la feminitat com a construcció social i subjectiva del significat de la diferència, de la població "negra" i les dones com a objectes biològics utilitzats com a referents; és necessari desvincular la ruralitat o la urbanitat dels espais geogràfics convencionalment classificats a partir d'aquest joc d'oposició conceptual. En aquest sentit, K. Halfacree s'ha fet ressò del exercicis de dissociació entre signes, significats i referents que en el seu moment va proposar Ferdinand Saussure, aplicant-los als processos de construcció de la diferència entre camp i ciutat, i assenyalant que l'arbitrarietat de les relacions entre el terme "rural" com a signe, el significat que li donam, i l'espai geogràfic que classificam com a tal (Cloke, 2006a: 21-22).²⁸ A partir d'aquest exercici de dessencialització i deconstrucció de la diferència entre el camp i la ciutat, podem entendre que la divisió dels espais o la població rural no depèn de cap dada física "objectiva" respecte al nombre de població dels municipis, la densitat de població, les comunicacions, la densitat de construccions o la producció econòmica; sinó que depèn, per damunt de tot, del context de significació –la cultura— en el marc del qual s'ha construït la diferència. Per exemple, hem vist en el capítol introductori del present text que en el context cultural de Mallorca –espai geogràfic caracteritzat pel pes demogràfic de Palma com a principal ciutat de l'illa— històricament la població s'ha posat d'acord en dividir el territori illenc en dos

espais diferenciats als quals s'ha anomenat Ciutat –Palma— i Part Forana –la resta del territori illenc. D'aquesta manera, s'han identificat com a forans, és a dir, com a rurals, municipis com Inca o Manacor que sobrepassant els 20.000 habitants i que segurament en un altra context serien percebuts com a espais urbans. Tanmateix, en el context estricte de la població de Mallorca, històricament s'ha compartit la idea de dividir el territori entre Ciutat identificat amb el món urbà, i la Part Forana identificat en el món rural.

El caràcter purament contextual i cultural sobre els criteris a partir dels quals qualificam els espais i els territoris com a rurals o urbans, explica també per què a l'estat francès, després de la Segona Guerra Mundial, es va elevar el nombre d'habitants a partir del qual es catalogava als municipis i la seva població com a rurals de 2.000 a 10.000. Segurament, les estadístiques que resultaven de l'aplicació a mitjan segle XX dels criteris primigenis que es fixaren a mitjan segle XIX varen ser considerades com a irrealistes pel fet que reduïen d'una manera dràstica el percentatge de població rural i aquesta no era la percepció culturalment construïda que es tenia aleshores.²⁹ Davant el creixement de la diferència entre la població de les grans metròpolis i les restants àrees de poblament identificades amb el camp es va convenir en augmentar el nombre d'habitants dels municipis considerats rurals per d'aquesta manera fer concordar les dades "objectives" estretes dels estudis científics, amb les percepcions subjectives que tenia la població. D'aquesta manera, observam com els criteris en principi objectius que s'han utilitzat per traçar la línia divisòria entre el camp i la ciutat s'han adequat històricament a la construcció del significat de la diferència entre el món rural i el món urbà que s'ha donat en cada època i en cada context cultural determinat.

²⁸ HALFACREE, K. 1993. "Locality and Social Representation: Space, Discourse, and Alternative definitions of the Rural", a *Journal of Rural Studies*, núm. 9: 1-15.

²⁹ Hem tractat el cas dels esforços de l'estat francès en classificar com a rural o urbà el seu territori en el capítol 4 del present text (p. 121)

Així per tant, arribam a la conclusió que la única definició vàlida de la ruralitat ha d'acomplir certs requisits si no volem naturalitzar una diferència entre l'espai rural i l'espai urbà que al nostre parer és indestriable en la realitat objectiva. Pensam que les diferències en l'assentament humà a l'espai configuren com a molt una gamma molt diversa de graus que només es pot entendre a partir de l'oposició de dos models abstractes. Aquests requisits són en la nostra opinió que s'ha d'entendre el la ruralitat com una categoria cultural, social i històrica al mateix temps. Així per tant, pensam que la ruralitat ha de ser entesa com una categoria cultural pel fet que sorgeix d'un procés d'alterització iniciat en qualche moment de la història a partir del qual es va representar l'"altre" rural en oposició al "nosaltres" urbà. "Rural" s'ha d'entendre com una categoria socialment construïda a l'esfera cultural i semiòtica de la representació i no hi ha cap atribut físic objectiu que ens permeti destriar de manera clara i irrefutable com a rurals o urbans uns espais dels altres, uns col·lectius d'uns altres, més enllà de la representació preconcebuda que tinguem de la diferenciació entre els dos oposats. La ruralitat i urbanitat no és un tret essencial i immanent a un territori determinat sinó que és una forma de donar significat a aquest territori i a d'altres.

L'ímpetu desessencialitzador i desnaturalitzador que suposa la proposta d'entendre la ruralitat com a categoria cultural de caràcter semiòtic, pensam que es tradueix en la proposta de diferenciació entre la ruralitat com espai geogràfic determinat, com una "realitat" més o manco "objectiva", de la ruralitat com a forma de representació del territori per oposició a la urbanitat. De fet es tracta de la mateixa voluntat desnaturalitzadora que pel que fa al cas de la construcció de la diferència entre homes i dones va dur a terme Joan W. Scott (1986 [1990]: 23-52). Aquesta autora va proposar en el seu moment la diferenciació de la categoria "gènere" amb la qual designava la construcció cultural de la diferència entre la masculinitat i la feminitat, de la

categoria "sexe" amb la qual tradicionalment s'havien establert les diferències físiques i biològiques entre homes i dones. De la mateixa manera, fa relativament poc temps Gerald Creed i Barbara Ching varen proposar la diferenciació entre el concepte de ruralitat amb el qual fan referència als atributs físics del camp, dels espais allunyats dels grans centres urbans; i el terme "rusticitat" amb el qual feien referència a la representació de la ruralitat com oposada a la urbanitat formant tot plegat un sistema de dominació simbòlica (1997: 4). Així, es diferenciava de qualche manera la ruralitat física que té a veure amb el territori i l'espai, de la ruralitat semiòtica que s'ha de relacionar amb la construcció de la diferència a partir de representacions antagoniques i oposicions binàries de significació. Una cosa és l'espai com a referent geogràfic i l'altre és el significat que donam a aquest referent.

Tot i que pensam que la diferenciació entre "ruralitat" i "rusticitat" és necessària i encertada, des de la nostra perspectiva preferiríem canviar els termes a partir dels quals denominam els dos conceptes diferenciats. Si parlam d'espai rurals com a realitats físiques estem donant carta de naturalitat a la diferenciació entre el camp i la ciutat, ja que l'adjectiu rural s'entén com qualche cosa relativa al camp. Per altra banda, tampoc veiem encertat la proposició del terme "rústic", bàsicament perquè ha estat històricament utilitzada com el sinònim pejoratiu i estigmatitzant del terme "rural". D'aquesta manera pensam que és preferible la denominació "rural" a l'hora de parlar de la representació del territori que es fa per oposició a la ciutat, i la denominació "periferitat territorial" a l'hora de fer referència a l'organització social de l'assentament humà al llarg del territori. Estem parlant d'un ordre d'assentament humà a l'espai geogràfic en el qual s'han establert històricament centres decisoris de poder hipercomunicats i perifèries subordinades, dependents d'aquests centres pel que fa a les funcions socials que tenen assignades, i sovint excloses dels beneficis de

l'organització territorial centralitzant. En aquest sentit, és la relació entre la ruralitat representada i la perifèritat territorial socialment efectiva, és a dir, el discurs que compren tant les relacions de representació com les relacions de poder, allò que ens fa pensar que la ruralitat s'ha d'entendre també com una categoria social o amb importants implicacions socials.

Finalment hem esmentat que pensam que la ruralitat s'ha d'entendre també com una categoria històrica. De la mateixa manera que Edward P. Thompson va distingir en el seu moment entre la classe obrera com a categoria estàtica – heurística o sociològica en les seves paraules— de la classe obrera com a categoria històrica (1963a [1998]: 58; 1978a [1979]: 37), podem distingir també la ruralitat o la urbanitat enteses com a essències eternes i atemporals en l'organització de l'assentament humà al llarg del territori, o com a formacions històriques determinades en el temps, la qual cosa ens ha de permetre datar un moment d'aparició i concebre la possibilitat d'un hipotètic moment de desaparició en la història. D'aquesta manera, podem aventurar que el món rural com a formació històrica es va crear amb la construcció de les primeres ciutats durant el neolític i que es va significar com a “tradició” tal i com l'entendem actualment a partir de qualche moment de la baixa edat mitjana i sobretot a partir de l'època del Renaixement. De la mateixa manera, hem de pensar que l'organització de l'assentament humà en dues formes diferenciades –camp i ciutat— no és natural, inevitable i eterna, sinó que l'hem de concebre com una realitat com una construcció social amb data una data de caducitat concebible, encara que ben segur que en un futur ben allunyat.

A partir d'aquesta definició desessencialitzat de la ruralitat amb relació amb la urbanitat, no hi ha dubte que no té sentit concebre els processos de modernització com la simple assimilació

del món rural al món urbà, fins al punt de la desaparició del primer davant l'empenta urbanitzadora de la modernitat. Com ja hem comentat, pensam que en aquest context és més adient pensar la modernització com la progressiva implantació i expansió d'uns estereotips del món rural –ja siguin positius o negatius— a partir dels quals s'ha legitimat la centralitat de l'home blanc burgès i urbà com a prototipus humà d'universalització i civilització. D'aquesta manera, per comprovar la continuïtat de la vila rural d'Artà com a subjecte històric no només s'ha de comprovar empíricament la persistència de la reproducció de la identitat local, sinó també que aquesta identitat ha estat construïda de manera mínimament autònoma en el marc d'unes estructures de representació que d'una manera o l'altra van més enllà dels binomis de pols antagònics –rural-tradicional i urbà-modern— que ha imposat la modernitat com a sistema de dominació simbòlica.

La subjectivitat pagesa entre la tradició i la modernitat.

L'autonomia relativa de la vila d'Artà com a col·lectiu pagès en la construcció del coneixement sobre l'entorn a partir del qual ha donat significat a l'experiència viscuda, és a dir, en la reproducció de la pròpia identitat i subjectivitat històrica, pensam que es demostra empíricament en la dinàmica de canvi i continuïtat que ha experimentat el discurs del text dels arguments. Aquesta font ens ha donat l'oportunitat d'analitzar l'impacte de les representacions alhora tradicionals i modernes en la identitat local artanenca construïda subjectivament a través de la mateixa tradició dels arguments. És per això que pensam que la nostra anàlisi del text dels arguments ens pot servir per avaluar fins a quin punt la construcció de la identitat local artanenca a través del cant col·lectiu d'aquests glosats i la publicació en pleguetes s'ha

³⁰ HALFACREE, K. 1993. “Locality and Social Representation: Space, Discourse, and

Alternative definitions of the Rural”, a *Journal of Rural Studies*, núm. 9: 1-15.

realitzat a partir de paràmetres de representació propis i relativament autònoms.

Així mateix, hem vist que el text dels arguments també testimonia l'impacte de les representacions de l'alteritat rural en els mateixos veïnats i veïnades de la vila d'Artà, un col·lectiu que de qualque manera va ser marcat com a pagès des de diferents àmbits de les elits educades urbanes o urbanitzades. Hem vist com en els arguments s'expressa la percepció clara de la representació alteritzant de la vila i els seus habitants en clau rural, per part de la mateixa població de la vila, el col·lectiu que ha estat objecte de representació i alterització. En aquest sentit Barbara Ching i Gerald W. Creed han assenyalat que aquells col·lectius vinculats a territoris perifèritzats són els que de manera més íntima experimenten la representació rural de l'alteritat que es fa d'ells mateixos: *As with other dimensions of identity, it is the marked/marginalized group that experiences the distinction more intimately and for whom it becomes a more significant element of identity. In this case, the urban-identified can confidently assume the cultural value of their situation while the rural identified must struggle to gain recognition. Ironically, the rural identified may experience their marginalisation as both invisibility as a spectacularly exaggerated denigration. At either extreme, though, they are placed as 'low others'* (1997: 4).³¹ Observam per tant com l'experiència íntima de la subordinació simbòlica que implica l'alterització aliena produeix un cert malestar entre la pagesia com a subjecte alteritzat que veu com perd el control d'una identitat pròpia que vascula entre la invisibilització, la representació negativa de sí mateixa, la marca de l'estigma, la falta de reconeixement social i aquí també voldríem afegir la sobrevisibilització positiva idealitzant que

es genera en funció dels desitjos i els interessos dels col·lectius urbans.

Pel que fa a l'impacte, tant de la invisibilització del món rural i la pagesia, com de la representació negativa estigmatitzant que des de l'àmbit urbà s'ha fet des d'una perspectiva alteritzant, hem observat en el text dels arguments com des de principis del segle XX es dona gran visibilitat a certs elements de modernització de la vila com podien ser per una banda, la instal·lació d'una central elèctrica a Artà i l'enllumenat públic de certs racons de la vila amb un especial valor simbòlic, o per l'altra, la connexió ferroviària amb el centre comarcal de Manacor i amb Palma. Aquesta actitud es va seguir donant al llarg de tots els anys vint i trenta posant èmfasi en les "millores" de les quals per aquella època va ser objecte la vila d'Artà, com per exemple la remodelació de la xarxa de clavegueram, la construcció de carreteres pavimentades o la construcció d'un edifici escolar. D'aquesta manera hem comprovat com en el text dels arguments d'aquesta època hi va haver una clara voluntat de donar visibilitat a la vila d'Artà com a espai de modernització i progrés al mateix nivell que altres viles i la mateixa ciutat. Tot plegat conforma allò que Stuart Hall ha qualificat com una estratègia de negació de la diferència davant la representació aliena en clau d'alteritat (1997b: 269-277). Davant la representació del món rural com espai salvatge i hostil a la civilització on el progrés no és possible i predomina la ignorància, la població artanenca, a través dels arguments, negava aquesta visió estereotipada que es tenia de la seva vila i d'ella mateixa, posant èmfasi en els elements de modernització que es trobaven presents a Artà.

Així mateix en aquesta època anterior a la guerra civil de 1936, els veïnats i veïnades d'Artà no s'identificaven completament amb la modernitat, que era assimilada a les elits econòmiques i culturals de la vila. L'experiència dels elements a través dels quals es traduïa a Artà la modernització no era significada com una forma de realització col·lectiva, com el fruit del

³¹ Barbara Ching i Gerald W. Creed citen al respecte STALLYBRASS, P. i WHITE, A. 1986. *The Politics and Poethics of Transgression*. Ithaca: Cornell University Press.

treball de tothom, sinó com un regal producte de la generositat de certes famílies més acomodades de la vila. Hem de tenir en compte que durant la segona meitat del segle XX, la família Blanes va patrocinar la creació de la primera xarxa de clavegueram de la vila, la construcció d'una escola privada de caràcter religiós i també la construcció d'un precoç centre sanitari. Per altra banda, a principis del segle XX va ser també la família Blanes qui va gestionar la creació de la via ferroviària que unia Artà amb la resta de l'Illa, i la central elèctrica va ser instal·lada per la família Oleo.

Hem d'esperar fins als anys cinquanta del segle XX per comprovar en el mateix text dels arguments que la identificació entre la població artanenca i la modernitat va ser més completa, ja que, en aquesta època, el relat de les millores en infraestructures i serveis representats com a "moderns" prenen un to d'exigència, responsabilitzant a l'administració pública de la seva implantació i del seu bon funcionament. Per aquesta època els artanencs i les artanenques es varen començar a identificar com a part de la ciutadania amb el dret a exigir a l'estat la modernització de la vila en condicions d'igualtat respecte a altres llocs i territoris. Així, es va començar a responsabilitzar al batle de la vila dels serveis públics i de la construcció i manteniment de les principals infraestructures, com la canalització de l'aigua, la xarxa d'enllumenat elèctric i les vies de comunicació. No hi ha dubte que per aquesta època els creixement de l'escolarització, que ja es va iniciar al finals dels anys vint però fou interrompuda per la guerra i la posterior crisi va fer que els veïnats i veïnades de la vila d'Artà es començassin a identificar amb un conjunt més ampli de població que anava més enllà de la localitat. No hi ha dubte que l'expansió definitiva de mitjans de comunicació de masses com la ràdio o el cinema també varen ajudar al respecte. Tot plegat va fer que els artanencs i les artanenques començassin a comparar la seva situació pel que fa a desenvolupament econòmic i industrial

amb les fites assolides a altres llocs, a l'exterior de la vila.

D'aquesta manera, la situació de marginació i abandonament que vivia el conjunt de Mallorca per part de l'administració central de l'estat cap als anys quaranta i cinquanta segurament va ser experimentada per part de la major part de la població d'Artà com una agressió a la pròpia identitat ciutadana com a part integrant de l'estat-nació espanyol. Hem vist com en una època de profunda crisi econòmica com va ser la postguerra, les Illes Balears no foren considerades com un òrgan vital de la nació en la planificació del creixement econòmic i es varen veure desabastides en el subministrament energètic i en les inversions en infraestructures.³² En aquest context, els arguments posteriors a l'any 1952, any en el qual es varen començar a compondre les cançons dels anomenats "temes variats", les estratègies de la població d'Artà de negació de l'estereotip del món rural com a espai subdesenvolupat i inmodernitzable, es varen traduir en l'exigència de tracte igual i no discriminatori de la població artanenca davant les insuficiències de l'acció i la inversió estatals. L'apartat dels "temes variats" que figurava als arguments posteriors a 1952 era un apartat de caràcter reivindicatiu on es comentava amb to crític la gestió municipal del batle sobretot pel que fa a la implantació d'infraestructures assimilades a la modernitat i la realització d'altres millores a la vila, percebudes com a necessàries i merescudes per part del conjunt de la població. No fa falta dir que ben prest es va convertir en l'apartat de l'argument les cançons del qual despertaven més expectació i cridaven més l'atenció de la població. D'aquesta manera, arribam a la conclusió que cap als anys seixanta qualche forma d'identitat moderna urbana va ser adoptada per la població artanenca que volia marcar distàncies amb l'estereotip del pagès ignorant i endarrerit

³² El tema ha estat tractat sobretot al capítols 4 (p. 241) i 8 (p. 580-595) de la present tesi doctoral.

que es transmetia a través de l'escola i els mitjans de comunicació de masses. Podem pensar per tant que els artanencs no volien ser com aquells *paletos* de sortien a les pel·lícules de cinema que es projectaven per aquella època a la sala Oasis i volien que el seu poble fos cada vegada més semblant a una gran ciutat, com si es tractàs d'una capital. Així mateix l'experiència col·lectiva de les insuficiències de l'estat —i en menor mesura del mercat— en la modernització de la vila segurament varen ser viscudes com una decepció i una agressió a aquest nou repertori d'identitats modernes que acabaven d'adoptar, entre les quals sens dubte hi havia la identitat nacional espanyola realitzada en els termes franquistes de representació.

Segurament aquesta experiència decebedora dels processos de modernització va fer que la població d'Artà poc a poc anàs adoptant una posició ambivalent, en la qual la tradició dels arguments sens dubte va contribuir a configurar-la. Aquest posicionament, que es comença a veure de manera clara a finals dels cinquanta i principis dels anys seixanta, s'expressa en els arguments en la combinació, en el sí de l'apartat dels "temes variats", de les exigències de modernització de la vila a l'estat i el lament nostàlgic de la pèrdua de pes del sector econòmic de l'agricultura i la desaparició de la cultura rural "tradicional" davant l'empenta de l'emergent indústria turística. D'aquesta manera, en el text dels arguments hem comprovat que el vell estereotip del pagès *paleto* es va adoptar, encara que en la seva vessant positiva, expressant una certa enyorança respecte a una època passada en la qual es creia que la puresa moral de la població es traduïa en una harmonia social perduda d'avant l'ambició individualista que representava la modernitat. Tot plegat, conforma una estratègia de positivització de la diferència davant de representació alteritzant aliena en termes d'Stuart Hall (1997b: 269-277).

En aquest sentit, hem de pensar que des dels anys seixanta la població artanenca es va començar a reidentificar

amb la pagesia i el seu passat rural a partir dels estereotips positius que des d'una perspectiva igualment alteritzant s'havien realitzant des de la ciutat entorn a la seva figura. No hi ha dubte que els veïnats i veïnades de la vila d'Artà havien estat contínuament en contacte amb folkloristes locals com Rafel Ginard o Andreu Ferrer, o amb literats com Josep Sureda Blanes, els quals s'havien aproximat a la pagesia des de la perspectiva mitificadora i idealitzant que implica la inversió de l'estereotip negatiu en la visió positiva antiurbana i antimoderna del món rural tradicional. Hem de pensar que la població pagesa d'Artà coneixia la valoració positiva que certes elits culturals havien fet de sí mateixa, de les cançons que acostumaven a cantar, del llenguatge que utilitzaven de manera quotidiana o dels costums amb els quals celebraven les festes locals. Per paga, les elits culturals locals que transmetien l'estereotip positiu de la pagesia estaven vinculats a l'església o a les grans famílies locals com els Blanes que en el passat havien estat els únics agents modernitzadors de la vila, a partir de la iniciativa privada i, en molts casos, localment autosuficient. D'aquesta manera, podem pensar que davant la decepció que va suposar l'adopció de les identitats urbanes modernes entre les quals la identitat nacional espanyola en contrast amb la realitat de marginalitat viscuda, la població d'Artà va preferir revertir l'estereotip amb el qual va ser alteritzada i adoptar una identitat rural tradicional igualment moderna, construïda des de l'alteritat.

Tanmateix, hem de tenir en compte que l'espai cronològic en el qual detectam en el text dels arguments que s'adoptava l'estereotip positiu de la pagesia en la configuració de la identitat local, coincideix amb un període d'intensificació dels processos de modernització a través sobretot de la iniciativa privada amb l'expansió de la indústria turística. En aquest context, pensam que el posicionament ambivalent que s'identifica en els arguments d'aquesta època a favor de l'activitat modernitzadora de l'administració pública, encara que

lamentant la pèrdua dels valors morals i els actius econòmics associats al món rural i la pagesia tradicional, s'ha d'explicar com a mecanisme de compensació psicològica davant l'acceleració dels ritmes de canvi que va implicar la modernització efectiva de la societat artanenca amb l'objectiu d'atenuar l'ansietat i la inseguretat que el mateix canvi provocava. Es tracta del mateix impuls a revertir l'estereotip negatiu que es feia de la pagesia i a valorar-la com a encarnació humana del passat i la tradició, que pensam que a principis del segle XX va protagonitzar una part de les elits econòmiques i culturals de la vila, sempre més en contacte amb la ciutat i amb el projecte homogeneïtzador que representava la modernitat. D'aquesta manera, les noves generacions d'artanencs i artanenques, plenament educades en la modernitat i amb una experiència palpable dels efectes dels processos modernitzadors a la vila, varen començar a veure amb bons ulls aquelles generacions més velles de pagesos analfabets que només pocs anys abans havien estat estigmatitzades com l'encarnació de l'estereotipo del pagès *paletó*, i que ara eren reivindicat com el testimoni d'un passat amb aspectes positius que es perdien.

Ja fos com a reacció a l'experiència col·lectiva de periferitat territorial i marginalitat en la modernització que es va viure durant els anys quaranta i cinquanta, o com a mecanisme psicològic de compensació davant el canvi històric que va suposar la industrialització galopant que en base a l'activitat turística es va viure durant els anys seixanta, allò que no hi ha dubte és que els arguments foren un mecanisme de configuració de la identitat local artanenca en el marc dels quals es va començar a representar l'artanitat a partir de l'estereotip positiu de la pagesia que s'havia format històricament des d'una perspectiva de fascinació per l'altre. Aquest tipus de processos de construcció identitaria a partir de l'apropiació de la representació en principi alteritzant que des d'àmbits aliens al subjecte col·lectiu en qüestió s'havien fet amb anterioritat, ha estat qualificada per Mary L. Pratt com a

“autoetnografies” o textos “autoetnogràfics” (1992: 9). Amb aquest terme, que Pratt ha utilitzat per qualificar la construcció de la identitat dels col·lectius indígenes americans durant la colonització duta a terme per la Corona de Castella als segles XVI i XVII, aquesta mateixa autora ha diferenciat les etnografies alteritzants realitzades des de la mirada dels colonitzadors, de les formes indígenes d'autorepresentació del “nosaltres” que s'han servit dels termes de representació colonials i no dels propis recursos semiòtics que oferia el substrat cultural precolonial. D'aquesta manera aquesta autora entén les autoetnografies com a *instances in which colonized subjects undertake to represent themselves in ways that engage with the colonizer's own terms. If ethnographic texts are a means by which Europeans represent to themselves their (usually subjugated) others, autoethnographic texts are those the others construct in response to or in dialogue with those metropolitan representations [...] Autoethnographic texts are not, then, what are usually thought of as authentic or autochthonous forms of self-representation [...] Rather autoethnography involves partial collaborations with and appropriation of the idioms of the conqueror (Ibid.)* D'aquesta manera obsevam com Pratt entén per autoetnogràfiques no aquelles identitats prèvies al procés d'alterització, sinó aquelles que en són producte.

Així mateix, igual que passa en la construcció de la diferència des d'una posició alteritzant, les autoetnografies realitzades pels subjectes alteritzats no poden ser funcionals socialment sinó són naturalitzades, és a dir, si no són representades com a essències immanents al la pròpia naturalesa dels subjectes. En aquest sentit, l'antropòleg Robert Paine ha utilitzat el terme “autenticitat” en la seva forma resignificada, no com a diferència cultural genuïna, sinó com a representació essecialitzant d'aquesta diferència (2000: 79-80; Cohen, 2000: 10). En el seu estudi sobre les polítiques d'identitat de la població aborigen a Austràlia en l'actualitat, aquest autor ha

observat com la construcció moderna i colonial de la diferència essencialitzant entre la població blanca d' Austràlia i els nadius aborígens ha estat apropiada pels mateixos col·lectius aborígens encara que en la seva vessant positiva de tradicionalisme antimodern. Tot plegat suposa una estratègia d'autoessencialització davant la construcció alteritzant de la diferència realitzada des de posicions dominants i sancionada per als aparells institucionals de la societat. En la mateixa línia, i per al cas concret de la població maltesa, Jon P. Mitchell ha assenyalat que la representació mediterrànica que s'ha fet de l'illa en clau d'alteritat des de l'àmbit nordeuropeu —des del colonialisme anglès— ha estat apropiada per la mateixa població, tot adoptant una actitud ambigua en la que s'alterna la negació de la diferència amb la seva afirmació i idealització: *Mediterraneanism is not the preserve of the outsider. It is an image that is also prominent in indigenous representations of Malta —one that shapes an ambivalent self-identity that is simultaneously self-aggrandising and self-deprecatory* (2002: xi-xii). Així, observem com sovint l'apropiació de l'estereotip positiu de l'alteritat per part dels mateixos subjectes alteritzats sol anar acompanyada en certa manera per una acceptació tàcita del seu revers negatiu. La diferència rau emperò en el fet que, en aquest darrer cas, la reproducció dels estereotips que afecten al subjecte alteritzat ja no es reproduïen des d'àmbits aliens al col·lectiu marcat, sinó que és aquest mateix col·lectiu qui s'autoessencialitza en un procés de construcció de la pròpia identitat i representació del “nosaltres” (*Ibid.*: 31). Tot i que la representació en clau rural, essencialitzant i estereotípica, que a través dels arguments la població d'Artà va fer de sí mateixa no es pot considerar en cap cas una representació de l'altre, sinó més aviat l'autorepresentació del propi col·lectiu, tot plegat sembla indicar la incapacitat de la vila d'Artà com a subjecte històric d'identificació local a l'hora de construir la seva pròpia identitat de manera autònoma. Sembla que la població

artanenca ha estat incapaç de contruir una identitat local al llarg del segle XX que vagi més enllà dels termes de representació —positius o negatius— que en clau d'alteritat s'han imposat des dels aparells institucionals urbans identificats amb la modernitat. Així per tant, sembla que ens veiem forçats a arribar a la conclusió que tal com va assenyalat Gayatri Spivak en el seu moment, els subjectes alteritzats —subordinats— no han tingut històricament la capacitat per construir el coneixement sobre sí mateixos i sobre el seu entorn més enllà dels termes de representació alteritzant imposats pels sistemes de dominació simbòlica (Moore-Gilbert, 1997: 85-86).³³ Podem pensar per tant, que la identitat artanenca es va configurar a través de la tradició dels arguments a partir d'un repertori de representacions alteritzadores de la ruralitat i la urbanitat imposat pels aparells institucionals urbans.

