

Tesi doctoral

**La noció d'espai en la definició dels contextos de la
recepció dels mitjans de comunicació. Una
aproximació des de les perspectives crítiques dels
Estudis Culturals i de la Geografia Cultural**

Anna Clua Infante
Director: Lluís Badia Avellaneda

Programa de doctorat: 1994-1996
Departament de periodisme i Ciències de la Comunicació
Universitat Autònoma de Barcelona

Bellaterra, 2 d'abril de 2001

Als meus pares.

Al Sergi.

*La llum motlura siluetes d'alba.
Sense l'espai no pot haver-hi drama.
Sense el temps, sobra l'Odissea.*

Isidre Marzo, *L'altre encara*

Índex

Introduccions	1
1. Per què una tesi argumentativa? Objecte d'estudi. Justificació del marc teòric. Mètode i tècniques d'investigació.....	3
2. Introducció al procés i als contextos de la tesi.....	4
3. Introducció a l'estructura i contingut de la tesi.....	13
1ª part: Les perspectives crítiques dels estudis culturals i de la geografia cultural	23
1. La perspectiva crítica dels estudis culturals.....	25
1. Panorama.....	25
1.1. Un projecte políticament compromès, no políticament correcte.....	26
1.2. Un mapa internacional, un mercat global.....	39
1.2.1. El mapa internacional.....	39
1.2.2. El mercat global.....	49
1.3. Qüestió d'indisciplina.....	54
2. Termes.....	57
2.1. Hegemonia i fronts cultural.....	57
2.1.1. Hegemonia.....	57
2.1.2. Fronts culturals.....	63
2.2. De l'alta cultura a la cultura popular.....	66
2.2.1. La redefinició de la cultura com a cultura comú.....	66
2.2.2. Cultura popular.....	67
2.2.3. Vida quotidiana.....	71
2.3. La cultura del consum.....	75
2.4. Audiències.....	78
2.5. Mediacions.....	81
2.6. Postmodernisme.....	83
2.7. Identitats.....	87
2.7.1. El concepte d'identitat cultural.....	87

2.7.2.	Cultures híbrides.....	91
2.7.3.	Multiculturalisme.....	94
2.7.4.	Etnicitat.....	96
2.7.5.	El concepte de “raça”.....	97
2.7.6.	El punt de vista de les dones.....	101
2.7.7.	Subcultures.....	103
2.8.	La recerca empírica: l’estudi dels textos.....	106
2.8.1.	La influència de la semiòtica.....	106
2.8.2.	La teoria de la codificació/decodificació.....	107
2.8.3.	El concepte de polisèmia.....	113
2.9.	La recerca empírica: l’estudi dels contextos.....	114
2.9.1.	La importància del “context”.....	114
2.9.2.	L’aportació de l’etnografia.....	120
II.	La perspectiva crítica de la geografia cultural.....	125
1.	Panorama.....	125
1.1.	“Noves” geografies: geografia humana, geografia humanista, geografia cultural.....	126
1.2.	La geografia marxista.....	130
1.2.1.	Geografia marxista: crítica o radical?.....	132
1.2.2.	Cosgrove i la teoria marxista de la cultura: cap a una geografia cultural radical.....	133
1.2.3.	La trajectòria de David Harvey.....	136
1.3.	El “gir” cultural.....	142
2.	Termes.....	147
2.1.	La definició de “cultura”.....	147
2.2.	Les definicions de l’espai.....	149
2.2.1.	Espai/lloc.....	149
2.2.2.	Espai/temps.....	155
2.2.3.	Localitat.....	157
2.2.4.	Regió.....	159
2.3.	La representació de l’espai.....	162

2.3.1. Representació.....	162
2.3.2. Paisatge.....	163
2.4. Geografia i postmodernisme.....	169
2.4.1. Geografies postmodernes: nous horitzons.....	171
2.4.2. La postmodernitat com a condició.....	175
2.5. Geografia i gènere.....	178
2.6. Geografia popular.....	183
2.7. Geografia de la vida quotidiana.....	185
2.8. Geografia del consum.....	186
2.9. Recerca empírica: L'aportació de l'etnografia.....	189
2ª part: Cap a un replantejament dels termes de l'estudi de la recepció dels mitjans.....	193
1. Introducció.....	197
1.1. La recerca sobre recepció dels mitjans i l'aportació dels estudis culturals.....	197
1.2. La diferència que fa l'espai.....	202
1.3. Alguna cosa més que paraules.....	206
2. Els mitjans de comunicació i la transformació del paisatge.....	209
2.1. Els mitjans de comunicació i la lògica del capitalisme avançat.....	209
2.2. Els mitjans a través de l'espai, l'espai a través dels mitjans.....	213
2.3. La descentralització dels <i>mass media</i>	214
2.4. Tecnologies domèstiques: la televisió i la suburbització de la cultura.....	216
2.5. Del "mapa social" a la "topografia del consum".....	220
3. On són les audiències?.....	221
3.1. Poden parlar les audiències?.....	222
3.2. Les audiències de les què parlen els buròcrates.....	225
4. Els mitjans i la construcció d'identitats.....	229
4.1. La identitat en temps de desterritorialització.....	229
4.2. La identitat en temps de reterritorialització.....	232
5. Un món no del tot virtual.....	237
5.1. Realitat 'on line'.....	237