Per tant, les tesis d' Spivak que acabem de comentar ens presenten un escenari en el marc del qual podríem pensar que la identitat col·lectiva de la vila rural no ha desaparegut perquè hi ha hagut una voluntat urbana-moderna alteritzant de conservar-la tal com estava; és a dir, de conservar certs aspectes de la ruralitat amb el propòsit que esdevinguessin símbol nacional o element tranquil·litzador davant els canvis que comportava la modernització. Així, la vila rural no es podria constituir com a subjecte més enllà de la representació alteritzant que en un moment donat es va fer des de les elits il·lustrades de la ciutat. La dependència respecte a la mirada urbana i moderna seria total. Tot plegat suposaria acceptar la reproducció indefinida i perpètua d'unes estructures de representació amb les seves corresponents estructures socials sense lloc per al canvi històric. La vila rural seria un col·lectiu definit amb una identitat pròpia però actuaria mecànicament com a agent de reproducció de les estructures de

³³ Obra de referència: SPIVAK, G. 1987. “Subaltern Studies”, a G. Spivak: *In other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge.

representació i l'ordre simbòlic predeterminat, no es podria considerar subjecte històric.

Així mateix, pensam que en el material empíric que ha generat la nostra investigació a través de l'anàlisi del text dels arguments, s'hi poden identificar prou evidències que apunten cap a una altra direcció, que ens permeten pensar que amb la tradició dels arguments la vila rural d'Artà com a col·lectiu pagès va disposar d'un mecanisme per prendre el control de la seva pròpia identitat i reproduir-se com a subjecte històric autònom en la construcció cultural dels seus interessos i a l'hora de prendre decisions d'acció col·lectiva i pràctica quotidiana.

Només si ens fixam en el caràcter ambivalent de la reproducció dels estereotips alteritzants del món rural en el text dels arguments, en el marc dels quals s'alternaven en un mateix glosat estratègies de negació de la diferència amb altres d'acceptació idealitzada, observam com aquest joc d'inversió i alternança té un efecte desespecialitzador i deconstructiu que evidencia el caràcter de convenció social que té la representació de la diferència entre el món urbà modern i el món rural tradicional. En aquest sentit, pensam que l'experiència íntima de la recepció de l'alteritat per part dels grups subalterns o perifèrics es tradueix en una perspectiva qualitativament diferent a l'hora d'afrontar la construcció del coneixement sobre l'entorn social i de la pròpia identitat. Respecte a això, James W. Fernandez ha assenyalat que l'experiència d'haver estat l'objecte de l'estereotip alteritzant possibilita una mirada per part dels col·lectius subordinats sobre l'entorn i sobre sí mateixos que es realitza des de la perifèria, un punt de vista que es combina amb l'assumpció de l'omnipresent mirada que es produeix des dels centres institucionals de construcció alteritzant del coneixement i que fa d'aquests col·lectius ambivalents a l'hora de construir la seva identitat (2000: 136-137). Aquesta ambivalència, de la qual no gaudeixen els col·lectius situats en el centre simbòlic de representació de l'universalisme modern ha estat

qualificada pel mateix Fernandez com a *peripheral wisdom*, saviesa perifèrica (*Ibid.*). En certa manera, es tracta de l'actitud subjectiva davant la representació alteritzant que Stuart Hall ha qualificat com a estratègia deconstructiva (1997b: 269-277). Amb aquest terme aquest autor feia referència als resultats de deconstrucció de la diferència que sorgeixen de l'acció de jugar amb els estereotips a través de la seva exageració, la inversió, la realització d'autoparòdies, etc. De qualque manera, aquest tipus de jocs molt habituals en els col·lectius fortament estereotipats i per tant subordinats socialment, evidencien a través allò que tenen de convenció social les representacions de l'alteritat.

D'aquesta manera, observam com l'experiència col·lectiva de l'alterització sempre implica la construcció de coneixement sobre l'entorn social i de la pròpia identitat dels col·lectius alteritzats des d'un punt de vista qualitativament diferent que dona un cert poder de creativitat subjectiva més enllà dels termes de la representació de l'alteritat que recau sobre aquests grups socials. Per tant, pensam que les autoetnografies que es realitzen des de la posició subordinada i simbòlicament inferioritzada no tenen normalment els efectes naturalitzadors i essencialitzadors que en principi podien pensar, sinó més aviat el contrari, tenen un poder de deconstrucció que s'explica pel punt de vista diferenciat que tenen els subjectes alteritzats de la seva pròpia representació en la societat. Així, seguint el pensament de Homi Bhabha, podem pensar que en el procés de recepció i apropiació de la representació a partir de les quals s'alteritza els mateixos subjectes inferioritzats, els significats que es transmeten es desplacen i en certa mesura es desgasten (1985 [1994]: 97). Tot plegat ofereix intersticis de creativitat en el mateix acte de recepció a partir de les quals els subjectes alteritzats tenen l'oportunitat de prendre el control de la pròpia identitat, encara que només sigui mínimament.

Així mateix, els jocs ambigus de deconstrucció dels estereotips no són

suficients per a crear noves formes de representar l'entorn social i construir-ne el coneixement. Juntament amb l'experiència de l'alterització, la inferiorització i la subordinació, l'altra raó que pensam que explica la recepció de les representacions alteritzats com un procés creatiu i autònom és el condicionament que suposa el substrat cultural previ al procés d'alterització. A partir d'aquest tipus de procés els subjectes receptors descodifiquen les noves representacions que des d'altres àmbits socials es fan d'ells mateixos. La recepció de la representació de l'alteritat per part dels mateixos subjectes alteritzats sempre es realitza a partir del contacte entre aquests subjectes i el suport a partir del qual es transmet la representació. Aquest contacte és un fenomen històric que s'ha d'entendre com un fet determinat en el temps i en l'espai. D'aquesta manera, s'ha de poder identificar una primera vegada o una etapa inicial en el qual uns grups socials determinats entren en contacte amb la representació alteritzant que se fa d'ells. Com que aquestes persones alteritzades mai han estat un buit cultural, sinó que hem de suposar que tenien amb anterioritat un sistema de representació diferent a aquell a partir del qual se'ls ha alteritzat, pensam que tot plegat enceta un procés d'hibridació, sobretot en cas que els subjectes alteritzats es vegin en una posició de debilitat davant la potència institucional de les forces alteritzadores. En aquesta línia Mary L. Pratt ha proposat analitzar la construcció de les identitats en contextos històrics i geogràfics determinats a partir de la noció de contacte en un intent d'explicar la dinàmica històrica dels sistemes de representació i dominació simbòlica, es a dir, *an attempt to invoke the spatial and temporal copresence of subjects previously separated by geographical and historical disjunctures, and whose trajectories now intersect* (1992: 7).

Tot plegat eleva el contacte cultural com a categoria històrica a l'explicació dels processos d'hibridació cultural entre diferents sistemes de representació a partir dels quals es dona significat de manera

diferent a l'experiència col·lectiva de l'entorn social i es construeixen noves identitats. Així per tant, pensam que s'ha de donar gran rellevància als substrats culturals previs al contacte i a la imposició d'unes representacions alteritzats imposades des d'aparells institucionals com les institucions colonials, l'estat centralitzat, el mercat, etc. Es el contacte entre aquests substrats culturals previs i els poders alteritzadors emergents allò que ofereix la possibilitat de la construcció de noves identitats híbrides i noves formes de representació a partir de les quals construir el coneixement sobre l'entorn. En aquest sentit, pensam que pot ser útil la diferenciació que Raymond Williams va fer en el seu moment entre les formes culturals dominants, residuals i emergents (Zubieta *et al.*, 2000: 148-149).³⁴ Podem pensar les formes de representació dominants com aquelles que en un moment donat són predominants en els parelles institucionals de la societat i, per tant, són estructurades i sistematitzades fins al punt que esdevenen la vessant semiòtica d'una formació discursiva com a estructura dinàmica de poder. Per altra banda, les formes de representació residuals serien aquelles que entren en declivi davant la força d'ordenació social i simbòlica de les formacions discursives. Finalment podem considerar emergents aquelles noves formes de representació que sorgeixen les processos d'hibridació quan entren diferents sistemes i formes de representació en contacte, ja siguin residuals o dominants.

En base a tot plegat podem observar que en la nostra anàlisi del text dels arguments i tot el conjunt de significats que envolten la seva composició i el ritual del seu cant ens ofereixen prou evidències empíriques de la transmissió de formes de representació residuals prèvies a la progressiva implantació de la modernitat com a sistema de representació i dominació simbòlica. Per altra banda, també ens ofereixen abastament exemples

³⁴ Se cita com a referència a WILLIAMS, R. 1977. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península, 1980.

d'hibridació de les noves formes de representació modernes de la diferència entre el món rural i el món urbà amb el substrat premodern que disfuncionava respecte a la sistematització modernista i homogeneïtzadora de la diferència.

En aquest sentit, hem vist com els arguments varen ser un suport de transmissió, en el context cultural de la vila d'Artà, d'allò que anomenam el discurs de l'economia moral de la subsistència, almanco fins als anys cinquanta del segle XX. Es tracta d'unes nocions de la reciprocitat social basades en el paternalisme de les elits econòmiques respecte a la població més pobra, especialment en èpoques de crisi, ja que és el dret a la supervivència allò que prima en el context de les cíclics crisis econòmiques i demogràfiques que es patien amb anterioritat al segle XX i en carta mesura també es varen experimentar durant la conjuntura de la Primera Guerra Mundial i la postguerra civil als anys quaranta. Tot plegat es traduïa en una representació cíclica i no lineal del pas del temps i de l'esdevenir històric, en la qual la noció de progrés no era possible davant la certesa que a una època d'abundància i benestar sempre era seguida de períodes de crisi i calamitat. Això ens permet pensar que, així tal com va assenyalar en el seu moment Raymond Williams, les relacions patrono-clientelars basades en el paternalisme patronal podien respondre no tant a la persistència de formes premodernes de representació de la reciprocitat social en temps de crisi, com a l'adopció del la representació idealitzant del món rural com un món d'harmonia social espontània entre rics i pobres a través de la proximitat personal (1973 [2001]: 57-58).

Tanmateix, tenim prou evidències empíriques que demostren que en el cas de la tradició dels arguments això no va ser així. Hem de recordar que el discurs de l'economia moral de la subsistència es va transmetre en els arguments al llarg del segle XX a través de dues tipologies de cançons específiques, aquelles que se centraven en comentar els preus que es pagaven pels principals queviures de

primera necessitat, i aquelles altres en les quals es comentava l'actitud consumista i malbaratadora de la població jove de la vila, que es manifestava en la seva indumentària i s'entenia com la principal causa de les crisis de subsistència. Es tracta de dos apartats dels arguments que sense dubte tenen els seus orígens el la *Descripció de la temporada de los mals anys* d'en Tià de Sa Real, un glosat que es remunta a mitjan segle XVIII. Va ser la repetida publicació d'aquest glosat allò que va fer que els arguments adoptessin la seva estructura narrativa i centrassin la seva temàtica en la reproducció del discurs de l'economia moral de la supervivència. A la *Temporada* d'en Tià de Sa Real ja es tractava el tema de la reciprocitat social en cas de crisi de subsistència i es presentava l'obligat paternalisme dels més rics respecte als més pobres no com el fruit espontani de la bona voluntat patronal en un context d'idil·li rural, sinó com el fruit d'uns equilibris de dependència mútua sempre tensos. D'aquesta manera, observam com en aquest glosat que es va difondre a través de la seva publicació durant la segona meitat del segle XIX una concepció de les relacions socials de classe o estament i de la reciprocitat entre pobres i rics que no era concebuda com una especificitat rural en el moment de la seva composició. En aquest sentit, sabem que a mitjan segle XVIII el discurs de l'economia moral de la subsistència també era reproduït pels grups populars urbans que en moments de crisi de subsistència exigien als estaments superiors de la ciutat que prenguessin les mesures paternalistes necessàries per assegurar la seva supervivència (Thompson, 1971 [1979]: 85).

Tanmateix, en la mesura que des de la segona meitat del segle XIX els arguments varen anar adoptant la *Temporada* d'en Tià de Sa Real com a model de composició, poc a poc el discurs de l'economia moral de la subsistència que es transmetia en aquest darrer glosat es va anar convertint en una norma pròpia de la tradició dels arguments com a mercat lingüístic i com a gènere literari. D'aquesta manera, les nocions populars

premodernes de la reciprocitat social i la visió cíclica del pas del temps que en principi podem pensar que compartien els estaments populars d'arreu d'Europa Occidental, tant els urbans com els rurals, es va convertir en una tradició local a partir de la qual es construïa la identitat vilatana artanenca. Pensam per tant, que amb l'adopció de la *Temporada* com a model en la tradició dels arguments, una tradició popular d'Antic Règim, en principi comú tant a la ciutat com al camp, va esdevenir una tradició local a ulls de la població artanenca, la qual mai s'havia deixant d'identificar amb aquesta casta de discurs. Per altra banda, el contacte entre els estaments populars artanencs amb les elits culturals locals, sobretot els folkloristes, que representaven la tradició dels arguments com una expressió de les essències pageses rurals de la vila d'Artà, va fer que aquest discurs començàs a ser representat com a rural enlloc de popular. El paternalisme o l'escepticisme davant les narratives lineals del progrés varen començar a ser percebudes com a particularitats definitòries de la pagesia, no del conjunt dels estaments populars tant urbans com rurals.

De fet, podem pensar, encara que només sigui com a hipòtesi, en la probabilitat que a principis del segle XX les classes populars urbanes ja haguessin abandonat el discurs de l'economia moral de la subsistència i haguessin adoptat almanco parcialment les narratives de la modernitat cercant en la política i l'estat els mecanismes que garantissin ja no només la seva supervivència, sinó també la millora de les seves vides d'acord amb la idea de progrés. D'aquesta manera no ens hauria de sorprendre que per aquesta època les nocions de la reciprocitat social i la narrativa cíclica de la història es percebessin sobretot com a particularitats dels estaments populars rurals, de la pagesia. En aquest sentit, en el cas d'Artà, hem vist com la incorporació del discurs de l'economia moral de la subsistència fixat en la *Temporada* d'en Tià de Sa Real, com a regla pròpia de la tradició dels arguments com a mercat lingüístic, es va traduir en la reproducció d'aquest discurs

en el marc d'aquesta tradició almanco fins als anys cinquanta i seixanta del segle XX.

Així mateix, hem detectat en el text dels arguments posteriors als anys cinquanta del segle XX bastants símptomes d'esgotament en la reproducció del repertori de representacions de la reciprocitat social i la construcció del coneixement de l'esdevenir històric que implica el discurs de l'economia moral de la subsistència. Com ja hem vist, en aquesta època es varen començar a qüestionar les cançons dedicades a criticar els impulsos consumistes del jovent de la vila. Igualment, les premonicions catastrofistes que el glosador Francesc Femenies 'Gurries' feia als anys seixanta i setanta en una lectura de la prosperitat econòmica d'aquesta època feta a partir dels paràmetres de representació propis del discurs de l'economia moral de la subsistència, varen començar a ser percebudes pels veïnats i veïnades d'Artà com a ridícules i desfasades. La significació de fenòmens com l'expansió de la indústria turística a partir de la narrativa cíclica d'alternança entre èpoques d'abundància i èpoques carestia, va semblar ridícula per una generació més jove educada en el marc de l'escola i els mitjans de comunicació de masses en la narrativa lineal i teleològica del progrés. En aquest sentit, el glosador esdevenia en aquesta època l'encarnació de la ignorància associada a la pagesia i de l'estereotip del *paleta*.

Tot plegat es combinava, com ja hem vist, amb la progressiva importància que varen anar agafant en el marc de la tradició dels arguments les cançons dedicades a relatar amb to crític les insuficiències de les administracions estatals en la seva tasca de modernització de la vila. En aquestes cançons no es proposava descriure els cicles de carestia i abundància que es reflectien clarament en les cançons sobre els preus dels queviures o l'actitud del jovent, sinó narrar el camí de la vila d'Artà cap el progrés, en el qual les millores, el benestar i l'abundància ja no es generaven i es perdien alternativament igual que els mateixos cicles estacionals de la temporada agrària,

sinó que s'acumulaven indefinidament en una dinàmica de creixement a la qual no se li posava sostre. Així per tant, el fet que a partir dels anys cinquanta les cançons sobre els preus dels queviures perdessin importància i protagonisme en la tradició dels arguments a favor de les cançons dels "temes variats", significa indubtablement que a poc a poc s'abandonava l'actitud escèptica i fins i tot pessimista davant el creixement econòmic que implicava el discurs de l'economia moral de la subsistència. Per paga, en aquesta època també podem identificar en el text dels arguments les primeres mostres de idealització de la vida pagesa tradicional identificada ja amb el passat. Aquesta representació del passat rural es complementava amb la visió de l'esdevenir històrics inversa a les narratives del progrés, és a dir, la visió que concebia el pas del temps com la progressiva pèrdua de la integritat moral, la puresa i l'harmonia de les relacions amb la natura. D'aquesta manera, tot sembla indicar que, com ja hem esmentat, des dels anys cinquanta i sobretot durant els anys seixanta, la població artanenca va anar adoptant els sistemes de representació propis de la modernitat a partir dels quals es combinava la representació alteritzant del món rural com a tradicional, tant en la seva vessant positiva com negativa, amb la representació del món urbà com el seu contrari modern i superior, tant en la seva vessant positiva com negativa.

Així mateix, pesam que seria un error sostenir que en aquesta època les estructures de representació que han sostingut la modernitat com a sistema de dominació simbòlica simplement varen substituir el substrat cultural premodern que en el cas de la tradició dels arguments hem identificat sobretot amb el discurs de l'economia moral de la supervivència. La nostra anàlisi del text dels arguments no només ha generat evidències empíriques de la força que va prendre el repertori modern de representacions a partir dels anys cinquanta, sinó que també ha evidenciat la pervivència d'elements premoderns del discurs de l'economia moral de la supervivència sempre

combinada o hibridada amb els nous sistemes semiòtics moderns de construcció del coneixement.

Podem comprovar això, per exemple, quan els laments que s'expressaven en els arguments per la desaparició del món rural es feien a partir d'una certa exaltació del treball i la producció agrícola. Sabem que la representació idealitzada del camp que varen fer les elits cultes de les viles i els visitants procedents de les ciutats, gairebé sempre va suposar la invisibilització del treball, igual que la seva producció agrícola. Això hauria destorbat la visió del món rural com espai natural per al repòs ciutadà oposat a les frisors de la ciutat com a paradigma de producció i treball. Igualment la visibilització de la producció agrícola hauria distorsionat la representació pejorativa del camp com espai desaprofitat disposat a ser urbanitzat, industrialitzat i colonitzat per part dels agents urbans. D'aquesta manera, el fet que la nostàlgia cap el passat rural s'expressàs en el text dels arguments, no només com una pèrdua moral o de patrimoni natural, sinó també com la pèrdua de tot un sector econòmic — l'agricultura— implica la hibridació de la representació del camp com a idil·li oposat a la ciutat, amb la reproducció de la identitat gremial de la pagesia. En aquest sentit, hem de tenir en compte que, des del punt de vista propi de l'economia moral de la subsistència, la pagesia s'autorepresentava com a l'ofici que socialment més s'havia de valorar, bàsicament pel fet que treballava el sector econòmic que garantia la seguretat alimentària de subsistència al conjunt de la societat. No només era la degradació paisatgística a través de la implantació de la indústria turística que interrompia de tranquil·litat de l'idil·li rural allò que es lamentava en el text dels arguments, sinó el fet que els garrovers i els ametlers romanguessin sense espolsar o es tudàs la collita de blat. Així, observam com la representació positiva del camp feta des de la ciutat, irremdiablement alteritzant i inferioritzant, només va ser apropiada parcialment per la població

majoritàriament pagesa d'Artà. Els veïnats i veïnades d'aquestes vila varen combinar el capital simbòlic que els oferia aquesta visió idealitzada que des d'altres àmbits s'havia fet de sí mateixos, amb el repertori premodern de representació que havien anat transmetent a través de diferents formes de tradició oral, com per exemple, els mateixos arguments.

En aquest sentit, pensam que és important fer veure que aquesta forma d'hibridació entre la representació urbana del món rural com a idil·li perdut assimilat al passat, i l'orgull pagès de caràcter econòmic i gremial, és un fenomen que si es veu clarament reflectit en el text dels arguments dels anys cinquanta i sobretot als anys seixanta i setanta, va ser anticipat en el treball de recopilació folklòrica de certs erudits que tenien una sensibilitat no ben bé urbana respecte a la pagesia. Aquesta sensibilitat es denota en la representació positiva que es feia del món rural en el treball de recopilació selectiva de folkloristes com Rafel Ginard o Antoni Maria Alcover, els quals ja hem vist que donaven gran protagonisme als treballs agrícoles en els seus aplecs de diferents formes de tradició oral. Aquesta visió positiva de la pagesia, en la qual també s'exalta la seva cultura econòmica, contrasta amb la visió que donaven del paisatge rural de Mallorca els membres de l'anomenada "escola mallorquina", des de Miquel Costa Llobera com a antecessor, fins al mateix representant artanenc d'aquest grup literari, Josep Sureda Blanes. Aquests autors feien una representació del camp i la pagesia com element paisatgístic que s'ajustava molt més als patrons moderns de representació a partir del prototipus de l'idil·li rural. La raó que pensam que diferencia la representació del món rural que feien personalitats com el Pare Ginard o Mossèn Alcover respecte a la que feien Costa i Llobera o Sureda Blanes s'explica sobretot per l'origen social i l'educació rebuda en el context familiar d'ambdues parts. Ginard i Alcover procedien de famílies pageses i foren educats en les tradicions orals que més tard s'esforçaren en recopilar. Les polítiques de captació de

clergat pagès dutes a terme pel seminari de Palma els varen oferir l'oportunitat de ser educats també a partir dels paràmetres de l'altra cultura lletrada i d'aquesta manera esdevenir ambivalents. Aquesta era precisament l'ambivalència de la qual no gaudien literats com Costa i Llobera o Sureda Blanes, ja eren homes que nasqueren en el marc de famílies terratinents, riques i benestants, rebent des de ben petits una educació distingida i lletrada. En aquest sentit, pensam que aquestes dues darreres personalitats no eren tan conscients com els dos primers de la naturalesa de convenció social i construcció cultural que tenia la representació idealitzada del camp que es generava a les altes instàncies de la cultura urbana.

Així per tant, podem pensar que la hibridació entre la visió moderna del camp i l'herència premoderna que la pagesia havia transmès a través de la tradició oral, es donava en la mesura que membres de la pagesia accedien a l'educació reglada de la cultura lletrada identificada amb la ciutat. Aquest moment de contacte possibilitava el procés creatiu d'hibridació entre ambdues tradicions culturals. Si l'accés al seminari de Palma per part dels fills de la pagesia mallorquina es va traduir en l'aparició d'unes minories ambivalents que generaren un llegat cultural d'hibridació entre la tradició romàntica de les altes esferes literàries i la tradició oral de la pagesia; la universalització de l'alfabetització, que a la Part Forana de Mallorca no es va fer efectiva de tot fins als anys cinquanta, va fer possible que aquests exercicis de combinació selectiva de diferents tradicions culturals s'ampliassin al conjunt de la població d'origen pagès. Això es veu sens dubte reflectit en els arguments dels anys cinquanta i sobretot dels anys seixanta i setanta.

En aquest sentit, hem de destacar que hem observat en la nostra anàlisi dels arguments que el significat que es dona a través d'aquests glosats a l'experiència de les pèrdues econòmiques i la degradació paisatgística que varen suposar els grans incendis forestals als anys setanta es va

realitzar a partir de processos d'hibridació de la valoració urbana i moderna del paisatge rural i la valoració del treball pagès en l'explotació de l'agricultura extensiva. Hem de ressaltar que l'agricultura tradicional de subsistència, juntament amb tota casta d'activitats de recol·lecció i explotació forestal era una forma de gestió efectiva del territori que els mateixos processos de modernització havien deixat en desús. En els arguments se sostenia que la raó per la qual els incendis forestals havien pres unes dimensions gairebé catastròfiques per la falta d'explotació ramadera i l'abandonament d'activitats forestals com la recol·lecció de llenya o la producció de carbó, ja que d'aquesta manera s'acumulava una massa forestal espessida que una vegada s'assecava a l'estiu feia els incendis incontrolables i devastadors.

Així, s'entenia que era l'abandonament de les activitats agrícoles com a sector econòmic la causa principal dels incendis forestals i no la imprudència de la població en general a l'hora de fer foc a l'entorn rural o uns deficients serveis estatals d'extinció d'incendis. D'aquesta manera, en el discurs dels arguments es combinaven i s'hibridaven sensibilitats d'origen urbà envers el món rural que veien l'acció humana com a causant dels desequilibris ecològics i la degradació paisatgística, amb la reivindicació de l'explotació pagesa del territori a través del qual es reivindicava precisament una forma determinada d'intervenció humana. Tot plegat es tradueix en unes propostes de gestió ecològica diferenciades de l'ecologisme de matriu urbana. Les propostes que es dedueixen dels discursos del text dels arguments d'aquesta època són la defensa de la viabilitat de l'agricultura extensiva i la seva protecció respecte a les importacions exteriors o els nous productes industrials, enlloc dels intents de crear espais completament verges i deshumanitzats, com són per exemple les propostes de creació de parcs naturals, en els quals la gestió humana del territori es reserva si de cas a funcionaris estatals: guardes forestals, bombers, etc.

En certa manera, el discurs híbrid que es manifesta en els arguments defensa un espai intermedi entre la naturalesa salvatge i la humanització intensiva en el qual l'explotació suau del territori esdevé a la vegada el seu manteniment i la seva gestió. Tot plegat representa el contrari que les propostes considerades ecologistes de creació de parcs naturals perfectament delimitats i gestionats dels centres administratius i no pel habitants mateixos del parc. Segurament és per això que varen generar tanta polèmica a l'Artà les propostes de creació del Parc de Llevant realitzades per l'administració autonòmica a l'any 1998. Es tracta d'un projecte que afectava una part important del territori del terme municipal i que fou rebutjat per una part important de la població.

En aquest sentit, podem pensar que en el debat recurrent sobre la implantació de zones protegides "naturals" es planteja una lluita per al territori com a capital simbòlic a partir de representacions qualitativament diferents del valor que es dona al paisatge. Es tracta per tant d'una lluita pel control de la representació del territori, és a dir, per fer realitat les representacions preconcebudes del paisatge amb les quals s'identifiquen diferents actors socials (DuPuis, 2006: 126). En aquest sentit, la representació de l'idil·li agrari fruit de la hibridació entre les tradicions pageses i la mirada alteritzant urbana des de la perspectiva del descans, s'oposa a la representació de la naturalesa verge i pura respecte a la intervenció humana a partir de la qual els centres urbans administratius han concebut els parcs naturals com a les reserves virginals que resolguin les ansietats davant la progressiva artificiositat de la vida urbana. En aquest sentit, els parcs naturals es poden entendre com la performació de les fronteres convencionals i socialment construïdes entre la humanitat i la naturalesa, unes fronteres que no es reconeixen en l'idil·li agrari-pastoral que s'entreveu en la representació nostàlgica del passat rural al text dels arguments dels anys seixanta i principis dels setanta.

Més enllà dels termes amb els quals en el text dels arguments dels anys seixanta i setanta del segle XX s'ha representat de d'un punt de vista nostàlgic el passat pagès de la vila d'Artà i el seu paisatge, també hem de tenir en compte altres processos d'hibridació de les formes modernes de representació de la diferència i els substrats culturals previs que es poden entreveure igualment en el text dels glosats d'aquesta mateixa època. Ja hem comentat que la significació de l'experiència de la discriminació dels habitants de la vila pel que fa a l'acció modernitzadora de l'estat, viscuda com una agressió a la nova identitat urbana recentment adoptada de ciutadans i ciutadanes amb dret al progrés en condicions d'igualtat respecte a altres llocs, no es va traduir en la politització nacionalitzadora del discurs dels arguments i, per tant, de la població artanenca. No hi ha dubte que es tenia la percepció que l'estat com a agent modernitzador cada vegada tenia una influència més important en la vida quotidiana dels veïnats i veïnades de la vila, però davant l'evidència que els processos de modernització aprofundien els desequilibris territorials i les desigualtats entre els veïnats de moltes viles rurals o regions perifèriques respecte els centres urbans de poder i decisió, l'opció no va ser apropiat-se del joc ideològic polític de matriu clarament urbana a la recerca de beneficis propis. Així, l'estat no va ser el capital simbòlic per a la conquesta del qual varen decidir lluitar els veïnats i veïnades d'Artà a partir de les normes prefixades pel joc polític que anaven més enllà de la dictadura franquista. La població artanenca no va decidir oposar-se al franquisme des d'una perspectiva política d'esquerres com a contesta a la marginalitat amb la qual havia deixat la Part Forana de Mallorca en les seves inversions en infraestructures. L'opció presa per la major part de veïnats i veïnades de la vila que s'evidencia empíricament en el text dels arguments, era la conquesta de les institucions municipals com a capital simbòlic. Aquesta lluita per al control simbòlic del

municipi es feia a partir d'unes regles que no eren les mateixes que les de les ideologies polítiques urbanes, sinó la vella reciprocitat social d'arrel estamental que ara ja no es configurava entorn a les elits de propietaris de terres i el conjunt del poble, sinó a través de la diferenciació entre la classe política local i el conjunt del poble. D'aquesta manera, observem com en el discurs dels arguments es combinaven les formes modernes de significació de la marginalització de la vila en els avanços econòmics i culturals com un greuge i un dret propi dels habitants de la vila que era sistemàticament incomplert, amb les tradicions premodernes que representaven l'ordre social en termes estamentals en el marc dels quals les relacions de proximitat personal i la reputació de la paraula donada estaven per damunt de les ideologies polítiques. Si per una part al text dels arguments es representava l'estat com el responsable del seu benestar, els veïnats i veïnades de la vila cercaven en el batle una figura pròxima que els representàs davant l'estat i actuàs com a mediador. D'aquesta manera es deixava de banda la possible intermediació de partits polítics que igual que l'estat es trobaven centralitzat entorn estructures organitzatives de matriu clarament urbana.

És així que, almanco durant els anys cinquanta i seixanta, els glosadors varen seguir exercint com a portaveus populars en la composició anual dels arguments davant una classe política local a la qual se li exigia un tracte de responsabilitat paternalista en la modernització de la vila. Com a portaveus populars, els glosadors també exigien als càrrecs públics locals que exercissin com a mediadors despolititzats i efectius amb les institucions de l'estat a l'hora de canalitzar més recursos cap a la vila. Això es va donar en un context en el qual tot ens indica que les elits terratinents i burgeses es començaven a desentendre progressivament del benestar de la població de la vila —benestar entès en termes de modernització— pel fet que l'agricultura ja no era l'eix de l'economia

local, i també perquè havien perdut tant els seus vincles socials amb la població com els interessos en mantenir-la cohesionada en torn un ordre determinat en el qual la propietat de la terra era l'element clau. És per això que pensam que davant aquestes circumstàncies el poble d'Artà va decidir carregar les responsabilitats de intermediar amb l'estat i les grans corporacions econòmiques als càrrecs públics que durant el franquisme eren elegits a dit pels responsables del Règim, i més tard passaren a ser elegits democràticament.

Per altra banda, pensam que aquesta forma híbrida de reivindicació moderna del desenvolupament de la vila mantenint estratègies de relació amb les estructures de l'estat des de la perspectiva apolítica de l'autonomia local també explica per què des de la restitució del joc electoral-democràtic en les institucions municipals de la vila a partir de 1979, i fins a 2005, el consistori sempre hagi estat conformat majoritàriament per una agrupació independent —Unió d'Independents d'Artà— sense vincles de dependència amb cap partit polític d'àmbit autonòmic o estatal. Segurament la longevitat de l'agrupació independent en el consistori municipal es pot entendre en gran part per la preferència per part dels veïnats i veïnades d'Artà d'un batle i uns regidors independents que no estassin supeditats a les directrius polítiques de partit dictades des de Madrid, Barcelona o Palma. Tot plegat donava a aquesta agrupació política molta més legitimitat com a mediadors amb l'estat que només havien de respondre davant la població d'Artà i els seus interessos, no davant estructures de partit amb estratègies potencialment diferents a les del la vila d'Artà com a subjecte històricament constituït.

Encara que això darrer pot ser només són hipòtesis, el que sí pensam que queda demostrat amb la nostra investigació és que amb l'experiència de la perifèritat de la vila respecte als efectes del projecte de modernització i respecte a la insuficiència de l'acció estatal com a agent modernitzador, es va reforçar la identitat local de la vila i no es va diluir.

La desaparició de els col·lectius rurals locals es pot deduir fàcilment de certes teories de la modernització del món rural entès com a urbanització i eliminació de qualsevol forma de diferenciació territorial sota el paraigües del debat polític entorn a l'acció de l'estat-nació.³⁵ Per paga, el contacte que es va donar per aquella època de canvi entre les velles tradicions de representació premodernes transmises oralment i la nova educació urbanística i modernitzadora de l'escola i els grans mitjans de comunicació, va ser el context ideal per a la creació de formes de representació híbrides a partir de les quals construir una identitat col·lectiva local i significar l'experiència col·lectiva de els esdeveniments històrics que afectaven a l'entorn immediat de la vila d'una manera mínimament autònoma. És per això que pensam que a través dels arguments la vila rural va tenir l'oportunitat de reproduir-se com a subjecte històric en uns moments de profunda transformació.

Així per tant, a partir de la nostra anàlisi el text dels arguments, arribam a la conclusió que s'hauria de descartar plantejar els processos de modernització de les viles rurals d'Europa Occidental com a processos d'homogeneïtzació i assimilació cultural. Ja sigui la modernització entesa com un simple procés d'eliminació del món rural i substitució per unes formes de coneixement i pràctica social plenament urbanes, o ja sigui entesa com la imposició d'un sistema de dominació simbòlica en que s'ha reproduït una imatge estereotipada del món rural com l'altre necessari per representar la superioritat urbana. Les diferents formes d'hibridació d'estructures premodernes de representació i les significacions modernes de la societat que s'ha estructurat i sistematitzat a través de la tradició dels arguments ens demostren que la modernització no pot ser entesa com un simple procés d'aculturació.

En aquest sentit, hem d'assenyalar que als anys setanta el crític uruguaià

³⁵ Ens referim a les tesis d'Eugen Weber que ja hem tractat al capítol 4 (p. 167)

Àngel Rama, en el marc dels seus estudis sobre literatura llatinoamericana, va proposar el concepte “transculturació” com a alternativa al d’aculturació (Zubieta *et al.*, 2000: 215).³⁶ Així mateix, Rama va prendre el concepte de l’obra del sociòleg cubà Fernando Ortiz, el qual en un estudi pioner a finals dels anys quaranta va començar a concebre la cultura afrocubana en termes d’hibridació, és a dir, com la combinació de les representacions de l’esclavisme colonial i al substrat cultural africà a partir del qual varen ser descodificades en el procés de la seva recepció per part de la població negra de l’illa (Pratt, 1992: 228).³⁷ Amb el concepte de “transculturació” tant Rama com Ortiz feien referència a un procés en el qual una cultura entra en contacte amb una altra normalment en condicions de desigualtat i conflicte que desemboca en la transformació de la cultura dominada i inferioritzada, encara que això no esdevenia ben bé la seva aculturació, sinó l’apropiació selectiva de certs elements de la cultura dominant combinada amb altres de la pròpia tradició. Rama afirmava que aquest processos de transculturació permetien la supervivència de certs aspectes de les cultures colonitzades que d’una altra manera no hauria estat possible, ja que creia que els grups colonitzats que es tancaven sobre sí mateixos i s’aïllaven estaven condemnats a desaparèixer pel fet que no podrien resistir els efectes aculturadors que el contacte amb les cultures dominants sempre implicava (Zubieta *et al.*, 2000: 216).³⁸

Salvant la distància que separa les obres d’Ortiz i Rama amb el repertori conceptual que ha estat la base de la nostra investigació, podem pensar que el concepte de “transculturació” ens pot ser

útil en la mesura que es pot aplicar en els processos d’hibridació que s’observen en els arguments, entre el discurs de l’economia moral de la subsistència com a tradició premoderna i les noves estructures modernes de construcció del coneixement amb les quals es va començar a entrar en contacte de manera massiva i ineludible durant la segona meitat del segle XX. Es tracta, aquestes darreres, de les estructures de representació basades entre d’altres en la oposició binària entre el món urbà modern i el món rural tradicional com a revers alteritzat. Així per tant, pensam que enlloc de parlar de la modernització del món rural d’Europa occidental com a procés d’homogeneïtzació i assimilació cultural al món urbà dominant, hauríem de parlar de la “transmodernització” del món rural, entesa com la transformació dels contextos de significació en el marc dels quals ha estat possible la reproducció de les identitats locals i la subjectivitat històrica de la viles rurals.

En aquest sentit, pensam que és cabdal diferenciar el concepte de “modernitat” com la representació concreta d’un projecte homogeneïtzador, de la modernització efectiva — “transmodernització”— com els resultats socialment efectius de l’aplicació d’aquest projecte homogeneïtzador a un conglomerat heterogeni de subjectivitats històriques i tradicions culturals que inevitablement porten a la resistència, el conflicte i la hibridació. És a partir d’aquests processos d’hibridació que podem entendre la fragmentació de la modernitat en la multiplicitat de projectes socials i identitats en el qual ha desembocat la voluntat uniformitzadora inicial. En aquest sentit, Jon P. Mitchell ha proposat entendre la modernitat as a *product of an encounter [...] that produces distinctive mutual understandings and misunderstandings not only about who is modern or who is not, but about what it means to be modern. Such work tends to pluralize modernity. Focussing on multiples modernities. Conceived as local understandings of global process* (2002: 12-13). D’aquesta manera, podem entendre que la continua transcodificació

³⁶ Obra de referència: RAMA, Á. 1982.

Tranculturación narrativa en América Latina. México: Siglo XXI.

³⁷ Obra de referència: ORTIZ, F. 1947.

Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.

³⁸ Obra de referència: RAMA, Á. 1982.

Tranculturación narrativa en América Latina. México: Siglo XXI.

de la modernitat en la seva expansió respecte a sectors socials amb les seves pròpies traduccions culturals de descodificació transforma també la mateixa modernitat convertint-la més en un capital simbòlic per al qual diferents col·lectius lluiten, que no en una força homogeneïtzadora i aculturadora. És precisament en aquest marc inestable i irresolt que han generat els mateixos processos de “transmodernització” que la vila d’Artà ha vist l’oportunitat de seguir reproduint-se com a subjecte històric a partir de mecanismes com la tradició dels arguments, en el marc dels quals els veïnats i veïnades de la vila han donat significat a la mateixa experiència de modernització que han viscut, i ha construït i reproduït la identitat local vilatana com la seva pròpia identitat.

L’experiència subjectiva de la subalternitat de “lloc”.

Apart d’aquells substrats premoderns de tradició generalment oral a partir dels quals la població rural ha descodificat històricament la modernitat com a sistema de representació, un altre element que pensam que ha possibilitat una reproducció de la subjectivitat històrica de les viles rurals a través de la configuració relativament autònoma de la pròpia identitat i de formes de representació de l’entorn discursivament estructurades, ha estat l’experiència col·lectiva de la perifèritat territorial a la qual han sotmès els efectes dels processos de modernització com a processos de d’especialització i centralització. En aquest sentit, hem vist com l’experiència col·lectiva de la insuficiència de l’acció de l’estat com a agent modernitzador a la vila d’Artà pot ser entesa com una de les principals causes que va provocar un canvi qualitatiu en el discurs del text dels arguments. Es tracta d’un canvi que pensam que ha de ser interpretant com un fenomen de transmodernització d’aquesta tradició. Ja hem comentat abastament que l’experiència de la perifèritat territorial que va provocar el desplegament d’infraestructures i serveis representats com

a moderns —la xarxa viària, la xarxa de corrent elèctric, el servei d’aigua corrents, l’educació escolar, etc.— va desembocar amb l’aparició consolidació en el text dels arguments d’un nou tipus de cançons —els “temes variats”— en el marc les quals s’exigia al batle de la vila com a representat alhora de l’estat i del conjunt de la població d’Artà, que intermediàs amb l’administració pública per aconseguir modernitzar amb major mesura el terme municipal i atenuar la situació de perifèritat que vivia.

Abans dels anys cinquanta, pensam que els arguments, igual que el conjunt de les festes de Sant Antoni varen ser utilitzats sobretot com a mecanisme de compensació de la desigualtat social des d’una perspectiva estamental o de classe. Varen ser utilitzats com a instrument sancionador de les normes i els costums socialment reconeguts a partir dels quals s’ordenava simbòlicament i es cohesionava el conjunt de la vila. En aquest sentit, podem pensar que els arguments eren sobretot una eina feta servir pel conjunt de la població d’Artà per regular el comportament de reciprocitat entre les diferents classes socials en cas de crisis de subsistència. Igualment, es varen fer servir per disciplinar els comportaments individuals que podien esqueixar l’ordre simbòlic en el qual es basava la cohesió de la societat vilatana. A les cançons dedicades a comentar els preus dels queviures es defensava el reconeixement del dret universal de la supervivència i es reivindicava una actitud ètica de caràcter paternalista dels més rics respecte als més pobres. Per altra banda, no hem d’oblidar que la figura del glosador que composava els arguments era socialment reconeguda com la del portaveu popular amb dret a contestar als estaments superiors de la vila i a les seves autoritats oficials. D’aquesta manera, tot sembla indicar que en aquesta època la diferència que es construïa i es reproduïa a través de la tradició dels arguments era sobretot la diferència estamental, a partir de la qual es classificava a la població en funció de la seva situació econòmica però sobretot de

la seva formació cultural. Així, es diferenciava entre uns estaments superiors alfabetitzats de senyors i clergues i una majoria populars analfabetes. En aquest context, era el glosador com a representant d'aquest darrer col·lectiu qui es dirigia a través dels arguments als estaments superiors de la societat vilatana amb l'objectiu d'exigir compensacions de les desigualtats socials que es desprenia de l'ordre de jerarquització social que al mateix temps reconeixia.

Tanmateix, a partir dels anys cinquanta, la universalització de l'alfabetització i la intensificació del contacte amb la modernitat com a sistema de representació va debilitar la força d'ordenació social de les velles diferències estamentals. La diferenciació entre elits riques lletrades i majories humils analfabetes ja no tenia gairebé sentit. Progressivament, la població de la vila d'Artà es va veure alteritzada cada cop més com a rural i pagesa, tant des del punt de vista positiu com negatiu. Davant la força que per aquella època va agafar l'estereotip del pagès ignorant com a *paleto* a partir de mitjans com l'escola o el cinema, podem suposar que la població d'Artà va adoptar una actitud de negació de la diferència intentant desmarcar-se de l'estigma que es relacionava amb la pagesia, en certa manera, renegant de l'herència econòmica i cultural del passat més immediat. Així mateix, hem de pensar que per aquesta època, l'experiència decebedora de la precarietat dels processos de modernització a la vila va ser significada com una agressió a la identitat local que es reproduïa en els arguments. El mal funcionament de la xarxa elèctrica o del servei d'aigua corrent varen ser significats a través dels arguments com una discriminació i com una decepció davant les expectatives incomplides. Això era precisament l'objecte de les queixes dels glosadors dirigides al batle com a representant de l'administració estatal més pròxim i accessible.

D'aquesta manera, observem com a través dels arguments dels anys cinquanta i seixanta s'evidencia que la modernització de la vila, tant cultural com

econòmica, es va traduir en reforçament de la identitat local artanenca i una certa dissolució de les identitats estamentals en el sí de la vila, la diferenciació de les quals sembla que passava a segon terme. Hem de pensar que el fort desenvolupament urbà que varen suposar els processos de modernització es va traduir en majors desequilibris territorials i una certa discriminació de les viles rurals en comparació amb les capitals i les grans ciutats. Per altra banda, en el pla estrictament semiòtic la població de les viles rurals va veure com progressivament se'ls alteritzava a través de les noves institucions modernes d'educació i comunicació més com a població rural pagesa que com a classes populars de condició humil. Així, pensam que la construcció de la diferència entre el camp i la ciutat va esdevenir cada vegada més significativa en configuració de les identitats de la població artanenca. Aquest procés s'havia de produir per força de forma paral·lela a la pèrdua de pes en les identitats i la pràctica social de l'eix de diferenciació a partir del qual es classificava dels veïnats i veïnades de la vila d'Artà com a elits il·lustrades i acomodades o poble baix.

En aquest sentit, podem pensar que cap als anys cinquanta la identitat predominant entre la població de la vila d'Artà va deixar de ser la identitat estamental de classe, per passar a ser la identitat local que diferenciava la població artanenca de la resta de viles i del món urbà amb les quals s'identificaven les institucions estatals, mercantils i comunicacionals que cada vegada tenien més pes en la vida quotidiana dels veïnats i veïnades de la vila. Quan parlem d'identitats predominants ens referim a la idea que una o unes poques identitats col·lectives poden agafar més pes que altres en el marc de multiplicitat d'identitats que els individus comparteixen i que s'activen en funció de la situació o context de cada moment. Són aquestes identitats predominants les que tenen més poder de disciplina social i més influència en la presa de decisions de cara a l'acció col·lectiva. En aquest sentit,

pensem que l'estudi empíric del discurs dels arguments ens dona indicis que cap als anys cinquanta la identitat local va passar a ser predominant entre la població de la vila d'Artà en detriment de les identitats estamentals de classe. Per tant, com ha assenyalat Jesús Izquierdo, hem de descartar qualsevol apriorisme individualista o de classe a l'hora d'identificar les identitats predominants de la pagesia en cada moment concret: *La cuestión empírica relevante es detectar qué identidad o identidades fueron cruciales en las conductas campesinas de cada contexto dado. Porque potencialmente distintas representaciones grupales pueden afectar a la constitución de los campesinos: individualistas, familiares, comunitarias, territoriales, funcionales y estructurales. Y esto quiere decir que frente al utilitarismo y al marxismo, los habitantes del campo no pueden tomarse como una premisa individualista ni clasista. Tampoco la comunidad rural es 'per se' objetivo indiscutible de los campesinos. Todos esos apriorismos son meras naturalizaciones* (2001: 113). Així per tant, pensam que a través de la nostra anàlisi del text dels arguments hem identificat un moment de canvi d'especial significació en el marc del qual la població d'Artà va passar de ser un conjunt de classes populars diferenciada de les elits locals, a ser un col·lectiu d'identificació sobretot local. La raó per la qual entenem que segurament la identitat local va ser predominant en el comportaments dels habitants de les viles rurals a partir dels anys cinquanta i seixanta és que en aquest context històric la localitat es va convertir en l'eix de diferenciació a partir del qual els pagesos i les pageses varen ser alteritzats i subordinats amb més força per part dels aparells institucionals identificats amb la modernitat i la ciutat. Més que pobres, individus lliures, homes o dones, la pagesia ha estat alteritzada durant la segona meitat del segle XX en funció del lloc on viu, com a gent de les viles del camp, de fora de la ciutat. En la mesura que aquesta forma d'alteritat ha estat percebuda i recepcionada de forma més

intensa pels pagesos i les pageses, això ha estat més crucial en la construcció de la seva identitat i ha tingut una influència més forta en el seu comportament social, tant pel que fa al conjunt de disciplines imposades com pel que fa a les decisions d'acció col·lectiva.

Tot plegat ens fa arribar a la conclusió que amb anterioritat als anys cinquanta del segle XX els arguments no varen representar la veu col·lectiva del conjunt de la vila d'Artà com a subjecte històric, sinó només la de les majories subalternes de la vila representades en termes de poble. Encara que pensam que seria absurd negar aquesta evidència que hem comprovat tant en l'anàlisi de la figura del glosador com a partir de l'anàlisi del mateix text dels arguments, pensam que són moltes les matisacions que es poden fer al respecte a partir de la nostra feina d'investigació empírica.

Per exemple, hem vist que en el context ritual i festiu de les festes de Sant Antoni en el qual s'han cantat els arguments, tot plegat no només han estat un moment de compensació de les desigualtats socials i una oportunitat de protesta popular, sinó que també han estat un ritual que la població d'Artà ha utilitzat com a mecanisme d'identificació local i fixació de les fronteres tant territorials com poblacionals de la vila. Amb el ritual festiu s'han inclòs els membres de la vila i s'han alteritzat aquelles persones excloses del col·lectiu. En la festa s'han ratificat i performat un any darrera l'altra les fronteres de la societat artanenca respecte a l'exterior. S'ha escenificat anualment una identitat artanenca diferenciada, la qual cosa és un requisit imprescindible per a la reproducció de la vila d'Artà com a subjecte històric. Per altra banda, també hem vist que a les festes de Sant Antoni d'Artà igualment s'han instituït, naturalitzat i legitimat al llarg del segle XX les fronteres i les desigualtats socials entre els diferents col·lectius —de classe, gènere, lloc, edat, etc.— que han conformat el conjunt de la vila. En aquest sentit la festa com a ritual ha esdevingut un mecanisme de reproducció de l'ordre social i les seves jerarquies, al mateix

temps que ha elevat el nivell de cohesió de la societat artanenca fins al punt que ha fet possible la seva reproducció com a unitat de subjecció històrica. D'aquesta manera, ens sembla clar que amb anterioritat als anys cinquanta, tant amb les festes de Sant Antoni com amb la tradició dels arguments, ja es reproduïen els paràmetres de diferenciació del conjunt de la vila d'Artà respecte a l'exterior, configurant-se d'aquesta manera una sòlida identitat local.

Per altra banda, el caràcter d'identificació del conjunt local que tenien els arguments s'evidencia en el fet que aquests glosats havien de ser revisats i aprovats per les jerarquies socials de la vila. En aquest sentit, hem de destacar que el fet que el batle i el rector de la vila tinguessin dreta revisar-los i censurar-los, ha fet dels arguments un fenomen especial dins del marc de la tradició de la poesia oral a Mallorca i Menorca. Hem esmentat que en el marc de qualsevol mercat lingüístic com més valor es donen a les competències necessàries per saber expressar-se, més gran és el poder simbòlic que comporta l'acte de comunicació, però també més grosses són les censures. En el cas de l'argument, les censures prèvies de les autoritats religioses i civils de la vila anaven més enllà de la coerció exercida pel públic receptor popular del qual se suposava que en principi tot glosador volia esdevenir el seu representant. Aquesta censura extraordinària que rebia el glosador quan es disposa a compondre un argument es veia recompensada per un major reconeixement a la seva composició i un major poder d'influència. El resultat de tot plegat era que amb la censura procedent de fora dels estaments populars als quals representa el glosador, la seva composició no només esdevenia representativa de les majories subalternes de la vila sinó del seu conjunt, ja que també havia rebut el consentiment oficial dels representants dels estaments superiors.

D'aquesta manera, deduïm que el glosador ha rebut tradicionalment en la composició de l'argument una triple coerció que es correspon en els tres

estaments en els quals s'ha representat l'ordre social: el poder eclesiàstic, el poder civil i el poble. Això va ser així almanco fins als anys seixanta del segle XX quan les revisions de les autoritats oficials varen esdevenir més aviat tràmits rituals. Amb els permisos rebuts del rector i el batle l'argument passava de ser simplement la veu del poble davant els estaments superiors locals, a assolir la representativitat del conjunt de la vila. D'aquesta manera, les possibles censures del batle i el rector no només s'han de veure com una mesura de disciplina i control de l'argument per part dels aparells institucionals locals, sinó també com la conquesta d'un capital simbòlic per part dels estaments populars de la vila els quals s'arrogaven un paper central a l'hora de representar la veu local de la vila en el seu conjunt. La revisió del batle i el rector donava al glosador el poder de dur la iniciativa a l'hora de generar els consensos necessaris per establir una identitat local i una versió pròpia de l'experiència comú a tots els veïnats i veïnades de la vila. D'aquesta manera, el "poble d'Artà" com a grup subaltern des d'una perspectiva de classe esdevenia el principal agent en la construcció de la identitat local artanenca i en la constitució del conjunt de la vila d'Artà com a subjecte històric des d'una perspectiva local.

El poder simbòlic que agafaven els glosadors com a portaveus populars a l'hora de representar la veu i la identitat local no ens ha de sorprendre. L'assimilació de tot allò considerat popular amb la regió o la localitat on es crea i desenvolupa sembla que és ben antiga. Segons Peter Burke, amb anterioritat al segle XV, quan el procés de distinció entre l'aristocràcia refinada i el poble vulgar es va fer evident, el terme "poble" era utilitzat per designar al conjunt de la població d'un país, una regió o una ciutat (1978 [1991]: 96). Amb el pas del temps, el terme "popular" va començar a agafar connotacions de classe a mesura que madurava el procés de distinció i es consumava el divorci entre unes elits cada vegada més atretes per la cultura cortesana dels centres urbans i unes majories

subalternes que es quedaven com a úniques representants de les particularitats locals. A partir del segle XVIII, aquesta desidentificació dels estaments superiors amb la cultura popular es va traduir en l'èxode físic dels més rics i il·lustrats cap a la ciutat i la cort, deixant les viles únicament poblades per membres dels estaments populars (*Ibid.*: 384). Tanmateix, en la majoria de casos, les elits cultes locals es mantingueren en una posició intermèdia i esdevingueren mediadores entre el món de la cort de la corona primer, o la capital nacional més tard, i les realitats locals a les quals estaven connectades.

No hi ha dubte que la feina d'intermediació i interconnexió de les elits terratinents ha ajudat en la construcció dels consensos interclassistes de caràcter patrono-clientelar en el marc dels quals s'ha reproduït la subjectivitat històrica de moltes localitats rurals. En aquest sentit, Ralph Gibson i Martin Blinkhorn han assenyalat que els consensos a partir dels quals s'han reproduït les identitats locals vilatanes s'han donat històricament sobretot en el cas de regions on les elits propietàries eren amfibies, es a dir, residien tant a la ciutat com a la vila (1991: 20). Així per tant, hem de pensar que la residència del terratinent a la vila l'incloïa dins les fronteres de la localitat com a referent identitari i subjecte històric, mentre que l'absentisme l'excloïa. Per tant, si les famílies propietàries residien almanco part de l'any a la vila pagesa i, entre els seus residents permanents, la identitat local anava a davant de la identitat de classe, és lògic pensar que es podia donar una certa reciprocitat que suvintzàs els antagonismes de classe i fes de la identitat local la identitat predominant.

Així i tot, no podem oblidar que aquestes famílies també residien a la ciutat, per la qual cosa podem suposar que compartien una doble identitat o almanco s'allunyaven del prototipus pagès vilatà a partir del qual es construïa la identitat local. En aquest sentit, tot ens fa pensar que les famílies riques de la vila romanien en una posició perifèrica respecte a la

representació del prototipus local, encara que no n'eren excloses. Tanmateix, que les elits terratinents esdevinguessin perifèriques respecte a la representació del "nosaltres" local, no vol dir que haguem d'entendre la vila rural com a subjecte històric des d'una perspectiva de classe, ja que era l'alternança en la residència i no la condició de propietaris del mitjans de producció allò que feia a les classes altes perifèriques.

En la mesura en que els glosadors han esdevingut històricament mediadors entre les diferents classes o estaments a l'interior de la vila o localitat, i que les elits s'han vist situades en una situació perifèrica en la representació de la identitat local, aquest personatges s'han vist a l'espai ideal per erigir-se en els principals agents en la construcció dels consensos intersubjectius que fan possible una identitat local comú. Els glosadors no eren mediadors entre les identitats locals a les quals es trobaven adscrits i l'exterior, sinó portaveus populars que, en la mesura que les elits s'allunyaven del prototipus local, gaudien del capital simbòlic de configurar la veu del conjunt de la vila si aconseguïen obtenir el consentiment de tothom, tant del poble com de les estaments superiors. Per altra banda, eren les elits locals més cultes els col·lectius que adquirien un rol de mediadores amb l'exterior, i es varen veure amb el poder d'actuar com a portaveus de les seves localitats o regions. Així mateix, era precisament això que al mateix temps les marginava en una posició perifèrica i secundària a l'hora d'establir els consensos en els quals es basava la identitat local conjunta i els interessos comuns.

Respecte a això, és important reparar que els arguments constituïen un acte de comunicació entre diferents grups socials que no surtia de les fronteres locals, és a dir, eren diàlegs interns entre diferents col·lectius que compartien una mateixa identitat local. Amb anterioritat als anys cinquanta els arguments varen funcionar com a moment de comunicació interna entre les majories populars i les elits paternalistes. A partir d'aquesta

època, i sobretot a partir dels anys seixanta, l'agricultura i la propietat de la terra ja no eren la base de l'economia i l'organització social, per la qual cosa la capacitat d'influència de les elits terratinents paternalistes va ser menor. Per paga, les exigències de modernització s'havien elevat molt per mor de la progressiva expansió de l'administració estatal, encara que insuficient. Les grans famílies de la vila ja no es veien amb cor de compensar les insuficiències de l'estat en empreses de modernització cada vegada més ambicioses. Tot plegat va suposar la progressiva despreocupació respecte a les qüestions locals per part d'aquestes elits, per la qual cosa els glosadors varen començar a dirigir les seves queixes en els arguments cap a les autoritats municipals com a representants de les institucions estatals responsables de la modernització de la vila. És per això que pensam que hem d'entendre els arguments com l'espai en el qual s'han construït els consensos locals, sempre a partir de la iniciativa i la preponderància dels sectors populars i els glosadors, membres integrants del col·lectiu i al mateix temps els seus representants. Aquest espai es concretava en l'espai i en el temps en el ritual del cant de l'argument a la Plaça Major el dia de Sant Antoni. A l'anàlisi de la *performance* del cant de l'argument, ja hem vist com la congregació de la multitud a la Plaça Major ha esdevingut el símbol de la cohesió i la unitat local i la encarnació mateixa de la vila d'Artà com a subjecte històric.

A partir de tot plegat arribam a la conclusió que, tant amb anterioritat a mitjan segle XX, com més tard, els arguments varen representar sempre la veu del conjunt de la vila d'Artà, precisament pel fet que la vila local i la identitat local a la qual es va associar sempre han estat representades en termes de poble, identificant tant les elits riques i il·lustrades com la classe política amb la ciutat i els principals centres administratius i mercantils. Pensam per tant que el poble com a representació del conjunt de les majories subalternes va

tenir un paper central com a subjecte legitimador de la configuració de la veu col·lectiva de la vila, encara que era imprescindible comptar amb un cert consens respecte als estaments superiors.