5.2. Ciberespais per a “tothom”.....	241
6. Un món no del tot real.....	243
6.1. La globalització imaginada.....	243
6.2. ‘Querència’	249
7. Contextualitat i intercontextualitat.....	250
7.1. Els etnògrafs de la recepció i el ‘contextualisme radical’	250
7.2. La mobilitat dels subjectes.....	253
8. Reflexions sobre el terreny.....	258
8.1. Definir la situació.....	258
8.2. Moments i llocs dins de processos històrics-geogràfics.....	261
Conclusions	267
Bibliografia	281
Agraïments	313

Introduccions

1. Per què una tesi argumentativa? Objecte d'estudi. Justificació del marc teòric. Mètode i tècniques d'investigació

Ubicar-nos davant del fenomen de la recepció dels mitjans de comunicació demana, avui, una explicació dels termes amb els quals ens hi volem apropar. Aquesta és una de les idees bàsiques que es va arribar a extreure d'un primer treball de recerca que va precedir aquesta tesi doctoral. Una altra idea bàsica que en va resultar, va ser la necessitat d'orientar la recerca cap a un treball empíric. Per què s'ha optat, finalment, per una tesi de caire argumentatiu?

En primer lloc, s'ha considerat imprescindible intentar aprofundir en l'estudi de l'ús i del significat d'alguns conceptes essencials per a l'explicació de l'objecte d'estudi (la noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans de comunicació). El fet que l'aprofundiment en el marc epistemològic-conceptual es veiés com un requisit imprescindible respon a l'escassa atenció que mereix l'estudi crític de la recepció (pel que fa a la definició dels seus contextos) en el nostre context de treball més immediat. Allò que fa interessant la inclusió de la noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans és el fet que això permeti, com s'argumentarà més endavant, obrir nous horitzons al desenvolupament d'una recerca reflexiva.

En segon lloc, s'ha considerat també imprescindible justificar la voluntat de situar aquesta tesi en la línia de la perspectiva crítica de recerca, tot analitzant la manera com aquesta "perspectiva crítica" és expressada avui dia pel que fa a l'estudi de la recepció dels mitjans. Això comporta endinsar-nos en la complexa amalgama de debats originats al voltant de la recepció, de manera que puguem reconèixer la nostra posició, no només davant una determinada àrea del coneixement acadèmic, sinó davant una reflexió sobre (que és alhora reflex de) les actuals condicions que defineixen l'ús social dels mitjans de comunicació.

En certa manera, el treball de recerca previ a aquesta tesi ja abonava el terreny per a situar el nostre plantejament en la línia dels estudis culturals, per ser en aquest àmbit on més s'ha fet explícit el fet que la reflexió sobre els contextos de la

recepció comporti l'adopció d'una postura crítica i reflexiva per part de l'investigador. No obstant, el l'escàs aprofundiment amb què els estudis culturals plantejaven la noció d'espai en la seva definició dels contextos feia necessari abordar un altre àmbit d'estudi: la geografia (concretament, la perspectiva crítica desenvolupada en el marc de la geografia cultural).

Una de les conclusions a les què s'arribava en el treball de recerca era que l'estudi empíric de la recepció dels mitjans requeria una aproximació interdisciplinària. La tria de la geografia cultural juntament amb els estudis culturals com a marcs epistemològic-conceptuals de recerca, afavoreix no només un major aprofundiment en la definició de la noció d'espai, sinó que estableix (i en gran part reafirma) els ponts entre disciplines separades per la tradicional organització acadèmica del coneixement. La raó per la qual es diu aquí que la tria d'aquestes dues perspectives com a marc de referència no només pretén *establir* ponts, sinó que pretén a més a més *reafirmar-los*, respon a la constatació del fet que d'ençà les dues darreres dècades aquests dos àmbits d'estudi ja han experimentat un apropament mutu.