Així per tant, els canvis en el discurs del text dels arguments durant els anys cinquanta no són la transformació de la veu purament popular respecte a les elits locals en la veu exclusivament local de la vila respecte a l'exterior. Pensam que més aviat són el reflex d'un canvi en els paràmetres a través dels quals les majories subalternes de la vila d'Artà varen ser alteritzades. Si abans dels anys cinquanta varen ser representades sobretot en termes estamentals de classe, més tard varen ser representades com a col·lectiu de base clarament local. Amb els processos de modernització el contacte de la vila amb l'exterior cada vegada va tenir més pes i significació, i amb això es va aprofundir la dependència de les perifèries territorials, com era el cas del terme municipal d'Artà, respecte a la ciutat. No hi ha dubte que amb la progressiva expansió dels serveis de l'electricitat, l'aigua corrent o l'educació de les escoles el nivell de vida va pujar a la vila d'Artà, però també va fer més dependent la societat artanenca respecte a l'estat. En aquest sentit, s'ha assenyalat que durant els anys vint i trenta els progressos en l'escolarització dels infants del medi rural va acabar tenint uns efectes contraproductius per al benestar de la pagesia, ja que a mesura que desestructurava la societat pagesa i les seves formes educatives a l'àmbit oral de l'explotació familiar, no ofería els serveis suficients com perquè els nins i nines de la pagesia poguessin competir en formació respecte als seus consemblants de la ciutat (Mayayo, 1995: 29).³⁹ Per altra banda, l'expansió de la indústria turística es va traduir en un enriquiment generalitzat de la població artanenca, però va fer que més que mai l'economia local passàs a dependre de les fluctuacions dels mercats internacionals i de la situació dels països

³⁹ Mayayo cita al respecte SUBIRATS, M. 1983. *L'escola rural a Catalunya*. Barcelona: Ed. 62.

de procedència del turisme. Tot i que la població de les viles rurals de Mallorca en sortiren econòmicament beneficiades, no hi ha dubte que els vincles de subordinació respecte els centres urbans, ja fossin les capitals administratives i els centres europeus emissors de turisme, es varen enfortir extraordinàriament amb els processos de modernització. Per paga, a l'àmbit més general de la ruralia europea hem de destacar que l'aprofundiment dels vincles de subordinació del camp respecte a la ciutat es traduïen en altres formes de desequilibri territorial com la marginalitat i l'abandonament que estimulaven l'èxode rural quan una determinada àrea geogràfica no oferia cap oportunitat de producció econòmica i esbarjo per a la ciutat.

D'aquesta manera, podem pensar que els processos de modernització com a processos sofisticació de la societat i expansió de centres de coordinació i control a àrees poblacionals cada vegada més extenses, es tradueix, tant en l'especialització de les funcions econòmiques i culturals dels diferents grups socials, com en l'especialització de les diferents regions en el marc dels estats nació o del conjunt global. Tot plegat ha provocat que els principals dispositius de coordinació dels diferents agents i llocs especialitzats —els dispositius de poder que s'ubiquen als centres urbans— cada vegada siguin més potents. Per tant, les regions especialitzades cada vegada ha estat més dependents de les decisions que es prenen en els grans centres urbans. Així, la complexitat a la qual condueix la modernització implica cada vegada més desequilibris en la reciprocitat entre el camp i la ciutat, entre els grans centres d'administració i comerç, i les regions més perifèritzades, especialitzades en poques formes de producció o marginades dels circuits mercantils i la inversió estatal. En aquest sentit Raymond Williams va assenyalar en el seu moment que la subordinació del camp respecte a la ciutat es fa gran en la mesura que la capacitat de centralització i coordinació dels centres urbans abasteix un espectre territorial més gran i no depèn d'una sola

regió, és a dir, en la mesura que els dispositius de poder en concentren a la ciutat i prenen una certa capacitat autoregeneradora: *Evidentemente la ciudad come de lo que sus vecinos del campo cultivan. Y puede hacerlo a cambio de lo que ofrecen en las esferas de la autoridad política, la ley, y el comercio a quienes están a cargo de la explotación rural. Pero luego, en los márgenes, a medida, que los procesos de la ciudad llegan a ser, en determinados aspectos autogeneradores [...] se establece una nueva base para señalar la oposición entre un "orden" y otro [...] Por encima de la explotación entrelazada se desarrolla lo que podría entenderse como una explotación de hecho del campo en su conjunto por parte de la ciudad en su conjunto* (1973 [2001]: 80). D'aquesta manera, pensam que tot i que pot ser datat molt antigament, la gènesi de la subordinació territorial de la població sedentaritzada en regions perifèriques respecte als centres urbans de decisió on s'ubiquen i es concentren la major part de dispositius de poder i aparells institucionals que centralitzen la l'activitat humana, allò que volem destacar que amb els processos de modernització com la construcció dels estats-nació o la industrialització en el conseqüent augment de l'activitat mercantil aquesta subordinació entre els centres territorials i les seves perifèries s'ha multiplicat.

D'aquesta manera, pensam que la modernitat s'ha d'entendre com quelcom més que un sistema de representació que ha tingut uns efectes merament semiòtics, sinó com la representació d'un projecte d'ordenament social homogeneïtzador i centralitzador que ha tingut una traducció efectiva en la pràctica social. Així, hem d'entendre la modernitat no només com un sistema d'ordenament simbòlic sinó com una formació discursiva o un conjunt de formacions discursives.⁴⁰ La concepció de la modernitat com a formació discursiva no només implica que la representació de

⁴⁰ Prenem el concepte de "formació discursiva" del pensament de Michel Foucault. Mirar capítol 3 (p. 95)

la superioritat urbana es fa efectiva en polítiques de centralització, sinó que aquests processos de centralització a partir dels quals les institucions socials i els recursos econòmics tendeixen a acumular-se a les grans ciutats no són processos naturals i inqüestionables, sinó fruit de la construcció de la diferència social entre els centres i les perifèries territorials. Es tracta de la construcció de l'alteritat tant dels habitants com dels espais mateixos dels territoris perifèritzats, ja sigui a partir del binomi de representació rural-urbà o de qualcun altre. Hem vist, per exemple, com la construcció de l'estat-nació com a procés de modernització ha suposat la centralització de la gestió territorial en una multiplicitat de capitalitats organitzada a partir d'una gradació jerarquitzant que parteix del municipi com a unitat més petita, i acaba en la capital nacional com a principal centre de l'estat, passant per les capitals provincials, les capitals autonòmiques etc.⁴¹ Per altra banda, el creixement de l'activitat comercial associada a la modernitat ha suposat la construcció de nusos de vies de comunicació, on es creuen carreteres, autopistes, vies de ferrocarril, on s'ubiquen grans ports marítims o aeroports. És precisament en aquests nusos que s'ha centralitzat l'activitat comercial respecte a territoris cada vegada més extensos. Si pensam en la modernitat com a formació discursiva arribam a la conclusió que tot plegat no és fruit d'un procés natural i inevitable o inqüestionable, sinó que es fruit d'una forma determinada de construcció del coneixement de la societat que legitima i naturalitza tot un conjunt d'aparells institucionals i dispositius de disciplina social que expliquen la periferització de certs territoris respecte a determinats centres urbans.

Tot i que Raymond Williams va fer referència en el seu moment a l'explotació econòmica de la ciutat respecte el camp en certes conjuntures històriques en la seva

obra clàssica *The Country and the City*,⁴² la tasca que va dur a terme en aquest extens estudi va ser la d'explicar la construcció social de la diferència entre el camp i la ciutat com a representació de l'espai i el territori. Per tant, no va relacionar això amb les relacions efectives de domini i subordinació entre el camp i la ciutat, mantenint el seu estudi en tot moment en l'esfera ideològica de les representacions culturals i la seva significació social. Per altra banda, en els darrers decennis s'han ajuntant al voltant de la revista *Rural Studies* un conjunt de científics socials procedents principalment de disciplines com la geografia o la sociologia, que han emprés la tasca de aprofundir en el coneixement de les relacions de poder entre diferents subjectes històrics amb relació a la construcció de la diferència entre el camp i la ciutat com a representacions geogràfiques. Des que Chris Philo va publicar en aquesta revista l'any 1992 el clàssic article *Neglected Rural Geographies* es va inaugurar una línia d'anàlisi que se centrava en l'estudi des de la perspectiva postestructuralista dels *Cultural Studies* sobre com interactuaven formes de diferenciació i alteritat variades com la classe, la raça, el gènere o la sexualitat en el context del món rural normalment aïllat i sense tenir en compte les relacions de poder amb la ciutat (Panelli, 2006: 80-82; Cloke, 1997: 371, i 2006b: 447-448; i Little, 1999: 437-442). Així mateix, seguint les tesis de Raymond Williams, els autors aglutinats al voltant de l'escola dels *Rural Studies* prest varen començar a analitzar la ruralitat també com una construcció cultural de la diferència respecte a la ciutat, encara que han estat molts escassos els estudis en els quals es relaciona la representació del món rural amb el seu antagònic urbà i es plantegen les relacions de poder socialment efectives a partir d'aquest binomi de significació.

⁴¹ Ho hem vist al capítol 4 (p. 151)

⁴² Publicació original: WILLIAMS, R. 1973. *The Country and the City*. New York: Oxford University Press

Així com ha assenyalat Joe Little, la línia seguida majoritàriament ha estat la d'estudiar com els subjectes històrics alteritzats a partir d'altres binomis que no són el rural-urbà —els que es corresponen a les diferències de gènere, raça o classe— han encaixant o deixat d'encaixar amb les representacions del medi rural que habiten, i d'aquesta manera han estat reconeguts o exclosos dels ordres locals: *Studies of otherness have shown how questions of marginality are closely bound up in constructions of the rural; groups and individuals are othered as their particular sociocultural identities [...] fail to conform with assumptions and beliefs about the nature of rural society* (1999: 439). En aquesta línia, David Bell ha proposat recentment plantejar-se com la construcció cultural de l'idil·li rural exclou del reconeixement de la seva legitimitat social certs subjectes socials marcats per la raça, la classe, el gènere o la sexualitat; relacionant tot plegat amb la centralitat simbòlica que la representació del camp i la societat camperola ha tingut històricament amb la representació de la nació (2006: 149). En aquest sentit, arriba a la conclusió que aquells subjectes que no s'avenen amb la representació idil·lica del camp com expressió de la nació són invisibilitzats, marginats, deslegitimats, alteritzats respecte al camp i respecte la ciutat a l'hora. (*Ibid.*: 151). També en aquesta mateixa línia Paul Cloke, ha anomenat aquesta col·lectius exclosos de la representació prototípica del camp com els *other of the other* a diferència dels *other of the same* que sí s'avenen a allò que s'espera d'un poblador del camp (2006b: 448-449).

D'aquesta manera, observam com des de l'escola dels *Rural Studies* no es plantegen les relacions de poder entre els altres rurals, representants com a idil·lics en segons quins casos o idiotes en segons quins altres, i els representadors urbans que gaudeixen del poder d'esdevenir subjectes de coneixement institucionalitzat. Tampoc es planteja la possibilitat d'estudiar la subjectivitat històrica dels col·lectius pagesos com a subjectes alteritzats des de les institucions

identificades amb la ciutat. Comprovam per tant, que les formes de diferenciació recurrents en el conjunt d'estudis culturals —classe, raça i gènere— simplement es desplacen d'un context urbà a un context rural esperant identificar-hi diferències en les formes de discriminació i les relacions de poder intersubjectives que s'hi donen. En aquest sentit, les apel·lacions al món rural com a representació i com a construcció cultural de la diferència simplement eviten donar una visió essencialista de les diferències entre les relacions de classe, raça i gènere al camp, i aquest mateix tipus de relació a les ciutats, però no es tradueixen en el plantejament de les relacions entre el camp i la ciutat, entre els territoris perifèritzats i els centres de decisió, com un eix més de diferenciació i poder al mateix nivell que la classe, la raça o el gènere.

Respecte a això, l'any 1997, fora de l'àmbit dels *Rural Studies*, Barbara Ching i Gerald W. Creed varen proposar la categoria "lloc" com a terme per expressar la jerarquització cultural que es dona entre els habitants del camp i els de la ciutat, com una relació de poder efectiva en la societat (1997: 6-10). Amb la categoria "lloc" aquests autors volien evitar, per una part, caure en l'essencialisme de pensar que les característiques del món rural i el món urbà, juntament amb les persones que s'hi vinculen, venen determinades per qüestions físiques relacionades amb els espais considerats d'una manera o altra. Per altra banda, també volien evitar una concepció purament metafòrica del món rural com a simple representació de determinats espais, sense una existència "real" més enllà de l'àmbit semiòtic de significació de l'espai (*Ibid.*). D'aquesta manera, sembla que amb aquest concepte es vol fer compatible la concepció com una representació de la diferència entre el món rural i el món urbà, amb el reconeixement dels efectes de pràctica social que aquesta mateixa representació suposa en el conjunt social i la seva dinàmica històrica.

Respecte a la tasca de desessencialització de l'espai que vol

acomplir la proposta de la categoria “lloc” a l’hora de definir les relacions entre el món urbà i el món rural, hem de dir que pot ser entesa de la mateixa manera que la categoria “gènere” proposada en el seu moment per Joan W. Scott (1986 [1990]: 23-52). Si Scott va defensar la validesa del concepte de “gènere” com a alternativa a la categoria essencialista i biològica de “sexe”, podem entendre que amb la categoria “lloc” es posi èmfasi en el caràcter culturalment construït de les diferents formes amb les quals significam els espais en els quals es trobam. D’aquesta manera, la categoria “lloc” es diferenciaria de la categoria “espai”, en la mesura que l’espai seria considerat una objectivitat física, mentre que el “lloc” seria la representació dels espais. Així, podríem pensar que un espai es un lloc en la mesura que ha estat representat, que se li ha donat un significat determinat i ha esdevingut una construcció cultural. Als llocs normalment se’ls dona nom i se’ls converteix en una localitat a través de la tasca toponímica de significació, mentre que els espais romanen sense nom i sense una significació singular. De fet, Marc Augé ja havia proposat amb anterioritat la diferenciació entre les categories de lloc i espai en termes molt semblants (Zubieta *et al.*, 2000: 87).⁴³ Així mateix, Augé restringia la categoria lloc a aquests espais als quals no només se’ls donava significat en la mesura que se’ls anomenava, sinó que esdevenien referents d’identificació per part de les persones que els utilitzaven, *el lugar del sentido inscripto y simbolizado, el lugar antropológico* (citada a *Ibid.*).⁴⁴

Per altra banda, Ching i Creed han proposat la categoria “lloc” amb l’objectiu de desmarcar-se de les teoritzacions purament deconstructives de la significació de l’espai (1997: 1-12). D’aquesta manera, aquests autors mostren les seves diferències respecte les tesis d’autors com el mateix Augé, que entenen que amb els processos de modernització –

sobremodernització segons ell— la localitat com a determinisme físic de la identitat ha desaparegut completament i fins i tot està desapareixent com a referent identitari. En aquest, sentit Augé afirma que cada vegada més proliferen en el món actual els espais que no són significats com a llocs d’identificació emocional, sinó com a “no-llocs”, com a espais que la gent utilitza de passada però que no tenen cap paper en la construcció de la pròpia identitat (Zubieta *et al.*, 2000: 88).⁴⁵ Així, observam com l’accepció del concepte de “lloc” com a construcció cultural purament metafòrica ha estat utilitzada per confirmar la vella teleologia modernista de la desaparició del món rural a partir de l’expansió processos d’urbanització deslocalitzadors. En aquest sentit, Ching i Creed han assenyalat que el principi del camp inexistent més enllà de construcció cultural propi del pensament postmodern d’autors com Augé es pot explicar com a conseqüència de la visió urbanocèntrica d’aquest teòrics que no té en compte l’experiència íntima de la perifèritat territorial i la subordinació de lloc: *Post-modern social theory’s stable reference point has been the city: it unquestioningly posits an urbanized subject without considering the extent to which such a subject is constructed by its conceptual opposition to the rustic [...] In much post-modern social theory, the country as a vital place simply doesn’t exist* (Ching i Creed, 1997: 7). Sembla que es pensa que a mesura que avancen els processos de modernització l’espai físic va perdent el seu paper les relacions socials de poder entre diferents formes de subjectivitat històrica. Es pensa, en definitiva, que els “llocs”, com a significació de l’espai, van desaparèixer davant l’empenta dels “no-llocs” propis de la centralitat urbana cosmopolita.

Davant l’extrem de considerar l’espai com a determinisme físic de la identitat i del comportament dels diferents subjectes històrics, i el contrari de considerar els llocs com a construccions culturals sense cap traducció efectiva en la

⁴³ Obra de referència: AUGÉ, M. 1992. *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 1996.

⁴⁴ Cita original: *Ibid.* No se cita la pàgina.

⁴⁵ Obra de referència: *Ibid.*

pràctica i l'ordenament social; Ching i Creed han proposat una noció intermèdia del terme: *we propose neither an essentialist nor a metaphoric alternative to the nature of place, but rather a grounded concept; place identities are clearly linked to a particular kind of place, but even identities built upon the land are social constructions* (1997: 12). Observem com Ching i Creed entenen que els espais no tenen significació social sinó són representats com a “lloc”, tot i que l'existència d'uns espais amb unes característiques determinades són necessaris per a la concreció física dels llocs representats. A partir d'aquestes bases es pot analitzar més acuradament com la representació jerarquitzant de la diferència a partir del binomi rural-urbà ha marcat els subjectes alteritzats com a rurals en base a la seva procedència respecte a certes àrees geogràfiques com a rurals. Igualment s'han de tenir en compte aquells que lliurement han optat per adoptar una identitat rural alternativa tot i ser de procedència clarament urbana.

Encara que estem d'acord en la proposta de combinar la concepció semiòtica de l'espai com a lloc amb un cert èmfasi en la necessitat de l'existència física dels llocs, la nostra crítica al respecte rau en el fet que aquests autors no han reparat ni destacat els efectes socials empíricament demostrables de perifèrització del certes àrees geogràfiques a partir de la construcció de la diferència entre el món rural i el món urbà. La construcció de la diferència entre el camp i la ciutat i la significació dels espais a partir d'aquest binomi no només s'ha traduït en una certa jerarquització cultural i simbòlica a partir de la qual s'ha inferioritzat subjectes marcats com a rurals o rústics, sinó que ha conformat una formació discursiva en el marc de la qual els habitants dels territoris perifèritzats han vist com creixia la seva dependència respecte als centres urbans administratius i comercials, generant tot plegat uns aparells institucionals en el marc dels quals s'ha disciplinat el seu comportament. Allò que volem dir és, per tant, que, tot i que no pensam en

l'existència en cap determinisme físic que expliqui la dependència material i cultural dels habitants d'una regió respecte a un determinat centre perfectament localitzable, pensam que els efectes de la construcció cultural entre el camp i la ciutat i la significació de diferents llocs o àrees geogràfiques a través del llenguatge, ha tingut uns efectes de subordinació i discriminació en la pràctica social que ha estat íntimament experimentats pels subjectes que les han patit. En certa manera, l'ordre simbòlic de “lloc” a partir del qual es legitima la dependència del camp respecte a la ciutat es perfora en un ordenament social ben efectiu i ben “real”. Així, s'estableixen unes relacions de poder no només entre aquells que identifiquen lliurement amb el camp i aquells que opten per adoptar una identitat urbana, sinó entre aquells que habiten les perifèries geogràfiques, als quals se'ls assigna una identitat rural, i els seus homònims dels centres urbans, els quals gaudeixen de la llibertat de triar la identitat que prefereixin.

Més enllà dels estereotips alteritzants que inevitablement recauen sobre la població rural, les relacions de poder que s'estableixen entre camp i ciutat —entre els col·lectius que s'hi associen als dos pols del binomi— van més enllà de l'esfera cultural i, per tant, tenen una traducció material en el marc dels processos de modernització. D'aquesta manera, hem d'entendre la modernització com la progressiva marginació o apropiació del territori per part dels centres urbans administratius i comercials. En aquest punt voldríem posar èmfasi en el fet que la vessant material de la subordinació de “lloc” de les regions perifèritzades no només es manifesta en la configuració d'àmplies zones que queden al marge dels circuits comercials o no desperten l'interès per part de les administracions públiques a l'hora d'expandir infraestructures i serveis. Aquesta situació, emperò, no deixa de ser familiar en els nombrosos estudis d'avaluació dels nivells de desenvolupament rural i el desequilibris territorials. Es tracta de la situació de

progressiva marginalització del camp que culmina amb l'èxode rural com a pràctica social amb la qual es performa la representació del subdesenvolupament del món rural i en el despoblament d'àmplies regions representades com a rurals. En aquest sentit, Creed i Ching han destacat la connexió entre “classe” i “lloc” en la configuració de la representació de la diferència que suposa la modernitat: *class is a dimension of contemporary identity politics most explicitly connected to rural identities, as we have intimated throughout our discussion, the cultural devaluation of rural often reflects their economic marginalization* (1997: 26)

Així mateix, pensam que la dependència material de les perifèries geogràfiques respecte als centres polítics i econòmics de les grans ciutats, no tenen perquè traduir-se en el progressiu marginalització i empobriment de les regions perifertzades i els seus habitants. En aquest sentit, s'ha de tenir en compte que els processos de modernització no només s'han traduït en la marginalització del camp i el seu abandonament, sinó en l'especialització en un sector econòmic determinat de les àrees geogràfiques que es troben a les perifèries de les capitals polítiques i els grans centres comercials. A partir d'aquesta especialització la subordinació territorial de les àrees perifèriques creix inevitablement, ja que l'economia de tota la regió es fa totalment dependent de les tasques de coordinació, redistribució i administració que realitzen les burocràcies estatals i empresarials ubicades en les grans ciutats. Curiosament l'especialització econòmica de determinades regions pot enriquir el seus habitants temporalment de forma espectacular, encara que la seva economia sempre dependrà de les necessitats de les grans ciutats i de les polítiques comercials i estatals que allà es duen a terme. Així, per exemple la crisi de la mineria del carbó i la metal·lúrgia als anys vuitanta del segle XX va evidenciar el caràcter econòmicament perifèric de regions que en un moment donat va parèixer que es modernitzaven, s'industrialitzaven i s'urbanitzaven a marxes forçades.

En aquest sentit, pensam que l'exemple paradigmàtic de subordinació i dependència econòmica de les regions perifertzades representades com a rurals respecte als grans centres urbans, és l'especialització en la indústria turística. El floriment d'aquesta indústria en àrees rurals va íntimament lligada a la representació idíl·lica del camp o les perifèries territorials com espais d'oci, descans i tranquil·litat; espais en els quals el treball és invisibilitzat. Així, el caràcter inevitablement subordinat de la prosperitat econòmica rural ens un context de modernització entesa com a especialització econòmica, s'evidencia en el cas del turisme davant la dependència respecte a les modes urbanes i les polítiques que els organitzadors de les vacances de la població urbana duen a terme des de les seves seus a les grans ciutats d'origen del turisme. En certa manera, podem comparar la riquesa que genera el turisme a ertes regions perifèriques —riquesa que a la llarga aprofundeix la dependència territorial respecte als centres de decisió— amb els beneficis que des d'una perspectiva de gènere pot adquirir una dona —actriu o model— que gaudeix d'un físic que escau amb els paràmetres de representació hegemònics de bellesa femenina. De la mateixa manera que aquestes dones no disposen dels instruments de representació per perdre el control dels seus encants, és a dir, per decidir quines són les seves qualitats que el públic ha d'admirar; la destinació turística tampoc gaudeix del poder de decisió per fixar els seus atractius de cara als visitants que venen. Així com podríem dir que la dona es beneficia de l'ordre de representació patriarcal a partir del qual es concep el cos de la dona com un objecte de desig masculí, podem pensar que una destinació turística es beneficia de l'ordre de representació urbanocèntric a partir del qual s'alteritza la regió com a rural o natural, com a no urbana. En aquest sentit, observam que la prosperitat econòmica d'una dona que fa de model o dels habitants de la destinació turística va de la mà d'una menor control dels propis

recursos econòmics i una major dependència respecte al pol dominant del binomi a partir del qual han estat alteritzats, el món masculí en el primer cas, i el món urbà en el segon. En la mesura que la model es torna vella i perd els seus encants naturals, o en la mesura que la destinació turística es massifica i es posen de moda altres destinacions considerades més exclusives, la prosperitat passada es pot arribar a convertir en un simple record. Allò que queda clar en tot moment es que els subjectes que disposen dels aparells institucionals de coneixement a partir dels quals es valora més o manco a una racó llunyà i perifèric com a entranyable, com a desitjable per a les vacances, no són els residents del lloc que es converteix en destinació turística sinó els col·lectius que controlen la indústria turística a través d'agències de viatges, tour operadors i grans empreses de transport de persones. Si de cas, en darrer terme, de qui depèn la continuïtat en els ingressos basats en el turisme és de la població urbana que com a consumidora opta per una destinació o una altra. D'aquesta manera, pensam que s'evidencia la falta de control de la pròpia economia per part dels habitants del territori perifèritzat, per molts de doblers que es puguin fer en determinades conjuntures.

Tot plegat ens fa pensar que s'hauria de proposar un terme a partir del qual anomenar tot el conjunt institucional i de pràctiques de disciplina que es configura al voltant de les relacions de poder de "lloc" i de la construcció de la diferència entre la ruralitat i la urbanitat en el marc del mateix sistema discursiu. De la mateixa manera que acostumam a anomenar "patriarcat" al conjunt d'institucions i a les diferents formes de coneixement-disciplina a partir dels quals el gènere femení s'ha inferioritzat i s'ha subordinat al masculí, pensam que també s'han de tractar de la mateixa manera les relacions de poder de "lloc" que es configuren al voltant d'un ordre de centralització urbana.

En la nostra anàlisi del text dels arguments hem vist com l'experiència

col·lectiva de la subordinació territorial per part dels veïnats i veïnades de la vila d'Artà va ser determinat a l'hora de seguir reproduint la identitat local i la subjectivitat històrica de la vila en una època com els anys cinquanta en la qual els processos de modernització s'intensificaven. Així hem d'entendre que apart dels paràmetres de representació a partir dels quals els subjectes donen significat a la seva experiència col·lectiva, les circumstància que els subjectes experimenten, i que gairebé mai controlen, és també un element clau per entendre els processos de formació de les subjectivitats històriques dels col·lectius subalterns. En el nostre estudi hem vist com l'experiència col·lectiva de la perifèritat territorial de la subordinació de "lloc" ha estat un element clau en el procés de reproducció de la identitat local de la vila d'Artà com a col·lectiu pagès i de la seva subjectivitat històrica.

9. 3. L'acció col·lectiva de la pagesia en la història.

(Significació de l'experiència i actitud subjectiva dels col·lectius pagesos)

Si volem entendre l'acció col·lectiva de la pagesia com a subjecte històric, pensam que, com hem vist, seria un greu error ignorar la perspectiva de "lloc" a partir de la qual ha estat alteritzada i subordinada. Es tracta de l'eix de diferenciació en base al qual la pagesia a construït històricament de manera subjectiva les identitats locals a partir de les quals s'ha aglutinat en diferents col·lectius de base territorial. Així, pensam que la vila rural com a subjecte històric s'ha de pensar des d'una perspectiva més aviat territorial de "lloc" que no des d'una de classe. En la mesura que l'experiència col·lectiva de lloc ha estat més acusada que la de classe, pensam que és lògic que la identitat predominat a

⁴⁶ DURKHEIM, E. 1912. *Les formes elementals de vida religiosa: el sistema totèmic a Austràlia*. Barcelona: Edicions 62, 1987.

partir de la qual es prenen més decisions d'acció col·lectiva i pràctica quotidiana sigui la identitat local i no la identitat de classe.

Una de les conseqüències que podem apuntar respecte a la hipòtesi del predomini històric entre la pagesia al llarg del segle XX de les identitats de “lloc” per damunt d'altres com les de “classe”, seria l'explicació de la cohesió i els consensos interclassistes que en el context local de la vila rural s'ha acostumat a donar a moltes regions d'Europa Occidental. Hem de tenir en compte que, quan és predominant, la identitat local tendeix a cohesionar internament al grup i a neutralitzar les demés identitats com a elements de divisió del col·lectiu. Amb relació a això, G. J. Lewis va assenyalar en el seu moment que una de les característiques pròpies d'allò que ell anomenava les “comunitats rurals” era la convergència entre les classes altes i les classes baixes, la qual cosa no es donava a les ciutats (1979: 174). Seguint aquest raonament es pot pensar que, com que la identitat local és més forta que la identitat de classe —té més capacitat de disciplina social i orienta l'acció col·lectiva de manera més determinant— això anul·la fins a cert límit la desigualtat de classe com a element de divisió. Jesús Izquierdo ha descrit aquest fenomen com la conversió de la desigualtat de classe en “diferència”: *La desigualdad social y económica que en último extremo encarnaban los hidalgos privilegiados y los labradores enriquecidos fue incorporada en la comunidad de la única forma normativamente aceptable: convirtiéndola en diferencia. Las imágenes locativas dieron sentido a ciertas prácticas de reciprocidad a través de las cuales el privilegio y la riqueza fueron moralmente reconocidas en la comunidad valorativa, al tiempo que los poseedores de patrimonios considerables y los portadores de títulos nobiliarios adquirirían rostro colectivo* (2001: 755). Per altra banda, tot i la comprovació empírica de la reciprocitat de classe en el context rural que s'hagi pogut donar en molts estudis sobre diferents conjuntures històriques, pensam que s'ha d'evitar

transmetre la idea d'una relació essencialista entre les localitats rurals i els antagonismes de classe suavitzats. En aquest sentit, és important remarcar la importància de l'experiència col·lectiva de la subalternitat tant de classe com de lloc i la manera que els mateixos grups subalterns han tingut de significar-la a través de formes de representació més o manco sistematitzades.

El debat entre aquells que defensen la localitat com a categoria determinant per entendre el comportament col·lectiu en les societats pageses i aquells que defensen la categoria “classe”, es remunta de fet als anys cinquanta del segle passat, quan Robert Redfield defensava que per entendre les societats pageses de l'Índia el concepte de “casta” era més important, mentre d'altres entenien que la vila rural com a localitat era una categoria que no es podia obviar per entendre la vida pagesa tradicional (Lewis, 1979: 178).⁴⁷ Així mateix, des d'una perspectiva marxista, s'ha intentat conciliar la noció de “classe” i “lloc”, entenent les localitats pageses com a instruments de classe per mitigar les ànsies d'extracció de renda dels grans propietaris absentistes i conservar els mitjans de producció en mans de la pagesia. En aquest sentit, Robert Brenner ha afirmat que *los productores precapitalistas se organizan en comunidades con el propósito fundamental de proteger la posesión individual de sus miembros [...]. El fin de las comunidades campesinas es mantener a sus miembros en la posesión de sus medios de producción* (Citat a Izquierdo, 2001: 92).⁴⁸ D'aquesta manera, les institucions de la vila rural s'entenen des

⁴⁷ Lewis cita a REDFIELD, R. 1956. *Peasant, Society and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, p. 34. Com a detractors de les tesis de Redfield SRINIVAS, M. N. Et al. 1959. “Caste: A Trend, Report and Bibliography” a *Current Sociology*, núm. 8, p. 141.

⁴⁸ BRENNER, R. 1988. “Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial” a T. H. Aston i C. H. E. Philpin (ed.): *El debate Brenner*. Barcelona, p. 49. (No se cita l'editorial).

d'una perspectiva purament utilitarista com a instruments de la pagesia en el marc de la lluita de classes contra els grans propietaris de la terra. Els interessos materials de classe són naturalitzats com els interessos propis de la pagesia sense tenir en compte la configuració subjectiva que els col·lectius pagesos hagin pogut fer del coneixement sobre el seu entorn. Aquest esquema funciona molt bé quan les classes propietàries de la terra no estan arrelades a la vila, però s'evidencia empíricament insostenible quan les elits terratinents s'identifiquen i es troben integrades a la localitat. Com ja hem vist, sol ser en aquest darrer cas quan les relacions interclassistes de reciprocitat suavitzen els antagonismes de classe. Quan es dona aquest fenomen, l'explicació marxista recau en els vells estereotips del pagès sense consciència de classe —sense consciència dels seus “vertaders” interessos— manipulat ideològicament per les institucions que estan al servei de les classes dominants: bàsicament l'església i partits de dretes. De fet, aquesta visió de la vila pagesa des del marxisme més ortodox suposa la reproducció de la visió de la història que Ranahit Guha a qualificat de “estatista”, segons la qual s'entenen els col·lectius subalterns com a simples instruments dels moviments polítics i no com a agents que actuen des de motivacions subjectives pròpies (1993 [2002]: 30.). Així es tendeix a veure la pagesia única i exclusivament des de la perspectiva de classe i des del prisma polític urbanocèntric com a simples instruments per als partits polítics i moviments socials de dretes o d'esquerres. Des d'aquesta perspectiva, en cap moment es planteja que la identitat local i els antagonismes de “lloc” com la lògica que modela els comportaments dels pagesos i les pageses de les viles rurals.

Una altra manera d'entendre la vila rural des d'una perspectiva de classe pròxima al marxisme gira al voltant del lloc de residència de les famílies propietàries de les terres. Hem vist com per comprendre les relacions entre la identitat de classe i la identitat local en el context de les viles pageses, la residència

de les elits locals propietàries de la terra a la vila o a la ciutat esdevé cabdal. En aquest sentit, per al cas de la Part Forana de Mallorca, Isabel Moll i Pere Salas han reparat que a les viles on les grans famílies propietàries hi tenien casa, les institucions municipals actuaven amb l'objectiu de cohesionar el conjunt interclassista de la població i salvaguardar els interessos de les elits com a interessos locals del conjunt de la vila (2002: 167-168). Aquest era sens dubte el cas de la família Morell d'Ets Olors durant la primera meitat del segle XX a Artà, i en menor mesura el cas de la família Blanes. Per altra banda, a les viles on els grans propietaris eren absentistes, les autoritats municipals sovint actuaven contra ells. Tanmateix, encara que en el segon cas es pugui fer fàcilment una lectura de classe de l'acció institucional de l'Ajuntament com a acció col·lectiva del conjunt de la vila, en els dos exemples l'actuació de les institucions municipals es pot entendre també des d'una perspectiva exclusivament de “lloc”: de defensa dels interessos locals del conjunt de veïnats. Així per tant, volem tornar a remarcar que pensam que no només l'experiència de la subalternitat de classe, sinó també, i en molts casos principalment, la subordinació de “lloc”, la periferització territorial, ha estat allò que han experimentat els col·lectius pagesos i l'element clau a partir del qual entendre l'acció col·lectiva que històricament han dut a terme.

Una altra vegada el carlisme i el “caciquisme”.

Si tenim en compte la perspectiva de “lloc” a l'hora d'entendre l'acció col·lectiva de la pagesia, pensam que per força s'han de desemmascarar molts d'estereotips que s'han transmès de la pagesia al llarg del segle XX com a col·lectiu ignorant manipulat per el clergat o per els seus patrons polítics. D'aquesta manera igual que Teodor Shanin va cercar en el seu moment les explicacions sobre el comportament econòmic de la pagesia evitant els estereotips essencialistes, pensam que la perspectiva de “lloc”,

entesa a l'hora com a construcció cultural i com a pràctica social efectiva, ens pot ajudar a seguir aquesta tasca d'aprofundir en el coneixement del comportament dels col·lectius pagesos i sobretot d'explicar-lo coherentment. Si Shanin en el seu moment va afirmar que *las diferencias entre la economía campesina y la conducta económica "normal" de un capitalista weberiano no pueden explicarse, meramente por el tradicionalismo campesino ni por mera estupidez* (1976: 26), pensam que podem aplicar aquesta mateixa actitud desessencialitzadora al tema d'allò que en el seu moment es va malanomenar "caciquisme". Així, respecte a les recurrents explicacions que des de la perspectiva exclusivament de classe s'han fet sobre la vigència dels sistemes de patronatge polític en el medi rural, podem afirmar que les diferències entre l'acció social dels col·lectius pagesos en la reproducció del clientelisme polític i la conducta social "normal" des d'un punt de vista marxista d'uns suposats col·lectius obrers racionals que opten per la lluita de classes, no només es pot explicar pel tradicionalisme innat dels primers o per la seva estupidesa, sinó també per l'experiència col·lectiva de la perifèritat territorial, de la subordinació, no de classe, sinó de lloc.

En aquest sentit, pensam que pot ser interessant reprendre les interpretacions de José Álvarez Junco sobre els sistema de patronatge polític que es va desenvolupar en el període de la Restauració a la segona meitat del segle XIX i més tard. Segons aquest autor, l'expansió d'un sistema administratiu centralitzat propi de l'estat-nació no va anar acompanyada de les dotacions pressupostaries necessàries d'inversió en infraestructures i serveis per expandir realment l'estat a tot el territori rural que es trobava en el sí de les seves fronteres. D'aquesta manera, el centralisme oficial de l'estat va veure com no es podia fer efectiu per falta de recursos, és a dir, no podia fer front a la resistència dels poders locals i la nova identitat nacional no es podia imposar a les velles identitats locals (1996: 71). Així, podem pensar que en aquesta època es va

combinar la incapacitat de l'estat de fer efectiva la dominació simbòlica de la capital respecte al camp i les províncies, tot subordinant l'activitat econòmica i cultural de les viles rurals a estratègies d'àmbit estatal, amb la incapacitat dels poders locals de dur endavant una alternativa política coordinada contra del desplegament de l'estat modern liberal, la qual cosa es va veure prou evident en el fracàs de la darrera guerra carlista. Tot plegat va conduir a un pacte tàcit de convivència a partir del qual l'estat deixava les mans lliures als poders locals en el seu àmbit restringit d'actuació a canvi que donassin l'estabilitat política necessària per el seu creixement i el seu desplegament a través del control del vot.

Allò que pensam que aporta la nostra investigació al respecte és que aquest *habitus* de pràctica política no va ser imposat ni per l'estat ni les grans famílies locals al conjunt de la pagesia, sinó que els col·lectius pagesos de base territorial tingueren la capacitat subjectiva de negociar els termes de les relacions patrono-clientelars. En aquest sentit, pensam que la nostra investigació ha evidenciat que els col·lectius pagesos exigien, a partir de la negociació tensa que es produïa per canals apolítics, una actitud paternalista per part de les elits econòmiques terratinents, més enllà de la visió idíl·lica d'harmonia social espontània en el món rural. Igualment hem vist com davant l'experiència col·lectiva del desavantatge de la seva regió o localitat en els processos de modernització respecte als centres urbans, davant les manifestes insuficiències d'inversió modernitzadora per part de l'estat, els col·lectius pagesos optaren subjectivament en tancar files respecte a les elits econòmiques i polítiques locals amb l'objectiu de controlar al màxim l'acció de l'estat a la localitat rural, tot canalitzant al màxim els seus recursos cap a les seves viles i àrees geogràfiques. Plantejam que va ser per tant la desconfiança dels col·lectius pagesos cap a un estat centralitzador que els perifèritava territorialment, i la configuració subjectiva del significat d'aquesta experiència

col·lectiva, allò que va fer que fos possible la reproducció del sistema de patronatge polític que es va allargar al manco fins a mitjan segle XX. Hem vist al llarg del nostre estudi que l'estat sovint va ser percebut simplement com a sinònim d'impopulars imposicions tributàries com els consums, o de la demanda del sacrifici per la pàtria dels joves pagesos en les guerres colonials a través de les quintes. Per altra banda, les inversions en infraestructures i servei que es representaven com a beneficis moderns de progrés varen anar més de la mà de la generositat de les elits econòmiques locals a través de la iniciativa privada que no d'una administració estatal que una vegada havia obtingut de la pagesia la seva contribució en tributs i soldats es desentenia del seu benestar, a no ser que qualche veïnat influent de la vila intervingués a través de les xarxes clientelars pròpies del sistema de patronatge polític. Podem pensar per tant que, davant les estratègies d'enfrontament polític-ideològic i de classe que les opcions esquerranes de matriu urbana oferien a la pagesia, la major part dels membres d'aquests col·lectius varen decidir preservar la cohesió social de les viles rurals com a unitats de subjecció local per així enfrontar-se, en una estratègia conjunta de resistència, a l'expansió efectiva d'unes institucions estatals de les quals tenien una experiència col·lectiva negativa com a agent centralitzador que els subordinava territorialment, ja fos a través de la seva falta d'inversió que els deixava en un posició de desavantatge, o per la seva acció d'apropiació del territori simplement orientada a extreure els recursos regionals en favor de les capitals i els centres administratius i mercantils.

Per l'altra banda, també hem d'entendre que les elits que controlaven les institucions estatals eren conscients que només podien dur a terme el seu projecte centralitzador adaptant-se a l'*habitus* social de les viles rurals i donant llibertat d'acció als poders locals. En aquest sentit, per el cas de les regions occitanes del sud de França, Alain Tourain

va assenyalar com els projectes de centralització burocràtica per part de l'estat francès anaven de la mà d'un reforçament del patronatge polític (1983: 24). D'aquesta manera, hem de pensar les relacions patrono-clientelars com a relacions de poder que es troben al marge de les burocràcies de l'estat i les grans corporacions econòmiques, encara que sempre amb tensió amb la voluntat reguladora i centralitzadora d'aquestes institucions. En aquest sentit, Jon P. Mitchell ha destacat que *the basis of patronage is the assumption that the patron has or controls access to political, economic or cultural resources that the client wants or needs. The means by which the client acquires access to these resources is not through appeals to formal bureaucracy, but through the manipulation of social relationships with the patron. Patronage is therefore seen non bureaucratic –perhaps anti-bureaucratic— and therefore marginal to the state* (2002: 152). Així, arribam a la conclusió que les relacions clientelars han representat històricament una alternativa al poder centralitzador i inevitablement burocratitzador de l'estat, i en certa mesura també de les institucions empresarials de gran abast. No obstant, tot plegat mai s'ha traduït en una alternativa clara i explícita, sinó en una certa de forma de resistència soterrada i negociació de la centralització efectiva a partir de la pràctica quotidiana.

No hi ha dubte que una de les insuficiències històriques de l'acció de l'estat a l'hora d'expandir el poder de les seves institucions burocràtiques va ser el dèficit en l'alfabetització de la població. La burocràcia i el desplegament de l'ètica que s'hi associa es basa precisament en la universalització a tota la població de la destresa necessàries per dominar el llenguatge escrit. En aquest sentit, podríem pensar que la raó per la qual es va donar a l'estat espanyol la despolitització de gran part dels col·lectius pagesos al llarg de gran part del segle XX va ser la ignorància i l'analfabetisme. Així mateix, pensam que el nostre estudi ens dona indicis clars que, tot i que en la seva

majoria no sabien no sabien llegir i escriure, els veïnats i veïnades d'Artà havien configurat una idea col·lectiva clara sobre els efectes i les possibilitats que comportava la expansió de la burocràcia estatal a la seva vila. És per això que pensam que, més que d'ignorància respecte a l'estat, hauríem de parlar de desconfiança confirmada per l'experiència col·lectiva envers les seves institucions i els seus aparells burocràtics.

Per altra banda, trobam que seria un error afirmar que amb els processos efectius d'alfabetització universal havia d'esdevenir per força un canvi automàtic en l'actitud dels habitants de les viles rurals respecte a les relacions de caràcter patrono-clientelar que habitualment havien predominat. L'alfabetització no tenia perquè traduir-se en l'adopció irreversible per part dels col·lectius pagesos de la política i l'ètica burocràtica com a mitjans per apropiari-se dels recursos de l'estat. Una vegada alfabetitzada i exposada als mitjans de comunicació de masses, la població rural esdevé ambivalent i, a l'hora de dur a terme les seves estratègies de poder envers les institucions estatals, disposa tant de la política i els mitjans burocràtics, com de les relacions personals amb els patrons polítics. Tot i que les elits locals ja no esdevenen una peça imprescindible a l'hora d'intermediar amb l'estat, l'opció d'acudir a elles per augmentar la influència sobre les polítiques dutes a terme des de les administracions a partir de vies informals no té perquè descartar-se.

Tot i gaudir de les destreses necessàries per a la gestió burocratitzada de la vida quotidiana, això no vol dir que la població n'hagi adoptat l'ètica centralitzadora i igualitària que se'n desprèn. D'aquesta manera, voldríem posar èmfasi que creiem que la simple ignorància i fins i tot la idiotesa que històricament s'ha assimilat a la població rural no pot ser considerada una explicació satisfactòria de la reproducció del patronatge i els clientelismes a l'àmbit rural de l'estat espanyol al segle XX. També s'ha de tenir altres explicacions

que consideram més satisfactòries com la resistència per part dels col·lectius pagesos a adoptar l'ètica burocràtica que requereix l'expansió de l'estat i la política; l'experiència col·lectiva negativa de l'acció de l'estat en el context local; o els hàbits d'apropiació dels seus recursos i d'influència de les seves polítiques a través de vies alternatives a la burocràcia, les lleis i les ideologies polítiques. Hem de pensar per tant, que els col·lectius pagesos varen optar subjectivament per seguir reproduint les xarxes de poder que des de sempre els donaven uns mínims de seguretat davant la marginalitat a la qual els abocava les polítiques de l'administració pública, i davant les possibles ingerències estatals no desitjades en el territori de la localitat.

Per altra banda, una altre factor que no podem deixar de banda a l'hora d'entendre la reproducció de les relacions clientelars i el sistema de patronatge polític a l'àmbit rural de l'estat espanyol al llarg del segle XX, és la seva progressiva ideologització i legitimació cultural a partir de l'adopció de les representacions idil·litzants del món rural en contraposició a la vida deshumanitzada de la ciutat. En la mesura que s'ha identificat l'ètica burocràtica amb la ciutat moderna i les relacions patrono-clientelars amb la vila rural tradicional, podem entendre la reproducció dels sistemes de patronatge polític local també com la defensa, en certa manera ideologitzada, de l'harmonia social espontània, la humanitat i la proximitat en les relacions socials que la mirada alteritzant de la modernitat ha atribuït al món rural en la seva representació idil·litzant.

D'aquesta manera, podem pensar que la defensa de les relacions patrono-clientelars a partir de l'estereotip positiu del camp com a contrapunt tradicional a la modernitat burocratitzant i deshumanitzant de la ciutat, ha estat un producte dels mateixos processos de modernització. En aquest sentit, Raymond Williams ha assenyalat que la imatge de la casa de camp en la qual l'autoritat social, guanyada en la proximitat personal, esdevé natural i harmònica enlloc de

contractual, ha estat una forma de representació plenament moderna i urbana del món rural (1973 [2001]: 69). Així, no hi ha dubte que aquesta representació en principi alteritzant va ser adoptada per institucions “tradicionalistes” –partidàries d’una modernització tradicionalista—, com l’església o certs partits de dretes, per legitimar la reproducció dels poders locals i les relacions patrono-clientelars que els sostenien. Així mateix, això no vol dir que els col·lectius pagesos esdevinguessin ideològicament supeditats als seus patrons polítics. No podem obviar la possibilitat, i també l’alta probabilitat, que aquesta representació fos apropiada no només des d’una perspectiva de lloc, sinó també de classe. D’aquesta manera hem de pensar que els col·lectius pagesos podien exigir a les elits de poder local l’actitud paternalista i la categoria moral a partir de la qual es representava la seva autoritat com a natural. Tot plegat es pot interpretar com la persistència de la reproducció del vell discurs de l’economia moral de la supervivència valorat ara com a tradició local de caràcter rural.

En aquest sentit, en primera instància, podem pensar la reproducció polititzada de les relacions del patronatge i clientelisme enfront l’amenaça del modernisme urbà, com un producte de la modernitat mateixa. Així mateix, des de la perspectiva dels col·lectius pagesos que s’apropien de la ideologia dretana tradicionalista, també podem pensar això com el producte dels processos de transculturació o transmodernització en el marc dels quals s’han combinat i hibridat els vells discursos estamentalitzants de la reciprocitat social entre rics i pobres, amb les representacions positives del món rural de matriu clarament urbana i moderna com a idil·li social de comportament moral entre les diferents classes socials. D’aquesta manera, en el cas de l’estat espanyol als segles XIX i XX, s’hauria de destriar entre aquells elements de l’anomenat “caciquisme” rural que a l’àmbit local es corresponen a les persistències de formes premodernes d’organització social, d’aquells que s’avenen a la moderna ideologització

dretanitzant, tant de les elits locals rurals com dels col·lectius pagesos en general. Es tracta sens dubte d’una tasca difícil de dur a terme, per la qual es fa necessària una feina teòrica i conceptual acurada i una certa renovació metodològica.

No hi ha dubte que al llarg del segle XIX i bona part del XX l’exemple paradigmàtic a l’estat espanyol d’ideologització dretana en clau de tradicionalisme de les relacions de patronatge i clientelisme socialment jerarquitzants va venir de la mà del carlisme. No hi ha dubte igualment que en l’evolució ideològica d’aquest moviment polític es va configurar una representació de la tradició antimoderna com a reivindicació política en la qual conflueiren la religió i l’estereotip positiu del món rural com a espai d’innocència al marge de la corrupció modernitzadora de la ciutat. En aquest sentit, podem plantejar com a hipòtesi que, en un primer moment, el carlisme va rebre el suport d’una part de la pagesia que, davant els projectes de desenvolupament de l’estat liberal, va percebre com a amenaçades les seves identitats locals i els seus antics drets de control territorial de la localitat. Amb el procés desamortitzador, l’estat liberal va privar a la població pagesa de moltes regions dels drets d’empriu de les terres comunals que, tot i que eren propietat dels municipis, una part important de la població les sentia com a pròpies des d’un punt de vista col·lectiu. Per altra banda, l’estat liberal va debilitar el poder de l’església, els convents i en moltes regions les elits de poder local, la qual cosa va suposar per als pagesos més pobres la pèrdua dels beneficis que els comportava la caritat paternalista i que no foren reemplaçats per una acció estatal decidida de seguretat social.

Així mateix, allò que ens suggereix el nostre estudi sobre els arguments és que els col·lectius pagesos possiblement varen gaudir dels recursos de construcció del coneixement sobre les reformes de l’estat liberal que experimentaven. A partir d’aquestes tecnologies culturals varen significar aquestes reformes, no com un acte legítim, sinó com una injustícia i una

agressió a la pròpia identitat. En aquest sentit, la reproducció de les velles formes de representació pròpies d'allò que hem anomenat l'economia moral de la supervivència segurament varen tenir un paper fonamental. Per altra banda, podem pensar que aquest descontent popular va ser coordinat per unes elits econòmiques i culturals que en un primer moment formularen un discurs polític premodern que legitimava l'aixecament armat a partir d'arguments propis de les disputes dinàstiques. Tanmateix, a mesura que avançava el segle XIX i les elits locals de les viles rurals anaven adoptant de les formes de representació pròpies de la modernitat, el carlisme va anar adoptant el perfil d'una ideologia política de dretes pròpiament moderna, en el marc de la qual la representació positiva de la tradició com a alternativa al projecte de canvi modernista d'esquerres va esdevenir la clau. Era així que es legitimava l'acció política, ja fos armada o de qualque altre tipus.

Igualment, pensam que seria encertat pensar en la possibilitat que entre la militància carlista procedent dels sectors humils de les viles rurals, la representació idíl·lica de la tradició rural que transmetien els quadres polítics i l'església, fos percebuda com un reconeixement del seu paper en una societat que es percebia que canviava a un ritme accelerat. Així per tant, el fet que amb el tradicionalisme polític la pagesia obtingués un capital simbòlic de centralitat que no obtenia del discurs de les esquerres modernistes i urbanocèntriques, pot ser entesa com una de les raons que, no només explicarien la militància carlista de moltes famílies pageses, sinó també la tradicional identificació del col·lectius pagesos amb les dretes a moltes regions de l'estat espanyol. En aquest sentit, podem pensar que allò que explica la dretanització històrica d'una part important de la pagesia arreu d'Europa Occidental és la mirada alteritzant del món urbà a partir del qual es representa el camp i els seus habitants com a llocs o col·lectius tradicionals que s'avenen més amb les

ideologies polítiques de dretes. D'aquesta manera, observam com en el cas de la militància més baixa i comú del carlisme, també és possible entendre l'acció col·lectiva de la pagesia com la conseqüència de la significació autònoma i subjectiva d'una experiència històrica de subordinació feta a partir de la hibridació dels paràmetres moderns de representació alteritzant i de subordinant del camp, amb el bagatge de representació i coneixement previ a l'alterització.

Per altra banda, no hi ha dubte que la dretanització política i cultural d'una part important de la pagesia que es trobava en contacte amb la cultura moderna i que va experimentar en les seves pròpies carns els processos de modernització, no només s'explica a l'estat espanyol del segle XIX per mor de l'acció cultural de les elits carlistes, sinó sobretot per l'acció del clergat a través de les institucions eclesiàstiques locals. Ja hem comentat com a partir de la Revolució Francesa, i a mesura que avançava el segle XIX, l'església va veure com el desenvolupaments del projecte modernitzador de construcció de l'estat-nació en la seva vessant liberal es girava en contra seu. D'aquesta manera, des de les institucions eclesiàstiques es varen complementar els seus projectes de modernització religiosa amb unes polítiques populistes d'estimulació, i fins i tot exaltació, de la cultura popular caracteritzada ara com a rural. Les institucions eclesiàstiques durant els segles XIX i XX foren un canal efectiu de transmissió dels estereotips positius del món rural i la seva població com un àmbit social de conservació de la moralitat cristiana en comparació a la perversió laïcitzant de la ciutat. Tot plegat va suposar per als col·lectius pagesos, veure's amb un reconeixement, amb una centralitat simbòlica en l'aspecte territorial de lloc, que no obtenien dels referents propis del laïcisme urbà d'esquerres. És així que hem d'entendre el poder de seducció i atracció que els discursos religiosos i socials de l'Església exercien sobre una bona part de la població pagesa. Per paga, hem de tenir en compte les

insuficiències de l'estat que, a diferència de l'església, no gaudia dels recursos suficients a l'hora d'imposar la seva presència als racons més amagats de les regions rurals. Tot això junt explica la recurrent associació entre pagesia i religió a moltes regions de l'estat espanyol durant els dos darrers segles, més enllà de les explicacions simplistes de la manipulació ideològica de la pagesia ignorant per part del clergat. En aquesta línia Jaume Torras ja assenyalava l'any 1976 amb relació als aixecaments realistes dels anys vint del segle XIX que *los realistas que manifestaban tanto integrismo religioso no eran simples títeres de sus intransigentes pastores espirituales; eran hombres que ligaban su vida afectiva a un sistema de ritos y de valores cuyo eje era la iglesia, en torno a la cual se tejían relaciones interpersonales dentro de la comunidad aldeana* (citada a Puigvert, 1986: 99).⁴⁹ D'aquesta manera podem veure com als anys setanta aquest historiador ja insinuava almanco que una de les causes que expliquen els aixecaments realistes i carlistes al llarg del segle XIX és el sentiment d'agressió a la identitat religiosa dels aixecats i la falta de reconeixement a aquests col·lectius per part de l'estat liberal.

Encara que en el cas d'Artà la presència carlista va ser inexistente, hem vist que les relacions patrono-clientelars es varen en certa manera ideologitzar i dretanitzar des de finals del segle XIX. Això es va produir amb les polítiques de recristianització inspirades per l'encíclica *Rerum Novarum* va dur a terme per aquella època el bisbat de Mallorca, i amb l'aparició d'una nova elit indiana que va voler ser l'encarnació del patró parternalista que, a través de la generositat personal, compensava les insuficiències de l'estat en la modernització de la vila. No hi ha dubte que la família que més es va esdevenir a aquest prototip de patró col·lectiu que inverteix en la millora de la seva vila davant la marginació a la qual

l'ha abocat el centralisme estatal va ser la nissaga dels Blanes, els membres de la qual finançaren una primera xarxa de clavegueram, un primer centre sanitari, les primeres escoles religioses i fins i tot la xarxa ferroviària que unia la vila amb la resta de l'illa. Tot plegat es va ideologitzar políticament amb l'aparició d'una dreta en certa mesura regeneracionista, regionalista i catòlica, que a principis del segle XX es va aglutinar en torn a la revista *Llevant* i a l'escissió maurista del Partit Conservador. Es tracta d'una agrupació política que a poc a poc va anar evolucionant cap a posicionaments clarament regionalistes a imitació del model català. Des d'aquestes instàncies polítiques i culturals —catòliques i regionalistes— es transmetia una visió positiva de la tradició rural en contraposició a certs aspectes negatius de la vida urbana moderna, al mateix temps que es denunciava la periferització territorial per part de l'administració central de l'estat, tant de les viles de la Part Forana com del conjunt de Mallorca. D'aquesta manera, els col·lectius pagesos veien com en el marc d'aquest discurs populista ruralista de dretes adquirien una centralitat simbòlica i un reconeixement que no obtenien d'altres opcions culturals i polítiques, al mateix temps que veien compensada a través de la iniciativa privada de les polítiques paternalistes de certes famílies locals, la marginalitat territorial a la qual els abocava la insuficiència centralitzadora de l'estat-nació modern.

Pagesia, postmodernitat i dinàmiques transculturals.

El fet de tenir en compte les relacions de poder i diferenciació basades en la representació del binomi rural-urbà que expliquen les diferents formes de domini i subordinació —centralització i periferització— de caire territorial, no només ens ajuda a explicar certs fenòmens històrics en els quals la pagesia s'ha vist involucrada com el "caciquisme" o el carlisme, sinó també ens poden ser útils per analitzar fenòmens més recents. Uns d'aquests fenòmens en l'explicació dels

⁴⁹ Cita original: TORRAS, J. 1976. *Liberalismo y rebeldía campesina 1820-1823*. Barcelona: Ariel.

quals pensam que s'ha de tenir en compte el concepte de "lloc" com a binomi de representació i eix de poder, és la configuració de nous moviments socials durant el darrer terç del segle XX en el marc dels quals les al·lusions al món rural com a alternativa a l'ordre industrial urbà varen anar prenent força. Ens estem referint, per exemple, a moviments de caràcter regionalista o independentista que sovint han anat acompanyats d'una certa sensibilitat ecologista i s'han associat històricament a altres moviments socials que per aquesta època varen aparèixer com els moviments antinuclears, el pacifisme i fins i tot el feminisme.

Aquesta interacció entre la representació mitificada del passat rural i la mobilització col·lectiva de certs sectors socials en contextos qualificats de postindustrials ha estat explicada per Michel Wieviorka de la següent manera: *Antes incluso de que fuera patente el fin de la sociedad industrial, la cultura y los valores de esta sociedad han sido puestos en cuestión por determinados agentes sociales deseosos de proclamar su especificidad al margen de ella, y, a menudo, contra ella. Unos se han definido en términos puramente culturales, afirmando una identidad anterior a la era de la industria y del estado-nación a riesgo de construirla de manera mítica, haciendo servir para ella materiales históricos muy discutibles. Movimientos regionalistas vascos, occitanos, bretón, corso, etc., han reprochado al estado francés que esta haya triturado sus particularidades, al mismo tiempo que abogaban, con más o menos convicción, por un modo de desarrollo de tipo postindustrial, abierto a preocupaciones ecologistas* (1994: 67). D'aquesta manera observem com segons l'anàlisi d'aquest autor, tot sembla indicar que la representació idil·litzada del passat rural com a invenció de la tradició antimoderna —encara que relativament recent i innovadora— ha jugat un paper important en molts dels anomenats "nous moviments socials" que han sorgint de partir dels anys seixanta del segle XX.

Precisament, aquests nous moviments socials que des dels anys seixanta del segle XX han pres el relleu al moviment obrer i altres formes de mobilització política d'esquerres basades en l'apel·lació al progrés cultural i industrial, han estat caracteritzades com a moviments interclassistes que sovint són difícils d'encaixar en el binomi polític d'esquerres i dretes enteses en les seves accepcions més clàssiques (Laraña, Johnston i Gusfield, 1994: 6). Igualment, s'ha assenyalat que en el marc d'aquests nous moviments socials el dret a la diferència, el dret a la reproducció d'una identitat col·lectiva diferent de les que s'imposin en el marc dels aparells institucionals de l'estat i el mercat, ha estat la reivindicació principal i central a partir de la qual s'aglutinen els moviments: *Sus reivindicaciones y factores de movilización tienden a centrarse en cuestiones de carácter cultural y simbólico relacionados con problemas de identidad, en lugar de las reivindicaciones económicas que caracterizaron el movimiento obrero [...] suelen presentarse asociados a una serie de creencias, valores, símbolos y significados colectivos que están relacionados con sentimientos de pertenencia a un grupo diferenciado, con la imagen que sus miembros tienen de sí mismos y con nuevos significados que contribuyen a dar significado a su vida cotidiana y se construyen de forma colectiva* (Ibid.: 7). Així per tant, hem d'entendre els anomenats "nous moviments socials" de la darrera part del segle XX en el marc de la revifalla identitària a partir de la qual s'ha volgut caracteritzar aquesta època històrica.

Tot plegat ens configura un quadre de transmissió d'opinió i mobilització política que ha estat interpretat per Zygmunt Bauman com a una reacció gairebé patològica dels individus que conformen la societat moderna a l'ansietat i la inseguretat que provoca la desaparició de les identitats estables que les estructures "comunitàries" premodernes els proporcionaven; combinada amb la centralització de poder en aparells

institucionals cada vegada més potents relacionats amb l'estat, el mercat o els grans mitjans de comunicació (2001a: 121-129). Pensam que l'obra de Bauman es pot incloure en la tradició intel·lectual en la qual també s'ha d'entendre el pensament de Max Weber, Durkheim o Elias. Tots aquests autors entenen la modernització com un procés de progressiva sofisticació social en el qual institucions cada vegada més complexes, de més abast i més potents, esdevenen necessàries per gestionar uns conjunts socials cada vegada més extensos en els quals predomina l'especialització.⁵⁰ Tot plegat es tradueix en una intensificació de les disciplines socials que regulen els comportaments dels individus i reprimeixen els instints més bàsics. Segons Bauman, aquestes disciplines externes que recauen sobre els individus els donen una sensació de falta de control sobre les seves vides, com si es tractés d'una simple peça més en el trencaclosques de la complexitat social orquestrada des de dalt per grans institucions de domini com l'estat, el mercat o les indústries culturals (*Ibid.*: 127).

Per altra banda, Bauman veu la modernització com un progressiu procés d'individualització i atomització social en el qual es desintegren les estructures informals premodernes de convivència i s'imposen normes formalitzades de gran abast com les lleis de l'estat o les disciplines horàries del treball industrial (2001b [2006]: 28). D'aquesta manera, el canvi que comporten els processos de modernització rau en el fet que es passa d'un repertori d'identitats estables i assignades per les estructures socials de convivència, a un estat en el qual l'individu es veu abocat a triar la pròpia identitat d'entre les que figuren en una carta d'opcions efímeres i volubles que en cap cas donen la seguretat necessària per a la pràctica social decidida: *What the idea of 'individualisation' informs of, is the emancipation from his or her ascribed,*

inherited and inborn determination of social character: a departure rightly seen as a most conspicuous and seminal feature of modern condition. To put it in a nutshell, 'individualisation' consists in transforming human 'identity' from 'given' to a 'task', and charging the actors with the responsibility of performing that task [...]; modernity replaces the determination of social standing with a compulsive and obligatory self-determination (Bauman, 2001a: 124). A partir d'aquestes premisses, allò que segons Bauman explicaria l'adopció de les identitats regionals alternatives als estats-nació oficialment constituïts és justament l'ansietat provocada per la soledat de l'individu que es troba en el conjunt social sense cap identitat col·lectiva estable, contínuament obligat a triar-ne una, com per exemple la regional, rural i antiindustrial. Aquesta ansietat de la qual parla Bauman s'entén sobretot si es té en compte la manca de cap control sobre les circumstàncies de la seva vida que pateix l'individu, ja que els seus actes esdevenen regulats per les disciplines socials que exerceixen els aparells institucionals de la societat.

Així, podem pensar que Bauman diferencia en certa mesura entre les identitats "ètiques", aquelles profundament interioritzades que tenen el poder de regular el comportament dels individus que les comparteixen, establir relacions de solidaritat entre ells i integrar-los en la societat; de les identitats "estètiques", enteses com aquelles que simplement són adoptades de manera espasmòdica i compulsiva com a una solució temporal per a resoldre l'ansietat existencial que Bauman assimila a la condició de la modernitat (Bauman, 2001b [2006]: 66). Respecte a això, Dominic Strinati ha comentat que sovint s'ha considerat la cultura de consum i els mitjans de comunicació de masses com aquelles forces i aquells dispositius de disciplina plenament moderns que han atomitzat i individualitzat la societat, al mateix temps que han ofert un repertori d'identitats efímeres i prescindibles que els diferents individus i subjectes històrics

⁵⁰ Sobre el concepte de "modernitat" elaborat per aquests autors mirar capítol 4 (p. 167)

adopten a través del consum cultural (1995 [2004]: 220-221). Aquest mateix autor ha esmentat que el pas de les identitats “ètiques” a les identitats “estètiques” a les quals sembla que condueixen els processos de modernització, ha estat definit com un procés d’erosió i fragmentació de les identitats personals: *The erosion of identity [...] claim that a limited and dependable set of coherent identities have begun to fragment into a diverse and unstable series of competing identities. The erosion of once secure collective identities has led to the increasing fragmentation of personal identities. It is argued that we have witnessed the gradual disappearance of traditional and highly valued frames of reference in terms of which people could define themselves and their place in society, and so feel relatively secure in their personal and collective identities (Ibid.: 219-220)* Així per tant, observam com Strinati descriu un procés en el qual la llibertat d’elecció de les pròpies identitats personals va acompanyada d’una progressiva inestabilitat i inseguretat a la qual sembla que els individus es veuen inevitablement abocats amb la individualització i la atomització social.

Tot i que podem pensar que les identitats “estètiques” han estat un fenomen característic de la modernitat, hem de tenir en compte que Bauman diferencia en la seva obra dues etapes en els processos de modernització. En una primera etapa —que ell anomena “modernitat sòlida”— es desenvolupen formes de identitat ètica o cívica pròpiament modernes basades en la idea de progrés (2001b: v-x; 2001a: 124). Aquestes identitats sòlides no tenien segons Bauman els aspectes negatius de les identitats premodernes imposades per la tradició. No obstant això tenien el poder de regular els comportaments individuals i d’organitzar la societat a partir de la lliure determinació dels individus. Segons Bauman, és en l’etapa més madura de la modernitat —“modernitat líquida” en les seves paraules— quan l’individualisme i l’atomització social esdevenen

predominants i s’esborren tant les velles solidaritats repressives de les formes d’organització premodernes, com les més noves pròpies de la societat civil moderna. És en aquest context que segons aquest autor apareixen les identitats purament “estètiques” a les quals no els atorga cap poder d’ordenament social i per tant, no van més enllà del fanatisme puntual, exagerat i patològic.

En aquest sentit, Bauman veu la proliferació d’aquesta casta d’identitats “estètiques” en un context històric més recent com la resposta d’un conjunt d’individus socialment desintegrats i atomitzats que, davant la centralització del poder en un grup cada vegada més reduït d’institucions socials de gran abast, no es veuen amb cor d’exercir un control sobre les seves vides —d’arreglar els seus propis problemes— i, per tant, cerquen en les identitats estètiques inventades i artificials una via d’evasió (2001a: 128). Encara que Bauman no ho esmenta gaire en la seva obra, pensam que amb aquest raonament fa referència a allò que s’ha definit com la crisi de les metanarratives del progrés en l’actual societat postmoderna, en la qual es demostra un cert escepticisme davant les proclames de saber absolut i universal per part de la ciència moderna i els valors que se’n desprenen. En aquest sentit, Strinati ha descrit les anomenades metanarratives com *ideas such as religion, science, art, modernism and Marxism which make absolute, universal and all-embracing claims to knowledge and truth* (1995 [2004]: 209). En aquest sentit, l’argument es pot resumir afirmant que davant la falta de fe en la ciència i el progrés per resoldre els grans problemes de la humanitat, moltes persones adopten identitats de caire local i es preocupen únicament de la preservació de les particularitats culturals en les quals s’identifiquen, com si es tapassin els ulls davant els vertaders problemes que els afecten i que són comuns amb la resta de la humanitat.

Allò que s’ha vingut a anomenar la crisi de les metanarratives del progrés o la modernitat, conforma des del punt de vista filosòfic i epistemològic un dels

principals elements constitutius de l'anomenada "postmodernitat". Amb relació a això, Jürgen Habermas ha assenyalat que la postmodernitat fa referència a la ruptura que cap als anys cinquanta i seixanta varen representar els estudis socials sobre la modernització prescindint dels valors prefixats que la legitimaven i, per tant, relativitzant-la: *En vista de una modernización evolutivamente automatizada, de una modernización que discurre desprendida de sus orígenes, tanto más fácilmente puede el observador científico decir adiós a aquel horizonte conceptual del racionalismo en el que surgió la modernización. Y una vez rotas las conexiones internas entre el concepto de modernidad y lo que la modernidad obtiene de sí des de el horizonte de la razón occidental, los procesos de modernización que siguen discurrendo, por así decirlo, de forma automática, pueden relativizarse des de la distancia de la mirada de un observador postmoderno* (1989a: 13). De qualque manera, la postmodernitat en el seu sentit més filosòfic prové de l'examen de la modernitat per part d'una racionalitat científica independent de les finalitats morals i socials que comprèn el propi projecte de la modernitat. En aquest sentit, Niklas Luhman ha assenyalat que la "postmodernitat" sorgeix com el resultat no desitjat o almanco no cercat de l'aplicació d'una racionalitat científica a partir de la qual es fragmenta el coneixement i se cerca la innovació constant: *Si se entiende postmodernidad la falta de una descripción unitaria del mundo, una razón vinculante para todos o aunque solo sea una posición correcta y común ante el mundo y la sociedad, éste es precisamente el resultado de las condiciones estructurales a las que se expone la sociedad moderna. No soporta ningún pensamiento concluyente, no soporta autoridad alguna. No conoce posiciones a partir de las cuales la sociedad puede ser descrita en la sociedad de forma vinculante para otros. Por eso no se trata de la emancipación hacia la razón sino de la emancipación de la*

razón, y esta emancipación no se puede perseguir, sino que ya ha ocurrido. Quién se considera racional y lo dice, es observado y deconstruido (Luhmann, 1992 [1997]: 41). A partir d'aquí, podem entendre allò que s'ha anomenat les "metanarratives del progrés" com la visió unitària del món pròpia de les etapes inicials de la modernitat de la qual es pot deduir un ordre social ètic universal. La crisi de l'aquestes metanarratives es dona en un context en el qual els processos de modernització es reproduïen de forma gairebé automàtica conformat un hàbit que es tradueix en unes inèrcies històriques contra les quals sembla que no es poden donar alternatives clares, unitàries i universals. En aquest sentit, s'ha assenyalat que normalment s'entén l'època postmoderna com aquella en la qual *no new institutions or beliefs arise to give people a secure and coherent sense of themselves, the times in which they live and their place in society* (Strinati, 1995 [2004]: 220). Tot plegat conforma una crisi de legitimitat de la modernitat que va més enllà de l'esfera exclusivament filosòfica i epistemològica de les minories de l'acadèmia i la universitat (*Ibid.*: 209; Billig, 1995: 129).

Per tant, a partir de les tesis de Bauman es pot pensar que en el món actual es combinen tres aspectes que expliquen l'actual context de revifalla identitària en el marc del qual es pot interpretar la reproducció de la identitat local artanença durant els anys seixanta i setanta. Primer de tot, tenim la falta d'unes identitats i uns rols socials sòlids, definits i permanents, és a dir, les identitats que en el passat condicionaven les actituds individuals en el marc d'unes estructures socials amb una dinàmica de canvi lenta. En segon lloc un altre element a tenir en compte segons les tesis de Bauman és la precarietat i la falta de mitjans amb què es troba l'individu per prendre el control de la seva vida davant unes institucions com les grans companyies transnacionals, l'estat centralitzat o els grans mitjans de comunicació, l'exercici d'influència sobre les quals sembla impossible. Finalment,

no es pot obviar la falta d'un repertori de valors i creences a partir dels quals ubicar-se en el món i en la història i per tant creure's amb la capacitat de prendre el control del propi destí. Aquesta combinació de tres factors que es dona a l'etapa "postmoderna" —la "modernitat líquida" en termes de Bauman— crea en l'individu una ansietat, una por i una inseguretat que segons Bauman es pretén mitigar a partir de l'adopció espasmòdica i en certa mesura exagerada d'identitats col·lectives de caire ètnic o local, moltes vegades inventades a partir del no-res o a partir de mites relacionats amb la tradició i el passat (2001b [2006]: 42-43; 2001a: 126). Una vegada adoptades aquest tipus d'identitats, això dona a l'individu una falsa sensació d'acompanyament per part de la resta d'individus que comparteixen la mateixa identitat, i una línia de continuïtat imaginària respecte al propi passat, en un món on tot es cada vegada més efímer. Com ha assenyalat Dominic Strinati sovint s'ha definit la "postmodernitat" com una època en la qual l'estil —l'actitud i l'estètica— a pres terreny a la substància —el coneixement ètic i moral (1995 [2004]: 206-207).

Respecte a això, Bauman s'apropia de les tesis de Eric Hobsbawm en les qual afirma que l'adhesió efusiva i exterioritzada a identitats locals o ètniques s'explica pel debilitament de les velles estructures socials de caràcter premodern en el marc de les quals els individus s'integraven a la societat; i també per la crisi de les metanarratives del progrés que en un moment donat varen ocupar el seu lloc (2001a: 128-129).⁵¹ Tot plegat ha fet arribar a la conclusió tant a Bauman com a Hobsbawm que en una època determinada com pot ser per exemple els darrers decennis del segle XX, la progressiva dissolució de les estructures "comunitàries" premodernes combinada amb la crisi de les metanarratives del progrés ha conduït al reforçament d'unes

identitats estètiques sense capacitat d'integració social real. Així, en la mesura que les estructures d'integració dels individus en el conjunt social s'han entès sobretot en termes de "comunitat", és afirmar que, com més poca comunitat, més identitat. En aquest sentit, Strinati ha agrupat, tant les identitats premodernes de caire "comunitari", com les que es desprenen de les metanarratives del progrés, en un conjunt comú d'identitats que, enlloc de fragmentar a l'individu, l'integraven a la societat, citant com a exemples les identitats de classe; les identitats que es desprenen de les institucions familiars, tant nuclears com extenses; les identitats pròpies de les "comunitats" locals i veïnals; les identitats lligades a institucions religioses, o a sindicats obrers i sobretot les identitats lligades als estats-nació (1995 [2004]: 220). A aquest repertori d'identitats sòlides que en el passat es traduïen en disciplines socials dels comportaments individuals i en xarxes de solidaritat efectives en la societat, autors com Bauman o Strinati han oposat les identitats blanques pròpiament "postmodernes" a les quals no se'ls atribueix el poder de la performativitat social més enllà de certes manifestacions que encara que puguin ser molt efusives no deixen de tenir un caràcter esporàdic. Tot plegat ha fet que el mateix Bauman hagi proposat considerar els interminables camins de recerca d'identitats inestables i incertes en el context d'allò que ell anomena "modernitat líquida", com a simples formes d'"identificació" i no com a identitats completes (2001a: 129).

Tot i que se suposa que aquesta casta d'identitats "postmodernes" no tenen el poder d'integració social i la capacitat de disciplina dels comportaments individuals que tenien les identitats anteriors, el mateix Bauman ens avisa que no per això hem de pensar que es tracta d'identitats innocents. En aquest sentit, aquest autor ha destacat de sobres els efectes negatius de l'adopció compulsiva, espasmòdica, i segons el seu parer patològica, de les identitats "estètiques", efímeres i buides de contingut. Els perills

⁵¹ Obra de referència: HOBBSAWM, E. J. 1994. *Age of Extremes: The Short Twentieth Century (1917-1991)*. London: Michael Joseph.

de tot plegat són identificats per Bauman en el fet que l'alienació puntual a certes formes d'identitat i col·lectivitat es pot traduir en fanatismes, violències i actituds irracionals i irreflexives. És per això que aquest autor veu l'època de revifalla identitària que convenim a anomenar "postmoderna" com una època destructiva: *The 'era of identity is full of sound and fury. The search of identity divides and separates; but the precariousness of solitary identity-building prompts identity builders to seek pegs on to hang communally their individually experienced fears and anxieties and to perform exorcism rites in the company of others who are similarly afraid and anxious* (Bauman, 2001a: 129). D'aquesta manera, l'escenari que ens presenta Bauman de la revifalla identitària que s'ha assimilat a la condició de la "modernitat líquida" és clarament negatiu en la mesura que predomina la divisió i la por, enlloc de la confiança i la unitat, factors que pensam que considera propis de l'etapa primigènica de la "modernitat sòlida". En certa manera, hem de tenir en compte que en les darreres dècades del segle XX no només va ser l'època en la qual varen sorgir moviments independentistes d'esquerres que reivindicaven l'especificitat cultural davant l'estat-nació constituït, o moviments de reivindicació de la diferència en el marc de societats que es començaven a anomenar multiculturals; sinó que també va ser l'època en la qual varen començar a aparèixer nous moviments d'extrema dreta que negaven els drets individuals de les persones immigrants, o els islamismes més excloents que reivindicaven la instauració unilateral d'un sistema jurídic d'origen religiós. Per paga, en aquesta època, amb l'experiència de la guerra de Iugoslàvia, molts independentismes d'esquerres començaven a ser vistos com a nacionalismes excloents potencialment perillosos.

Curiosament, aquesta interpretació negativa de la recerca desesperada d'identitat en un marc de fragmentació i descomposició dels grans paradigmes a

partir dels quals s'havia ordenat la societat moderna, va ser la mateixa que va realitzar a principis dels anys quaranta del segle XX el sociòleg Erich Fromm. Aquest autor en la seva obra clàssica *Por a la Llibertat* va fer la mateixa reflexió que Bauman amb relació a l'ascens dels feixismes a l'Europa d'entreguerres (Billig, 1995: 137).⁵² Fromm argumentava fa més de seixanta anys que la industrialització i el capitalisme havia destruït les identitats fixes de les societats tradicionals i els individus es veien abocats a la tasca de construir-se una identitat pròpia de lliure elecció. La por que provocava aquesta llibertat en els individus s'explica pel caràcter efímer i incert d'aquestes noves identitats elegides per la qual cosa molts optaven per la recerca d'identitats col·lectives sòlides que els donessin seguretat, les quals en principi eren ofertes per la propaganda feixista. No obstant això, les identitats nacionals dels feixismes eren igualment volàtils, només tenien l'aparença de sòlides. Així, els feixismes de l'Europa d'entreguerres es poden explicar per la recerca desesperada per part d'una part important de la població d'identitats aparentment sòlides a les quals aferrar-se en un context ple d'incerteses.

No hi ha dubte que l'obra de Fromm ens obliga a revisar la cronologia que estableix Bauman en el procés de pas de la "modernitat sòlida" a la "modernitat líquida". Sembla que a la primera meitat del segle XX la situació de la societat a Europa ja s'interpretava com un context de "modernitat líquida". D'aquesta manera podem almanco qüestionar l'hegemonia de les identitats sòlides modernes basades en les idees del progrés i la raó en qualsevol època de la història contemporània. Per altra banda, hem de tenir en compte una certa ambivalència en els processos de modernització, ja que al fenomen d'individualització i atomització social va anar acompanyat de la construcció de l'estat-nació en el marc del

⁵² Obra de referència: FROMM, E. 1942. *Fear of Freedom*. London: Routledge & Kegan Paul.

qual es varen començar a imposar des de l'aparell estatal identitats nacionals que pensam que s'han considerar identitats solides i ètiques per moltes raons. Hem de tenir en compte que el nacionalisme ha estat una de les poques ideologies per la qual al llarg dels segles XIX i XX molts s'han mostrat disposats a donar la vida. En contextos bèl·lics, fins i tot s'ha exigint el sacrifici de les pròpies individus en defensa de l'idea de la pàtria (Billig, 1995: 3). En aquesta línia, Benedict Anderson ens ha donat a entendre que les nacions han estat grups socials constituïts amb els processos de modernització els quals, tot i les seves enormes dimensions, han acabat imposant per naixement una identitat i unes certes obligacions als seus ciutadans, com per exemple anar la guerra per defensar la seva integritat territorial (1991: 7). Així, les nacions han estat una forma de col·lectivitat en certa manera repressiva pel fet que imposen identitats no triades, institucionalitzades per l'estat. Les obligacions que suposen les identitats nacionals i les diferents formes de solidaritat que impliquen les disciplines estatals ens fan pensar que es tracta d'una forma d'identitat molt semblant a aquelles identitats estables premodernes que tradicionalment s'han assimilat a la idea de "comunitat". Això sí, en la mesura que l'estat-nació ha abastat un territori molt més extens i un volum demogràfic més gros, s'ha hagut de servir de tecnologies culturals més sofisticades per aconseguir consolidar la identitats i les solidaritats nacionals, com per exemple l'escola pública, el servei militar, la propaganda o els mitjans de comunicació de masses.

Per altra banda, tampoc podem oblidar que les identitats nacionals que es crearen de forma paral·lela al procés de construcció de l'estat-nació varen anar agafant progressivament connotacions ètniques en certa mesura antimodernes durant la primera meitat del segle XIX, a partir de la reacció romàntica particularista contra l'Imperi Napoleònic, difusor de la legislació del Nou Règim polític i social arreu d'Europa. D'aquesta manera, podem pensar que abans de l'aparició dels règims feixistes, amb els

processos de modernització també es varen imposar identitats lligades a les institucions estatals, solides, obligatòries i amb pretensions totalitzants. Hem de reparar amb relació a això que aquestes identitats nacionals tenien el mateix caràcter repressiu respecte a les llibertats individuals que les velles identitats premodernes de caire "comunitari". Fins i tot podem pensar que el l'actual context històric qualificat com a "postmodern" – de crisi de les identitats nacionals i de les estructures polítiques dels estats-nació— el nacionalisme com a ideologia totalitzant legitimada en les institucions estatal, encara en l'actualitat manté molta vigència, ja que l'organització de la humanitat en diferents estats-nació encara es considera quelcom natural. Respecta a això, Michael Billig ha afirmat que aquests principis ideològics tan profundament interioritzats per tothom es transmeten i es confirmen a través de formes banals i quotidianes de nacionalisme que, a diferència de les efusives mostres de fervor patriòtic estatal del passat, es fan difícilment perceptibles (Billig, 1995: 128).

Fins i tot podem pensar que la individualització i l'atomització social que s'ha constatat en els darrers segles no té perquè ser el fruit automàtic i natural de la progressiva sofisticació social que caracteritza els processos de modernització. Tampoc té perquè ser el resultat lògic de l'expansió de les indústries culturals de masses i la cultura de consum. respecte a això, ja hem esmentat que a partir de l'obra de Mary Douglas podem pensar que la suposada llibertat que caracteritza la societat moderna és poca cosa més que un mite liberal basat en la autodeterminació racional de l'individu.⁵³ La llibertat d'elecció de la pròpia identitat individual amb la qual s'ha caracteritzat la societat moderna possiblement amaga una identitat col·lectiva individualista –no individual—

⁵³ Obra de referència: DOUGLAS, M. 1966. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul. Mirar capítol 7 (p. 447)

que aglutina a tots aquells i aquelles que precisament s'identifiquen amb la llibertat d'elecció. Podem pensar per tant, que igualment es tracta d'una identitat sòlida i repressiva a la qual es veuen obligats els membres de la societat moderna, una identitat que s'ha construït a partir de la identificació amb l'individualisme, la llibertat, el canvi continu, l'avantguarda diferencialista, etc. En aquest sentit, podríem pensar que es tracta d'una identitat obligatòria en la mesura que ha esdevingut progressivament la única forma d'integració social en l'actual societat moderna.

Si assumim que amb els processos de modernització s'han reproduït i estès igualment identitats assignades obligatòries, sovint contradictòries les unes amb les altres, com per exemple les identitats nacionals i les identitats individualistes, liberals i consumistes; la proliferació de nous moviments socials basats en la idea de la recuperació de velles identitats "tradicionals" o que directament proposen la construcció d'identitats alternatives a l'estat i el mercat, poden ser vistes com a formes de resistència i alternatives a les identitats assignades hegemòniques que s'han imposat amb els processos de modernització. D'aquesta manera, la recerca utòpica d'una o unes identitats col·lectives sòlides que s'ha reparat a l'etapa "líquida" de la modernitat no té perquè ser interpretada com una perversa conseqüència patològica de les àmplies quotes de llibertat individual a les quals s'ha arribat, sinó com una forma alternativa de resistència a les identitats individualistes consumistes que progressivament s'imposen en la lògica moderna de mercat.

Pel que fa a la resistència respecte a les identitats nacionals obligatòries que han assignat els estats, Alberto Melucci ha assenyalat que els nous moviments socials apareguts a partir dels anys seixanta del segle XX reivindiquen sobretot el dret a anomenar-se a sí mateixos: *Lo que las personas demandan de forma colectiva es el derecho a realizar su propia identidad: la posibilidad de disponer de su*

creatividad personal, su vida afectiva y su existencia biológica e interpersonal (Citada a Laraña, Johnston i Gusfield, 1994: 11).⁵⁴ Des d'aquest punt de vista es tracta sobretot de moviments socials que basen les seves demandes en el reconeixement de la diferència i les particularitats de la pròpia identitat davant la imposició d'unes altres per part dels organismes oficials. En la mateixa línia de pensament, Michael Billig ha fet referència als diferents subjectes col·lectius que han protagonitzat els moviments nacionalistes perifèrics i els multiculturalismes com *those who have been excluded from the power to make definitions claiming the right to re-imagine the community* (1995: 147). D'aquesta manera, observem com és possible entendre la revifalla identitaria que caracteritza la "postmodernitat" com una forma de qüestionament i redefinició de les identitats assignades obligatòries que s'han imposat amb la modernitat. Així, els nacionalismes perifèrics de base territorial que històricament han qüestionat la legitimitat dels estats-nació institucionalment constituïts poden ser interpretats precisament com una reivindicació de la llibertat d'elecció identitaria en contra de les identitats nacionals que ha imposat l'estat, i no com la imposició al conjunt de la població d'un territori d'una identitat nacional alternativa en contra de la llibertat individual.

Així mateix, s'ha assenyalat que tant els nacionalismes d'autodeterminació col·lectiva com els moviments de redefinició multicultural dels estats-nació institucionalment constituïts en cap moment han qüestionat l'ordre nacionalista de la societat a partir del qual es creu que la humanitat s'ha d'organitzar en nacions, sinó que més aviat s'han apropiat de la idea de "nació" a partir de la qual s'ha proposat una definició alternativa de la nació o el dret a un estat propi (*Ibid.*). D'aquesta manera, observem com és precisament l'adopció de la

⁵⁴ Cita original: "The New Social Movements: a Theoretical Approach", a *Social Science Information*, núm. 19, p. 218

ideologia nacionalista moderna per part de les minories que romangueren excloses del prototipus nacional oficial, allò que ha provocat l'aparició de moviments socials i polítics que, més que qüestionar la idea abstracta de nació, han qüestionat un estat-nació en concret o els termes amb els quals s'ha representat històricament.

Així mateix, pensam que la reivindicació de la particularitat cultural que ha caracteritzat els anomenats “nous moviments socials” de finals del segle XX s'ha d'entendre com una cosa més complexa que la pura reacció dels col·lectius simbòlicament marginats i exclosos a les identitats nacionals i ideològiques que s'han imposat amb els processos de modernització. En aquest sentit, pensam que Dominic Strinati encerta en la seva crítica a les interpretacions predominants sobre les dinàmiques identitàries “postmodernes” quan afirma que en les explicacions més recurrents de les polítiques particularistes d'identitat que s'assimilen aquesta època es té massa poc en compte certs factors que van més enllà dels termes de dominació que es desenvolupen en els processos de modernització: *little attention is given to such things as the nature of people's daily lives, popular attitudes over consumption, the continuity of identities and the possibility of alternative identities emerging in the course of time* (1995 [2004]: 222). Pensam que en aquesta cita Strinati posa èmfasi en tres elements que al nostre parer són bàsics per entendre l'evolució de la subjectivitat històrica de la vila d'Artà al llarg del segle XX, i que ens han conduït a entendre-la com una dinàmica transcultural d'hibridació. Ens estem referint en primer lloc al poder creatiu i transformador del consum i les pràctiques de recepció de les identitats assignades a través de les representacions de l'alteritat. En segon lloc Strinati destaca la hibridació de la recepció creativa de les identitats assignades amb les formes de representació i d'identitat col·lectiva prèvies al moment de contacte-recepció. Finalment, en tercer lloc volem destacar la referència a l'experiència col·lectiva de la

vida quotidiana subjectivament significada a partir de certs paràmetres de representació.

Aquests tres elements són precisament els que hem identificat en la nostra anàlisi del text dels arguments al llarg del segle XX. Per una part hem vist que cap als anys cinquanta l'experiència col·lectiva del subdesenvolupament del municipi i les mancances energètiques i d'infraestructures de comunicació va ser viscuda a la vila d'Artà com una decepció en vers l'administració estatal i com un menyspreu urbà centralista. Per altra banda, la persistència de les formes de construir el coneixement sobre el creixement econòmic pròpies d'allò que hem anomenat el “discurs de l'economia moral de la supervivència” es va traduir en la significació del vertiginós desenvolupament de la indústria turística cap als anys seixanta i principis dels setanta com una catàstrofe, com l'auguri de noves crisis a partir de la concepció cíclica del temps d'eterna alternança entre temps de bonança i malura. Finalment, en el text dels arguments hem vist com en aquest context de decepció de la modernitat i supervivència de les formes de representació i significació premoderna de l'entorn social, es va donar un progressiu procés d'apropiació de la representació positiva de la pagesia i el món rural a partir de la qual la mateixa població artanenca havia estat alteritzada des de sectors urbans i des de les elits culturals locals.

Així per tant, hem arribat a la conclusió que l'experiència de la periferitat territorial i la subordinació de lloc patida per la població artanenca, la persistència de certes formes premodernes de significació d'aquesta experiència, i la recepció de la representació alteritzat en clau rural que des de la ciutat i les institucions culturals urbanes es feia de la vila d'Artà i el conjunt de la Part Forana de Mallorca; són tres elements clau que ens han ajudat a entendre la dinàmica de reproducció de la subjectivitat històrica de la vila d'Artà al llarg del segle XX. De la mateixa manera, pensam també que aquests tres elements es poden extrapolar

a l'àmbit de la política del conjunt insular. Ens poden ajudar a entendre l'aparició del conglomerat de grups polítiques i entitats associatives que han conformat l'esquerra localista, particularista, ruralista i ecologista que a partir dels anys setanta ha predominat a la Part Forana de Mallorca, per sobre l'esquerra clàssica dels sindicats i el moviment obrer. Es tracta d'una esquerra que pot ser qualificada de mallorquinista i ecologista, la qual, tot i la seva empenta, no ha aconseguit imposar-se en les conteses electorals de la major part de viles de Mallorca a unes forces de dreta políticament conservadores i econòmicament desenvolupistes.

Una circumstància que no se'ns pot escapar és que les qüestions que han dividit les dretes i les esquerres a la Mallorca posterior al desenvolupament de la indústria turística —durant la transició i més tard— no han estat les clàssiques qüestions sociolaborals que afectaren al moviment obrer. Si observem els principals elements de divisió entre les dretes i les esquerres en els debats parlamentaris autonòmics o en les mobilitzacions de la societat civil, trobarem per una part la qüestió de la integració de la identitat regional mallorquina a l'estat-nació espanyol, el debat identitari que ha enfrontat històricament el regionalisme plenament folklòric d'unes dretes còmodes amb l'estat-nació espanyol postfranquista i el regionalisme més polititzat d'unes esquerres filocatalanistes. Per una altra part, l'altre element de divisió ha estat el debat sobre el model de desenvolupament econòmic de l'illa respecte a problemes de caire ecològic, que ha dividit una dreta industrialista i desenvolupista respecte a una esquerra amb més sensibilitat ecològica i partidària de posar fre al desenvolupament econòmic (Marimon i Ramis, 2002: 39-44)

En el context de la configuració d'aquest debat polític i identitari varen començar a aparèixer i a prendre força a la Part Forana de Mallorca tot un seguit de moviments socials i polítics que s'afirmaven com moviments d'esquerres i es trobaven fortament interrelacionats. En

aquest conjunt podem trobar organitzacions molt diverses com per exemple grups ecologistes com el GOB —Grup d'Ornitologia Balear i Defensa de la Natura—; grups de defensa de la llengua catalana a les Illes Balears com l'Obra Cultural Balear; i sindicats gremials de professions molt concretes com l'STEI —Sindicat de Treballadors de l'Ensenyament a les Illes— o Unió de Pagesos. Tot aquest moviment associatiu que ràpidament va arrelar a les viles de la Part Forana es va intentar capitalitzar políticament pel PSM —Partit Socialista de Mallorca - Nacionalistes de Mallorca—, encara que el discurs de l'esquerra particularista i ecologista de Mallorca també va ser parcialment apropiat per altres organitzacions polítiques com el PSIB-PSOE, o EU-Verds. Si en el cas del conjunt de Mallorca la traducció política d'aquesta nova esquerra preferentment rural i forana sembla un poc ambigua i mala de destriar, en el cas concret de la vila d'Artà no hi ha dubte que les sensibilitats que s'han atribuït a organitzacions com el GOB, l'OCB o UP ha estat representada pel partit local Unió d'Independents d'Artà que ha controlat els comandaments de la gestió municipal a partir de les majories obtingudes a les urnes des de 1979 fins a 2004. Tot i que es tracta d'un partit independent i no ret obediència a cap organització superior a l'àmbit municipal, als dos darrers comicis es va presentar com a partit federat al PSM.

Curiosament l'aparició d'aquests nous moviments socials que s'avenen al model postindustrial de polítiques d'identitat es va desenvolupar a la Part Forana de Mallorca al marge del moviment obrer que durant els anys setanta i vuitanta del segle XX va ser representat a l'illa sobretot pel PCE i pel sindicat Comissions Obreres, tot agafant certa força a Palma i a les urbanitzacions de la vorera de mar, sobretot entre els col·lectius immigrants procedents de la Península Ibèrica que acostumaven a ocupar els segments laborals més baixos de la indústria turística. D'aquesta manera, podríem dir que a la Mallorca de finals del

segle XX hi ha hagut dos moviments socials i polítics d'esquerres diferenciats. Per una part tenim una esquerra recent en el temps amb especial implantació entre la població autòctona de la Part Forana que ha centrat el seu discurs en les reivindicacions del reconeixement de la diferència cultural davant l'ímpetu homogeneïtzador de l'estat espanyol, i en la protecció ecologista del territori davant els excessos del desenvolupament econòmic basat en el turisme. L'altra esquerra ha estat igualment recent en el temps, encara que embranca amb els paràmetres clàssics del moviment obrer sindicalista, ha tingut una certa implantació entre la població immigrant que en el seu moment es va concentrar a Ciutat i a vorera de mar.

Pel que fa a l'esquerra que ha predominat entre la població autòctona de la Part Forana basada sobretot en reivindicacions de caràcter identitari i de conservació del medi ambient, no hi ha dubte que encaixa amb el model dels anomenats "nous moviments socials" considerats propis de l'actual era "postmoderna". A partir de les tesis de Bauman, aquesta esquerra podria ser interpretada com l'expressió de la recerca patològica i desesperada d'identitats inventades amb l'objectiu de calmar les pors i les ansietats que provoquen la llibertat d'elecció identitària que caracteritza la modernitat combinada amb la progressiva intensificació de les disciplines socials desplegades per aparells institucionals. Tanmateix, pensam que la nostra anàlisi del text dels arguments ens ha ofert evidències empíriques suficients que almanco ens suggereixen que és millor interpretar aquests moviments socials tenint en compte les relacions de poder simbòlic i socialment efectives entre els centres i les perifèries territorials, la diferenciació entre les quals s'ha representat històricament en el discurs de la modernitat a partir del binomi rural-urbà.

En aquest sentit, sembla bastant probable que l'experiència de les insuficiències de l'acció estatal en la modernització econòmica de l'illa de

Mallorca que es va donar durant els anys quaranta i cinquanta –i també més tard– hagi estat un factor a partir del qual es pugui explicar el caràcter nacionalista o almanco particularista de gran part de l'esquerra mallorquina. Davant allò que s'ha percebut com la desídia dels buròcrates de les capitals i els centres administratius respecte a la Part Forana de Mallorca, pel fet que ha estat considerada una regió de poca importància geoeconòmica, la opció d'una alternativa política regionalista o localista sembla lògica. En aquest sentit Hank Johnston ha assenyalat que sovint les diferències geogràfiques de desenvolupament i la marginació de certes regions per part dels estats nació constituïts no s'ha estudiat amb suficient profunditat a l'hora d'explicar els nous moviments socials de base ètnica i al mateix temps territorial (1994: 370). En la mateixa línia, Alain Touraine va reparar amb anterioritat que en el discurs dels militants occitanistes se superposava el mapa del domini lingüístic de l'estat francès respecte a les regions occitanes del sud, amb el mapa de subdesenvolupament econòmic i l'abandonament de l'estat: *el movimiento occitano superpone el mapa lingüístico al del subdesarrollo relativo de las regiones meridionales, el de las industrias débiles, el de los sectores arcaicos, el del éxodo hacia las regiones más ricas y el de las vocaciones turísticas* (1983: 15). D'aquesta manera, observam com en els moviments regionalistes o nacionalistes que han sorgit a Europa Occidental sobretot a partir dels anys seixanta, es relaciona la subordinació simbòlica de caire cultural en el marc dels estats-nació constituïts amb la subordinació territorial de caire econòmic.

La superposició d'una dominació efectiva de "lloc" de les capitals i els centres industrials i administratius respecte a les perifèries polítiques i econòmiques, a la dominació simbòlica en la qual la construcció de la diferència entre l'urbà civilitzat i el rural *paletó* es fa sovint en termes lingüístics, és el fenomen a partir del qual es pot explicar la significació de la subordinació de lloc i la

periferitat territorial per part de la població de certes regions com una opressió de l'estat també de caire cultural i etnolingüístic. En aquest sentit, ha estat una altra vegada Hank Johnston qui ha assenyalat que l'experiència col·lectiva de l'autoritat de l'estat i les disciplines que imposen en múltiples situacions de la vida quotidiana les institucions que s'hi associen, sovint és significada com una forma d'injustícia, menyspreu i opressió cultural: *En un contexto de subordinación política y económica, las actividades diarias que se desarrollan en el lenguaje autóctono, y se asocian a valores y normas compartidas, están sujetas a conflictos con la cultura mayoritaria. Las situaciones donde se producen encuentros con el estado central a través de uno de sus representantes tienden a provocar numerosos roces que son rápidamente interpretados como actos de dominación. En otras palabras, la vida cotidiana es el terreno en el que se articula y mantiene un marco compartido de injusticia* (Johnston, 1994: 375). D'aquesta manera, podem pensar que la significació del conflicte lingüístic com a menyspreu i injustícia es produeix quan el parlant de la llengua minoritària percep la mirada alteritzant que recau sobre ell mateix en clau de pagès analfabet *paleto* pel fet de parlar una llengua o una variant lingüística concebuda com a pagesa i inferior en comparació a la llengua oficial, única llegua de cultura legítima en el territori de l'estat. En base a això, podem pensar que la legitimitat de l'ús d'una llengua o una altra es converteix en un capital simbòlic per al qual lluiten diferents subjectes. En la mesura que la diferenciació entre rural malparlant i urbà educat conforma un binomi a partir del qual s'ha construït la diferència entre unes regions periferitzades i els grans centres de decisió —juntament amb els seus habitants—, en el marc d'aquesta lluita lingüística per al poder simbòlic es vehicula el conflicte territorial entre les perifèries i els centres. Així, el caràcter etnolingüístic de molts dels moviments nacionalistes de les perifèries territorials dels grans estats-nació europeus no s'explica tant per la recerca

desesperada de referents identitaris davant l'ansietat existencial de la modernitat, com pel caràcter igualment etnolingüístic de les identitats nacionals imposades pels estats-nació constituïts. És la representació urbana i centralista de l'altre com a pagès analfabet que no sap parlar, allò que fa que els subjectes alteritzats d'aquesta manera donin un especial significat a llengua materna com a objecte de reivindicació. D'aquesta manera, podem pensar que en els actuals temps “postmoderns” les identitats encara es construeixen de forma relacional i intersubjectiva, i no conformen simplement una carta o un llistat de prototipus estereotipats que els diferents individus poden elegir lliurement en funció dels seus capricis.

Així mateix, no podem obviar que la raó per la qual la llengua en molts casos es converteix en objecte de disputa per part de moviments nacionalistes que reivindiquen el dret a la diferència cultural i a l'elecció d'identitats nacionals alternatives, és que la representació de l'altre rural que s'ha fet històricament des dels aparells institucionals de les capitals també s'ha reproduït en un revers positiu de mitificació i idil·lització del camp. És així que s'ha representat la llengua minoritària en el conjunt de l'estat com a un tresor a preservar representatiu de la diversitat lingüística de la humanitat. Pensam que si els subjectes representats en clau d'alteritat per raons alhora territorials i lingüístiques no entrassin en contacte amb aquesta casta de representacions positives que recauen sobre ells mateixos, i no se les apropiassin, segurament no es podria donar la reivindicació política de la llengua minoritària. Amb el revers positiu de la representació del camp en contraposició a la ciutat, la llengua materna passa de ser un estigma a ser quelcom positiu, un factor que dona centralitat simbòlica i poder als seus parlants. D'aquesta manera, pensam que la representació en clau d'alteritat rural positiva de la parla dels col·lectius pagesos és apropiada pels mateixos col·lectius representats des de la seva

pròpia subjectivitat i experiència històrica en un procés de transculturació. En el cas dels arguments, hem vist com l'apropiació dels estereotips positius de la pagesia i el món rural per part de la població artanenca, han estat clau en la reproducció de la seva identitat local col·lectiva i la seva subjectivitat històrica. De la mateixa manera, ens sembla més evident encara que la representació positivitzada de l'estereotip pagès ha jugat un paper de primer ordre en la configuració dels nacionalismes perifèrics d'autodeterminació arreu d'Europa Occidental. Tot plegat ens condueix a confirmar les nostres tesis sobre la modernització efectiva no com a procés d'homogeneització i uniformització, sinó com a procés d'alterització en el marc del qual es divideix el món entre allò que es considera "tradicional" i allò que es considera "modern". En aquest sentit, Néstor García Canclini ha assenyalat que la modernitat implica l'absorció dels referents identitaris premoderns entesos com a "tradicció" que esdevenen objectes de consum cultural a partir dels quals els diferents col·lectius troben elements de diferenciació els uns dels altres (Zubieta *et al.*, 2000: 246).⁵⁵

Tot i que pensam que no hi ha dubte que les representacions positivitzades del món rural han tingut una gran importància en la configuració cultural dels autonomismes i els independentismes de les regions perifèriques als estats-nació oficialment constituïts i reconeguts, hem de tenir en compte que aquest mateix tipus de representació també ha tingut un paper central en la construcció de les identitats nacionals corresponents a aquests mateixos estats-nació institucionalitzats. En aquest sentit, hem de reparar que el procés de centralització administrativa entorn a centres urbans que ha suposat de construcció dels estats-nació s'ha combinat sovint en la construcció d'identitats nacionals en les quals s'ha donat gran centralitat simbòlica a la

⁵⁵ Obra de referència: GARCÍA CANCLINI, N. 1995. *Consumidores y ciudadanos*. México: Grijalbo.

pagesia i al medi rural. En el cas de l'estat espanyol, sembla clar per exemple que s'han utilitzat el folklore rural d'Andalusia Occidental com a representació del prototipus ènic espanyol. Per altra banda, els espectacles taurins, tot i haver-se convertit en negocis controlats des de la ciutat al llarg del segle XIX, han estat un element d'evocació rural a partir del qual s'ha construït la identitat espanyola com a identitat pagesa o *castiza*. Tanmateix, la centralitat simbòlica que el món rural adquireix en aquesta casta de representació de la nació institucionalment constituïda només afecta positivament a la pagesia de regions concretes que s'avenen al prototipus definit com a nacional, mentre que, per altra banda, margina i perifertza la població rural de la resta d'àrees geogràfiques. La validesa d'aquesta reflexió ha estat extrapolada a la resta d'estats-nació modernes per Gerald W. Creed i Barbara Ching, els quals han afirmat que *on the one hands, national myths validating the 'folk' may resonate more deeply for rural 'dwellers'. But since these myths often homogenise distinctive regional cultures, they may actually threaten other locally based identities* (1997: 24).⁵⁶ En el cas de les regions que es troben alienes als mites nacionals oficials i a la representació prototípica de l'ètnia i la cultura nacionals, els estereotips negatius del pagès *paleta* analfabet i incivilitzat recauen amb tota la força sobre la seva població, ja que la seva figura no és funcional en la construcció de la identitat nacional, sinó tot el contrari, evidencia el caràcter artificial i socialment construït d'unes nacions que es volen presentar com a naturals. Per exemple, la població pagesa no escolaritzada que en regions perifèriques de qualsevol nació parlava d'una manera intel·ligible per als pobladors de la capital evidenciava el

⁵⁶ Ching i Creed citen al respecte SILVERMAN, C. 1983. "The Politics of Folklore in Bulgaria", a *Anthropological Quarterly*, núm. 56. També WEBER, E. 1976. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870-1914*. Stanford: Stanford University Press.

caràcter culturalment fragmentat, divers i no unitari del territori estatal. Com que es tractava d'uns col·lectius rurals que no eren funcionals respecte al projecte de construcció nacional, eren representats com a bàrbars, ignorats i *paletos*, en una estratègia de ilegitimació de la seva existència com a subjectes històrics en el conjunt de la nació.

Davant aquest fet, pensam que la resposta d'almanco les elits culturals de les regions simbòlicament perifertzades ha estat la d'oferir mites rurals alternatius per a nacions alternatives no oficials, per així adquirir centralitat simbòlica i reivindicar institucions administratives pròpies, ja sigui a través de règims autònoms o d'estats independents. La importància de la representació mitificada i idil·litzada del món rural del passat previ a l'era de la indústria i l'estat-nació com a forma d'autoafirmació identitaria de la dels pobladors de territoris perifertzats, ens pot ajudar a explicar per què sovint aquesta casta de moviments socials de caire regionalista o nacionalista han adoptat cada vegada més a partir dels anys seixanta reivindicacions de caire ecologista. No hi ha dubte que la utopia ecològica tendeix a identificar-se amb el passat i el món rural, la qual cosa suposa una revalorització positiva de l'estereotip rural en clau d'alteritat complementària a la valoració de la diversitat lingüística i cultural que també s'ha associat amb la pagesia.

Una pregunta respecte a tot plegat que des del punt de vist historiogràfic ens sembla ineludible és per què va ser precisament als anys seixanta i setanta del segle XX que aquest tipus de "nou moviment social" de caire regionalista i ecologista va aparèixer a Europa Occidental i a altres parts del món. Podem pensar que aquesta època va suposar un punt d'inflexió perquè coincideix amb l'època en la qual molts filòsofs i teòrics socials han datat els orígens de la "postmodernitat" i les crisis de les metanarratives del progrés. En la mesura que s'ha entès la modernitat com un projecte d'homogeneització cultural i industrialització econòmica, podem pensar

que l'entrada en crisi de les principals ideologies que sostenien aquest projecte s'ha traduït en l'aparició espontània de moviments socials en els quals es reivindica l'especificitat cultural o que posen en qüestió el model de desenvolupament industrialista.

Així mateix, es tracta d'una resposta bastant pobra, ja que dona per feta la crisi de legitimitat de la modernitat sense explicar-ne les causes. Sembla com si no es poguessin donar més explicacions que l'evolució d'un pensament filosòfic i social que creiem que difícilment ha transcendit de manera efectiva més enllà dels departaments de les universitats. Per paga, la pregunta en certa mesura té trampa, ja que, encara que molts s'entestin en datar els nacionalismes perifèrics d'autodeterminació en aquesta època, un examen ràpid a la història de l'estat espanyol evidencia que a finals del segle XIX ja s'estaven configurant grups polítics i organitzacions associatives que responien a aquest model. Al llarg de la nostra investigació hem vist com la construcció de la identitat mallorquina a partir de la representació positiva tant del seu paisatge rural com els col·lectius pagesos que l'habitaven té els seus orígens en els cercles literaris, religiosos i polítics que configuraren el moviment regionalista durant el primer terç del segle XX.⁵⁷ D'aquesta manera, pensam que la raó per la qual la reivindicació de l'especificitat etnocultural de base territorial ha confluït històricament amb reivindicacions pròpiament ecologistes no ha estat per la crisi postmoderna de les metanarratives del progrés com a evidència històrica, sinó per progressiva configuració al llarg de tot el segle XX d'una representació positiva i idealitzada del camp i el món rural en la qual es valorava tant la diversitat de cultures i parles locals pageses, com el caràcter natural i ecològicament equilibrat el paisatge i el territori. No fa falta dir que l'expansió d'aquesta representació d'origen urbà i en principi alteritzat s'ha d'entendre com a part dels processos de modernització. Així per tant, podem

⁵⁷ Mirar capítol 5 (p. 271)

plantejat la possibilitat que aquests moviments socials alhora regionalistes i ecologistes varen sorgir de la progressiva expansió de l'estereotip positiu de la pagesia i el paisatge rural que primer fou apropiada per les elits culturals de les viles camperoles i més tard pel conjunt de la població.

Així mateix, el canvi que sí que es cert que es dona cap als anys seixanta i setanta del segle XX respecte a aquest tipus de moviments culturals i polítics és el fet que, si abans d'aquesta data els regionalismes de mitificació del món rural es consideraven de dretes, amb posterioritat varen passar a considerar-se i autodefinir-se majoritàriament com a moviments d'esquerres. Com que, de fet, es tracta d'una qüestió de definició política, en aquest cas sí que pensam que la crisi que es va donar a les darreres dècades del segle XX respecte a l'abandonament de les grans ideologies universalistes basades en la idea de progrés —sobretot del marxisme clàssic— pot ser l'explicació de per què es varen començar a considerar d'esquerres moviments socials filosòficament conservadors que cercaven les seves utopies més en el passat que es reivindicava com una cosa a conservar, que no en un futur cap al qual s'havia de progressar. De fet, són varis els filòsofs polítics que han esmentat que l'ecologisme s'ha d'entendre sobretot en el marc de la tradició de les dretes conservadores d'Europa Occidental. Per exemple, Joe Weston ha afirmat que *esta claro que el análisis verde de cuestiones medioambientales y sociales está dentro de la estructura amplia de la filosofía e ideología de derechas. La creencia en los límites "naturales" para la conquista humana, la negación de las divisiones de clase y la visión romántica de la "naturaleza" hunden sus raíces en las divisiones políticas conservadoras* (Citat a Dobson, 1997: 54).⁵⁸ D'aquesta manera, podem pensar que si a partir dels anys seixanta i setanta el pensament

conservador en sentit estricte va passar a ser considerat d'esquerres, va ser per la falta de referents purament progressistes en què es varen traduir els dubtes sobre els suposats guanys a la quals se suposava que ens havia d'abocar la ciència i la racionalitat moderna occidental. Igualment podem pensar sobre el nacionalisme de referents rurals, que si abans de la crisi de les metanarratives del progrés la reivindicació de la particularitat cultural davant els efectes homogeneïtzadors de la construcció de l'estat-nació es considerava una posicionament polític de dretes, a partir d'aquesta conjuntura històrica, es va percebre com a l'evolució d'almanco una part dels moviments polítics d'esquerres. És d'aquesta manera que hem d'entendre que a partir dels anys setanta es fes a Mallorca des de posicions ideològiques en certa mesura heterodoxes una relectura esquerrana, nacionalista i ecologista de l'apologia del valor paisatgístic del territori illenc i del llegat lingüístic i cultural del folklore pagès que havien elaborat anteriors generacions regionalistes, conservadores i més elitistes.

Arribats en aquest punt, allò que pensam que hem de destacar és que tant els cercles regionalistes de principis de segle XX, com els grups nacionalistes ecologistes de finals de la centúria varen contribuir a la construcció de la identitat mallorquina a partir de la representació de l'alteritat que en el seu moment es va fer de Mallorca com a paradís rural en contraposició al món urbà modern. Basta recordar les descripcions de l'illa que a finals del segle XIX va fer l'Arxiduc Lluís Salvador d'Àustria per veure que la representació de Mallorca i la seva població en clau d'idil·li rural té els seus orígens en una mirada alteritzant en principi aliena a la subjectivitat de la mateixa població mallorquina.⁵⁹ D'aquesta manera, no ens ha de sorprendre que allò que es considera el punt de partida del moviment ecologista a Mallorca sigui l'enregistrament i projecció l'any 1972

⁵⁸ Cita original: WESTON, J. 1986. *Red and Green*. London: Pluto, p. 24.

⁵⁹ Hem analitzat alguns fragments de l'obra de l'arxiduc al capítol 1 (p. 23)

d'un documental de la BBC –*Majorca Observed*— en el qual s'analitzaven els desequilibris ecològics i la destrucció paisatgística amb els quals s'havia traduït la industrialització turística a l'Illa (Santana i Pujals, 2002: 45). Un any més tard es fundava el GOB, que ha estat la principal organització ecologista de defensa de la natura a la societat civil mallorquina. En aquest sentit, observem com en el nou context postindustrial, la representació de Mallorca i la seva població com l'altre rural o mediterrani ha esdevingut clau en la reproducció de la identitat mallorquina com a identitat regional insular. Això ha contribuït fins i tot a la conformació de moviments socials i ha estat l'estímul de mobilitzacions polítiques. Així per tant, pensam que ha estat sobretot el contacte de la població de Mallorca amb la mirada alteritzant que es produeix des de l'exterior allò que explica les dinàmiques de canvi en la identitat mallorquina i els moviments socials que d'això s'han derivat.

En la mateixa línia que nosaltres hem utilitzat per explicar el mallorquinisme ecologista d'esquerres, els estudis d'Alain Touraine sobre les identitats locals del sud de l'estat francès i els moviments occitanistes varen revelar en el seu moment que la valoració positiva d'allò que es considera pagès i rural, com una cosa tradicional identificada amb un passat mitificat, és un dels elements d'anàlisi partir dels quals s'ha d'entendre la inclusió de reivindicacions ecologistes en els programes polítics occitanistes: *la reacción occitana [...] lucha contra la tecnocracia del estado y contra el gran capitalismo en nombre de la especificidad cultural [...] Apenas apelan a un nuevo modo de desarrollo, de cambio histórico; actúan en nombre del pueblo más que en nombre del destino; combaten los poderes y los aparatos, lo que en Francia acerca las luchas de los occitanos a otras luchas, en particular la de los ecologistas [...]. Ambos pueden rechazar la modernidad y desear una restauración más que un tipo de progreso* (Touraine, 1983: 306). D'aquesta manera observem com en el cas de l'occitanisme el punt de trobada

ideològica amb l'ecologisme és el fet de compartir una visió negativa de la modernitat com a procés de destrucció de la diversitat, tant a l'àmbit cultural com el biològic.

Així mateix, hem de destacar que en la nostra anàlisi del text dels arguments hem vist que la visió negativa del procés d'industrialització turística es va donar bastant abans que els mitjans de comunicació britànics es començassin a preocupar per la degradació paisatgística de Mallorca o que un col·lectiu d'ornitòlegs de l'illa s'alarmassin per la degradació dels ecosistemes, sobretot als aiguamolls de vorera de mar. En la nostra investigació hem vist que la significació negativa i en certa mesura catastrofista de l'experiència col·lectiva de la industrialització turística respon a la reproducció a través de la tradició dels arguments de certes concepcions premodernes de l'economia i el canvi històric que hem definit com el "discurs de l'economia moral de la subsistència". La concepció cíclica de l'evolució de l'economia que implica aquesta forma de representar la riquesa i la pobresa en el temps es va traduir en una interpretació alarmista de l'espectacular desenvolupament econòmic que es va produir a partir dels anys seixanta del segle XX, ja que es pensava que com més exagerat fos el creixement de l'economia més catastròfica seria la propera crisi, la qual era vista com a inevitable. D'aquestes manera observem certes coincidències en l'ímpetu pessimista i conservador respecte a l'activitat humana que comparteixen tant l'economia moral de la subsistència d'arrel pagesa i popular, com el pensament ecologista que va sorgir a Mallorca a partir del contacte amb l'exterior.

Tot plegat ens planteja la qüestió sobre les relacions de causa efecte entre els discursos generats des dels aparells institucionals d'una societat, des de les elits culturals i polítiques, i la seva apropiació creativa per part del públic consumidor que roman exclòs de la producció cultural sistemàtica. Els arguments expressen preocupacions

comuns a l'ideari ecologista a causa de la tasca de conscienciació per part de grups ecologistes de les masses? O, en canvi, certes elits intel·lectuals i polítiques, minoritàries en aquest cas, han adoptat reivindicacions populars anteriors assimilables amb l'ideari ecologista? La nostra anàlisi del text dels arguments ens suggereix que l'apropiació dels discursos generats en mercats lingüístics d'alta consideració que gaudeixen de la legitimitat social de l'alta cultura, es produeix sempre a partir del substrat de representació previ a partir del qual el públic consumidor entén el món. D'aquesta manera, arribam a la conclusió que qualsevol acte de recepció sempre implica un procés creatiu d'hibridació a partir del contacte entre la significació prèvia de l'experiència històrica i la novetat que pot suposar l'acte de comunicació. Així per tant, podem pensar que en el cas de la vila d'Artà la reproducció de formes de representació premodernes de l'economia a través de la tradició dels arguments va predisposar a la població d'aquesta vila a l'adopció i apropiació del discurs ecologista que en principi els era aliè. Podríem dir per tant que una part de la societat rural mallorquina ha estat un terreny adobat per a l'apropiació i l'arrelament de l'ideari ecologista o almanco de certes reivindicacions i valors que s'hi ha associat.

D'aquesta manera observam com són molts els factors que varen confluïr als anys setanta a les viles de la Part Forana de Mallorca i varen possibilitar l'aparició dels moviments socials i el discurs polític que ha caracteritzat les opcions d'esquerres. Es tracta d'un conglomerat de associacions, partits i cercles amplis de simpatitzants que allà reivindiquen per una banda la conservació de les particularitats culturals representades com a rurals, i per l'altra, la conservació del paratge natural i rústic davant les agressions al territori de les indústries turístiques i les polítiques desenvolupistes d'obra pública. En el cas concret d'Artà, hem vist com amb la tradició dels arguments es va reproduir una identitat

local i unes concepcions de l'economia premodernes que varen permetre qüestionar tant l'estat-nació espanyol com el desenvolupament econòmic. Així mateix, pensam que seria un error pensar que les esquerres de la Part Forana de Mallorca són una simple supervivència de formes de representació premodernes en un context de modernització accelerada. No ens podem limitar a només tenir en compte el contacte d'unes formes de representació de l'entorn social premodernes amb unes pràctiques i disciplines socials que responien al discurs de la modernitat i eren experimentades subjectivament per la població rural – forana— de Mallorca.

Apart de la reproducció de tradicions premodernes de representació i construcció del coneixement sobre l'entorn viscut, l'aparició de l'esquerra ecologista de reivindicació de la diferència cultural també va sorgir de l'adopció i apropiació de sistemes de representació clarament moderns en el marc dels quals es va començar a representar el món rural en clau de tradició antimoderna i es va proposar una nació alternativa a l'estat espanyol, moltes vegades en termes ambigus de mallorquinitat i al mateix temps de catalanitat. Aquest procés d'apropiació i hibridació amb les tradicions discursives de coneixement prèvies es va donar en un conjuntura històrica d'especial significació en la qual dos fenòmens varen canviar la vida quotidiana a les viles de la Part Forana de Mallorca: primer de tot, el desenvolupament de la indústria turística va suposar el progressiu arraconament de l'activitat agrària com a base de l'economia illenca; en segon lloc, els processos d'immigració protagonitzats per població procedent de la meitat sud de la Península Ibèrica. Això darrer es va traduir en el fet que per primera vegada el castellà es començà utilitzar oralment de manera quotidiana a les viles mallorquines, ja que abans només s'utilitzava en situacions que requerien una formalitat especial. Aquest context tan especial era l'idoni perquè es començà a identificar la llengua castellana i els seus

parlants amb la modernitat i els processos d'urbanització. Al mateix temps, per oposició, va prendre força entre la població autòctona la identitat mallorquina construïda des de finals del segle XIX, per part cercles intel·lectuals regionalistes i a partir de l'activitat dels folkloristes prefranquistes, com a identitat pagesa tradicional.

En aquest sentit, Hank Johnston ha assenyalat que en els moviments socials de caire nacionalista ecologista sorgits a partir dels anys seixanta, els tics xenòfobs contra la immigració sovint s'expliquen perquè els col·lectius immigrants són assimilats a formes de desenvolupament econòmic i modernització que són percebudes com una amenaça per a la reproducció de les identitats locals i regionals. Aquest autor posa com a exemple el cas del nacionalisme lituà, en el marc del qual el rebuig a la immigració russa s'ha explicat perquè aquest col·lectiu va ser desplaçat pel règim soviètic amb la intenció que fos la mà d'obra d'unes centrals nuclears contra les quals s'havia manifestat la gran majoria de la població autòctona (Johnston, 1994: 385-386). D'aquesta manera, podem pensar que l'etnicització dels nous moviments socials de caràcter identitari a la Mallorca dels anys setanta i vuitanta es pot explicar pel fet que es va assimilar la immigració peninsular als processos de destrucció paisatgística i ecològica que va comportar el desenvolupament del turisme.

Si a finals del segle XIX i principis del XX va ser sobretot a través de l'activitat de l'església local, durant el bisbat de Pere Joan Campins i la vicaria general d'Antoni Maria Alcover, que es va crear i transmetre la identitat mallorquina tradicionalista i antimoderna, a partir dels anys setanta la percepció que els processos d'immigració i urbanització acceleraven la modernització de l'illa i amenaçaven els valors a partir dels quals s'havia construït la mallorquinitat —la llengua i el paisatge— va fer que la identitat mallorquina construïda en el seu moment en clau rural fos recuperada i apropiada per una nova generació de veïnats i veïnades de les viles de la Part Forana

que, a diferència de les anteriors, havia estat completament alfabetitzada i cada vegada tenia més accés a l'educació formal de les escoles i la universitat. Si durant el franquisme s'havia potenciat un folklorisme exhibicionista basat en la música, la dansa i la indumentària tradicional, a partir dels anys seixanta es va començar a recuperar un llegat folklorístic de rondalles, cançons, topònims, i tot tipus de paraules en el marc del qual allò que es valorava per damunt de tot era l'especificitat lingüística. No hi ha dubte que des dels paràmetres amb els quals s'havia construït la identitat mallorquina com a identitat rural tradicional a principis del segle XX, la urbanització del territori —sobretot el de vorera de mar— que va acompanyar el desenvolupament econòmic en base al turisme, juntament amb la legitimitat lingüística que l'existència institucional de l'estat espanyol donava a la immigració peninsular, varen ser percebudes com a formes d'agressió a la pròpia identitat i con una falta de reconeixement de la pròpia subjectivitat històrica. És a partir d'aquests pressupòsits que es fa més fàcil entendre per què els nous moviments socials que a la Part Forana de Mallorca varen aparèixer per aquesta època varen centrar les seves reivindicacions en la defensa de la particularitat lingüística i de la conservació del territori.

Tot i la importància que pensam que s'ha de donar al creixement de la indústria turística i a la nova situació sociolingüística creada arrel de la immigració peninsular, el factor que pensam que va ser clau en l'aparició als anys setanta d'una esquerra predominantment nacionalista i ecologista a la part Forana de Mallorca va ser la culminació del procés d'universalització de l'alfabetització que es va començar a donar als anys quaranta i cinquanta, juntament amb l'apropament de l'ensenyament superior universitari que va suposar la creació a Palma l'any 1973 d'una facultat de filosofia i lletres dependent de la Universitat Autònoma de Barcelona. La creació definitiva de la Universitat de les Illes Balears fou l'any

1978. Una vegada les escoles de les viles començaren a dur a terme una tasca sistemàtica d'alfabetització universal i les institucions universitàries havien aconseguit superar les barreres de la insularitat, mols de joves de les viles de Mallorca, fills i filles de famílies pageses més o manco humils, varen poder tenir accés a les representacions ruralitzants de la mallorquinitat que s'havien fet tant des dels aparells institucionals franquistes com des dels cercles clericals folklorístics anteriors. Per paga, els anys cinquanta i seixanta varen ser els de la consolidació dels mitjans de comunicació de masses en el marc dels quals es transmeten els estereotips alteritzants de la pagesia, com per exemple és el ja comentat cas del *paleto* espanyol a través del cinema de l'època. La transmissió cada vegada més potent dels estereotips pagesos de l'alteritat —tant els positius com els negatius— era recepcionada per unes generacions joves pageses que estaven adquirint les destreses necessàries per fer una relectura de tot plegat. Això els va permetre reformular políticament la construcció de la identitat insular com a identitat rural des d'una perspectiva d'esquerres. És en aquest sentit que a partir de l'entrada en contacte amb la modernitat representada com a urbana a través de l'educació reglada a les escoles, podem entendre que una vila com a Artà, que almanco fins a mitjan segle XX havia estat tradicionalment de dretes, en les primeres eleccions democràtiques després del franquisme es votà majoritàriament un partit local com Unió d'Independents d'Artà que es feia seves les reivindicacions de conservació del territori i l'especificitat cultural insular pròpies de l'esquerra rural mallorquina. Hem de tenir en compte que aquesta agrupació política va dominar el consistori municipal fins a l'any 2005, obtinguent majories significatives a les eleccions municipals que es convocaren cada quatre anys. Per altra banda, a les eleccions generals o autonòmiques ha estat un municipi de tradicional vot al PSIB-PSOE.

Aquesta nova generació ambivalent que havia sorgit a mitjan segle XX de

l'escolarització massiva coneixia i sabia utilitzar tant els codis de la cultura oficial reconeguda com els de les tradicions premodernes que semblava que estaven condemnades a desaparèixer amb la mort de les generacions més velles. Va ser la protagonista dels nous moviments socials d'esquerres a la Part Forana de Mallorca i només és comparable precisament a aquell grup més reduït de joves pagesos que a principi del segle XX varen veure en el seminari l'oportunitat d'accedir a la cultura reglada, convertint-se en els principals creadors de la primera formulació transcultural de la mallorquinitat en clau de tradició conservadora i clerical. La nova generació d'universitaris ambivalents procedents de les antigues famílies pageses va ser la que va recuperar l'antic llegat del folklorisme prefranquista de tendència filocatalana que havia sobreviscut a la dictadura gràcies a la permissivitat del règim respecte a l'acció de les institucions eclesiàstiques.

No hi ha dubte que la tradició del regionalisme cultural de principis del segle XX havia sobreviscut en gran part gràcies a l'empar del bisbat de Mallorca i això va permetre que la nova generació universitària en fes la seva pròpia relectura laïcitzant i d'esquerres. Per paga, com a conseqüència del Concili Vaticà II, a la majoria de parròquies de la Part Forana de Mallorca es va optar per començar a dir missa en català, la qual cosa va donar una legitimitat a la parla mallorquina com a llengua culta que cap generació viva no havia experimentat mai. Pel que fa al paper de l'església, un altra factor que hem de tenir en compte per entendre la relectura esquerrana de la identitat mallorquina originàriament de dretes va ser l'obertura de la diòcesi al món a través de l'activitat missionera. Una part important del seminaristes dels anys seixanta i setanta varen optar per estrenar-se com a preveres en una missió a l'anomenat "tercer món", sobretot a Perú i a Burundi. Allà entraren en contacte amb una realitat molt diferent, amb les teories de la teologia de l'alliberament i amb els moviments socials i polítics d'alliberament nacional de caràcter

marxista antiimperialista. Una vegada havien adoptat en gran part les opcions polítiques de l'esquerra anticolonial, aquests preveres retornaven com a vicaris a les parròquies de moltes viles de Mallorca. Els antics missioners n varen deixar en molts casos la seva activitat religiosa abandonant la seva condició de clergue, però seguiren amb la seva activitat política.

D'aquesta manera, tant els joves universitaris d'extracció pagesa que havien experimentat l'estigma de l'estereotip negatiu del pagès *paletó* analfabet que parla una llengua il·legítima, com un clergat jove d'extracció social semblant, varen rebre una formació acadèmica i vital que els va permetre fer una reinterpretació política en clau esquerrana d'una mallorquinitat que amb anterioritat havia estat construïda des d'una perspectiva de dretes. En aquest sentit, no ens ha de sorprendre per que a finals dels anys setanta la militància del PSM està formada en gran part per professors i clergues joves de la Part Forana, o que una de les organitzacions d'esquerres que més arrelament hagi tingut per aquesta època a la Mallorca rural hagi estat precisament l'STEI, un sindicat de professors (Marimon, 1998: 167-168). En la mateixa línia, Alain Tourain ha destacat el paper cabdal dels professors d'escola locals en la configuració ideològica i la transmissió de l'ideari occitanista (1983: 14)

Així per tant, pensam que per entendre els nous moviments socials d'esquerres que s'han donat a les viles de la Part Forana de Mallorca a partir dels anys setanta, és de primordial importància tenir en compte l'emergència d'una nova generació d'universitaris i seminaristes d'extracció pagesa humil que com a capellans, professors d'escola, periodistes o funcionaris, varen substituir a les velles elits locals lligades a les antigues relacions de patronatge i clientelisme. D'aquesta manera, l'emergència d'aquests nous moviments socials no només s'han d'entendre com una qüestió de relacions de poder de "lloc" i de representació de la pagesia en clau rural tradicional, sinó

també com un conflicte generacional en el sí de les mateixes viles foranes i de les mateixes famílies pageses. En el marc d'aquest conflicte s'enfrontaven unes generacions majors que seguien aferrades a les concepcions premodernes de les relacions socials quotidianes en el marc de les quals es reconeixien com a naturals les jerarquies socials i s'ignorava la política com a medi de millora de les pròpies vides, amb uns fills més joves que a través de l'ensenyament reglat que els facilitava sobretot l'estat, havien configurat una pròpia interpretació de la modernitat amb l'objectiu de fer-la compatible amb l'herència cultural del majors i amb les imatges mitificades del passat rural en el sí de la identitat insular. En aquest sentit, hem de destacar que autors com Alberto Melucci han destacat la importància del conflicte generacional a l'hora d'entendre les dinàmiques dels moviments socials basats en les polítiques diferencialistes d'identitat que han sorgit a partir dels anys seixanta, especialment els nacionalismes perifèrics (Johnston, 1994: 370-371).⁶⁰ Així mateix, pensam que seria un error interpretar el conflicte generacional com un conflicte entre tradició i modernitat. Les noves generacions de les famílies mallorquines vilatanes o pageses, més que se plenament modernes, eren ambivalents, per la qual cosa allò que havia aconseguit l'ensenyament públic no va ser esborrar el record del passat rural de Mallorca i construir des de zero les noves identitats modernes basades en la idea de nació o del consumidor lliure. L'escola franquista no va aconseguir, per tant, fabricar espanyols i espanyoles adictes a la dictadura, sinó tot el contrari. Els resultats inesperats de la democratització de l'ensenyament varen ser la transmodernització les primeres generacions pageses educades en la modernitat, procés a partir del qual es varen generar noves identitats híbrides que redefinien i actualitzaven la mallorquinitat.

⁶⁰ Cita de referència: MELUCCI, A. 1989. *Nomads of the Present*. London: Hutchinson Radius.

Partim de la base que a la Part Forana de Mallorca, el retard en els processos de modernització a la primera meitat del segle XX es va combinar amb una acceleració a la segona meitat de la centúria. Això ens fa pensar que en certa mesura tot plegat es va traduir en el fet que es passar d'un context pràcticament premodern a un altra que podríem qualificar de "postmodern" sense que es donàs en cap moment una etapa de "modernitat sòlida" en termes de Zygmunt Bauman. Hem vist això clarament en la nostra anàlisi del text dels arguments en el qual es passa de la significació de l'experiència col·lectiva de la modernització a partir de paràmetres de representació premoderns durant la primera meitat del segle XX, a la valoració positiva de les particularitats locals i el passat rural de la vila en un context més tardà de desenvolupament vertiginós de l'economia a partir de l'activitat turística, amb una etapa intermèdia durant els anys cinquanta i principis dels seixanta en la qual es constata la decepció del desenvolupament econòmic associat a la modernitat per mor de la perifertització territorial que va patir la vila. D'aquesta manera, pensam que a Artà, i segurament també a altres viles foranes de Mallorca, els processos efectius de modernització s'han d'entendre sobretot com a processos d'hibridació – transmodernització— en el marc dels quals l'experiència col·lectiva de la perifertat territorial i la dependència respecte als centres administratius i industrials, juntament amb la recepció de l'estereotip alteritzant rural emès des dels aparells institucionals identificats amb la ciutat, han tingut un paper clau en la reproducció i transformació tant de les identitat locals vilatanes com de la identitat mallorquina insular.

Tot plegat ens fa pensar que l'anomenada "postmodernitat" no només ha de ser entesa com una crisi de confiança en la ciència i la raó com a eines de coneixement unitari i universal per part de filòsofs i pensadors, sinó com un procés social i col·lectiu en el qual han tingut un paper protagonista els subjectes

històrics que s'han trobat exclosos o perifertitzats del projecte universalitzador de la modernitat, com per exemple les multituds populars, les dones, les minories ètniques, els pobles colonitzats de races i cultures considerades inferiors, la pagesia, etc. Pensam que la "postmodernitat", més que com el producte de una crisi de les metanarratives del progrés que es dona de forma espontània quan la raó s'interroga a sí mateixa com a paradigma de coneixement universal, s'ha d'entendre com la conseqüència lògica de l'expansió efectiva del discurs de la modernitat i la representació del seu projecte futurista a àmbits socials cada vegada més amplis i perifèrics respecte al prototipus d'home blanc burgès urbà com a referent universal de la modernitat. Pensam que la modernitat representada com a projecte de futur s'ha transmès a un conjunt fragmentat de diferents formes de subjectivitat històrica cada vegada més extens i divers que s'ha generat en gran part en els mateixos processos d'alterització que implica el seu discurs. En aquest sentit, les múltiples formes de recepció i apropiació d'aquest projecte inicial han transformat la modernitat mateixa, ja que ha estat interpretada subjectivament de forma diversa, a parir d'experiències d'alteritat i subalternitat diverses, i en base a un substrat de representació i construcció del coneixement previ que s'ha hibridat en el mateix procés d'apropriació de la modernitat. El projecte de la modernitat no s'ha aplicat i transmès a un full en blanc de persones sense herències culturals i sense poder creatiu de transformació en la seva tasca de recepció, sinó que s'ha transmès a un conjunt de persones que han viscut circumstàncies molt diverses i que ja partien de paràmetres de coneixement premoderns a partir dels quals han assimilat la modernitat. D'aquesta manera, allò que anomenam "postmodernitat" és simplement el producte incontrolat i no desitjat de la transmissió i aplicació del projecte de la modernitat que ha evidenciat la seva fal·libilitat a la hora formular definicions universals del món

per mor la diversitat subjectiva del conjunt de la humanitat. Els processos de modernització efectius no s'han traduït en una assimilació homogeneïtzant d'un gruix de població cada vegada més gran a una sèrie de valors considerats universals i indiscutibles, tal i com la representació del seu projecte de futur preveia, sinó que la seva operativitat social s'ha traduït en processos de transculturació en els quals el projecte inicial s'ha anat transformat i fragmentant a mesura que era transmès a una diversitat de col·lectius subjectius cada un dels quals en feia la seva pròpia interpretació.

D'aquesta manera, hem de pensar que la "postmodernitat" no és l'etapa posterior a la modernitat, sinó l'etapa de la seva expansió efectiva amb uns resultats que no es preveïen en el projecte inicial i embrionari de modernització. Una època com l'actual i dels darrers decennis del segle XX, en la qual la modernitat difícilment és assumida per tothom com a projecte unitari d'universalització, el binomi modernitat-tradició encara esdevé central en les propostes polítiques de reconeixement intersubjectiu, per la qual cosa pensam que no podem qualificar-la de "postmoderna", com si s'hagués superat la idea de modernització. Per paga, encara en l'actualitat, tot i que des de certa sectors es qüestionen i relativitzen els suposats guanys de la modernitat, els processos de sofisticació social i centralització del poder a partir d'institucions relacionades amb el mercat o amb l'estat se segueixen reproduint i expandint en una inèrcia pròpia, com si es tractàs d'un hàbit adquirit. Davant el l'evidència que no ens trobam en una època en la qual s'ha superat la modernitat, pensam que el terme "transmodernitat" és més encertat que el de "postmodernitat" ja que amb ell podem fer referència a les conseqüències dels processos de modernització no previstes en el projecte inicial de la modernitat, a les relectures i reinterpretacions subjectives i diverses, tant favorables com desfavorables, que s'han fet de la idea de modernitat a mesura que aquesta idea s'anava expandint, anava agafant força i

s'anava convertint en un capital simbòlic que ningú podia ignorar. D'aquesta manera pensam que podem considerar l'època de la "transmodernitat" com aquella en la qual el projecte de modernització ha deixat de ser simplement una representació un referent ideològic coherent, a esdevenir tot un conjunt complex d'efectes clarament perceptibles en el marc del qual la coherència inicial per força ha hagut d'esclatar.

Sobre la qüestió de per què s'inaugura l'etapa de la "postmodernitat" amb posterioritat a la Segona Guerra Mundial, pensam que el concepte de "transmodernitat" també és més adequat, ja que va ser en aquesta època en la qual els esglaons més alts de l'educació reglada que s'encarregava de transmetre els valors socials i els paràmetres de coneixement de la modernitat es va posar a l'abast a col·lectius que durant molt de temps havien romàs exclosos, com la classe obrera o en el cas de Mallorca als fills de les famílies pageses d'extracció humil a partir dels anys setanta. D'aquesta manera, observam com és l'expansió del discurs de la modernitat allò que genera l'anomenada "postmodernitat" i no la seva superació. En aquest sentit, podríem pensar que allò que s'ha anomenat "modernitat sòlida" no va ser més que una etapa inicial i primitiva de la modernitat, mentre que durant la segona meitat del segle XX es va donar la consolidació efectiva dels processos de modernització a través de la universalització del seu ideari, encara que les conseqüències de fragmentació subjectiva no fossin les cercades en el projecte inicial. No hi ha dubte que una de les conseqüències en principi no desitjades dels processos de modernització cultural ha estat la crisi de les anomenades metanarratives del progrés que havien caracteritzat les etapes inicials de la modernitat. Es tracta dels principis ideològics a partir de les quals se sostenien projectes unitaris i universalitzadors d'ordre social. En aquest sentit, hem d'entendre que aquest fenomen no ha de ser entès com la causa de la superació de la modernitat, sinó com una conseqüència dels processos de

transmissió dels paràmetres de coneixement i els valors que s'han identificat amb aquesta idea.

Respecte a la importància de l'expansió de l'educació modernitzadora superior als col·lectius subjectius perifèrics amb relació al prototipus modern d'universalització, May Nash ha assenyalat que la falta de reconeixement de la subjectivitat històrica de les dones en la història s'explica per la seva exclusió a aquests àmbits fins a la Segona Guerra Mundial, encara que això no vol dir que certs col·lectius de dones no poguessin desenvolupar una subjectivitat pròpia autònoma a partir de la qual prendre decisions sobre l'acció col·lectiva a emprendre (2002: 89-90) Així mateix, observam com fins que un col·lectiu no accedeix a aprendre les destreses necessàries per comunicar-se en un mercat lingüístic d'alta consideració com pot ser la ciència i l'àmbit acadèmic, no es veu amb el poder simbòlic suficient com per apropiat-se de la idea de modernitat des de la pròpia subjectivitat, i d'aquesta manera poder reivindicar obertament el reconeixement de la seva subjectivitat històrica. És per això que pensam que a partir dels anys setanta l'accés a la universitat de contingents considerables de joves d'ascendència pagesa es va traduir en la formulació política de la identitat mallorquina com a identitat rural complementària a les velles identitats locals vilatanes envers les quals es demanava un reconeixement per part dels aparells institucionals i els altres subjectes operatius en la societat. Si no es tenen les destreses per expressar-se en llenguatges moderns de prestigi com poden ser els de la ciència o la política, els col·lectius pagesos locals podien desenvolupar la seva subjectivitat de forma marginal a través de tradicions com per exemple el cant dels arguments a les festes de Sant Antoni d'Artà, però no es veien investits amb el poder suficient com per poder demandar el reconeixement oficial de les identitats regionals i locals a partir de les quals es reafirmaven com a rurals o pagesos; a partir de la qual significaven la

seva experiència de periferitat territorial i subordinació de "lloc".

Així per tant, a diferència de Zygmunt Bauman, pensam que la revifalla de les identitats locals i regionals que s'ha donat des dels darrers decennis del segle XX, i en molts casos s'ha traduït en propostes polítiques autodenominades "nacionalistes" i "ecologistes", no respon a una crisi d'ansietat davant les inseguretats provocades per la globalització com una etapa negativa de "modernitat líquida", sinó a una estratègia col·lectiva de reivindicació del reconeixement de la subjectivitat històrica de la pagesia i de compensació de les desigualtats de "lloc" generades per la centralització territorial que han comportat els processos de modernització. Al mateix temps, pensam que tot plegat no es pot entendre sense tenir en compte els processos de transculturització en el marc dels quals els col·lectius pagesos es varen apropiat de les representacions positives alteritzants del món rural que tradicionalment s'havien fet des de la ciutat. Aquest tipus de representació es va hibridar en el seu moment amb les identitats i les formes de representació prèvies a partir de les quals els col·lectius pagesos varen descodificar-les. És així que pensam que la població rural ha donat significat de manera autònoma a l'experiència col·lectiva de periferitat territorial i subalternitat de "lloc" que ha patit i d'aquesta manera ha pogut reproduir la pròpia subjectivitat, és a dir, ha pogut pensar i actuar de manera autònoma en la societat.

A partir de tot plegat a arribam a la conclusió que per entendre l'acció social dels col·lectius pagesos clàssics al segle XIX i la primera meitat del XX amb relació a temes com el carlisme o l'anomenat "caciquisme", igual que si intentam entendre l'acció dels col·lectius pagesos transmodernitzats de la segona meitat de segle a partir de certes opcions polítiques con els anomenats "nacionalismes" perifèrics de caire ecologista, hem de tenir en compte en tot moment les relacions de poder de caire

territorial –de “lloc”– i la representació de la diferència entre la pagesia i el món urbà a partir de la oposició binària basada en l’antagonisme camp-ciutat. Si volem entendre l’acció dels col·lectius pagesos en la història contemporània de l’estat espanyol i d’Europa en general, és cabdal integrar, tant en la seva vessant semiòtica de representació com en la seva vessant de pràctica social i perifèrització territorial, la perspectiva de “lloc” com un eix més de diferenciació i poder, al mateix nivell que les perspectives de classe, gènere o raça. Com ha assenyalat Ranahit Guha es tracta de rompre amb la univocitat del discurs “estatista” i *destruir la jerarquización que privilegia un conjunto particular de contradicciones como principales, dominantes o centrales y considera la necesidad de resolverlas como prioritaria o más urgentes que la de todas las demás*

(1993 [2002]:30). D’aquesta manera, proposam connectar el llegat teòric dels anomenats “estudis culturals” de caire postestructuralista amb els col·lectius pagesos com a objecte d’estudi. Pensam que no hi ha dubte que d’aquesta connexió s’ha de combinar amb el reconeixement de la categoria de diferenciació “lloc” com a eix de poder al mateix nivell que el gènere, la classe o la raça. En aquest sentit, igual que Mary Nash, pensam que *la historiografía del siglo XXI tiene que confrontar los retos de escribir narrativas históricas que reconozcan la diversidad de los sujetos históricos y se proponga nuevas formas de hacer historia* (2002: 100). No hi ha dubte que el binomi de diferenciació rural/urbà i la categoria “lloc” han de ser elements a partir dels quals s’ha d’entendre la pluralitat de subjectivitats en el decurs de la història.