La recerca que s'ha desenvolupat en aquesta tesi és fruit, bàsicament, de l'anàlisi de material bibliogràfic. En aquest sentit, per tal de garantir una certa sistematicitat s'ha optat per acotar el camp. D'entre tot el material consultat (citats en la llista de referències bibliogràfiques) només s'han analitzat uns quants treballs, els quals havien de reunir com a requisit imprescindible la seva connexió amb els àmbits de recerca triats com a marcs de referència.

2. Introducció al procés i als contextos de la tesi

L'estudi de la recepció dels mitjans de comunicació ha estat sovint descrit des de l'àmbit acadèmic com un tipus de recerca on s'hi apleguen corrents d'investigació tan diversos com ara els estudis sobre els efectes, la teoria dels usos i les gratificacions, els estudis semiòtics sobre les lectures que fan les audiències dels

continguts dels mitjans, els estudis etnogràfics sobre el lloc que ocupen els mitjans en la vida quotidiana de la gent... La recepció esdevé, d'aquesta manera, un terreny diferenciat del què es considera la recerca sobre els altres dos àmbits del procés comunicatiu: la producció (o l'estudi de l'emissor) i el missatge (o l'estudi del contingut dels productes mediàtics, en atenció també als seus suports tecnològics). Al llarg del temps, però, aquest procés comunicatiu s'ha descrit cada cop menys en termes lineals, arribant avui dia a descartar-se de ple que el sentit del flux comunicatiu sigui unidireccional. Aquest canvi d'enfocament no s'explica tant arran d'una simple evolució dels paradigmes de les "ciències de la comunicació", sinó com una resposta més (dins del context acadèmic general) a les constriccions dels plantejaments positivistes que dominaven la recerca fins ben entrada la segona meitat del segle XX.

El trencament amb els esquemes positivistes implicava també, en gran mesura, un trencament amb el tipus d'organització acadèmica del coneixement que havia estat institucionalitzada a través, per exemple, de la fragmentació disciplinar. El distanciament respecte d'una concepció finalista de la ciència (la recerca expressada, en nom de l'objectivitat, de cara a la formulació de lleis absolutes) no va comportar només un major apropament a les filosofies del coneixement reflexives, sinó l'admissió de la ideologia com a forma d'expressió – no només lícita, sinó moral– dels investigadors. Val a dir que aquesta redefinició dels termes amb què s'expressaria (i s'expressa avui dia) la recerca post-positivista no va ser un fenomen generalitzat en la mesura que no va trencar amb la gran inèrcia que la poderosa institució de l'organització del coneixement mantenia (i manté encara) a través de l'organització de les pràctiques científiques dins l'acadèmia i dins la societat.

"Quin és el lloc des d'on em vull pronunciar?", es la principal pregunta que he intentat respondre al llarg del procés d'aprenentatge que constitueix el projecte doctoral que presento en aquesta tesi (i que espero que no s'aturi aquí). El projecte al què em refereixo no és simplement aquesta tesi, sinó que va començar a materialitzar-se en un primer treball de doctorat (tesina), que havia començat

plantejant-se com la recerca en l'àmbit de la recepció dels mitjans s'havia pronunciat respecte de la qüestió dels contextos. El fet que els investigadors es pronunciessin o no (i com) respecte dels contextos era, per a mi, l'indicador del grau de compromís amb què els diferents corrents de recerca s'havien apropiat als plantejaments ontològics de la reflexivitat. Això em proporcionaria, pensava, l'argument vàlid per a justificar que aquell fos el meu punt de partida per a la tesi. Per gran sort meva, en Lluís Badia ha dirigit les meves passes des de la formulació d'aquella primera pregunta que guiaria tot el projecte.

Com en tot procés d'aprenentatge, pel camí he anat descobrint el perquè cal afegir cometes als termes que d'entrada ens venen escrits en majúscules. Partint de la crítica als estudis sobre els efectes em vaig trobar amb una teoria dels "usos i les gratificacions" molt poc preocupada per la qüestió del context. D'aquesta teoria vaig anar a parar a una altra teoria, la de l' "acció social" que (manlevada de les teories sociològiques i *malportada* a l'àmbit de les "ciències de la comunicació") definia les audiències a través de la descripció de l'acció-resposta dels individus davant dels mitjans més que no a través de l'anàlisi de la construcció social dels significats. En aquell moment vaig obtenir una beca de cinc mesos per anar a redactar el treball de doctorat al Departament d'Estudis sobre Film i Mitjans de Comunicació de la Universitat de Copenhaguen. Allí, Klaus Bruhn Jensen (a qui m'havien apropiat els seus textos sobre anàlisi crítica de la recepció) em va ensenyar a no canviar *sense voler* el nom a les coses en el meu intent d'ubicar-me en aquell àmbit de recerca (i dins del qual em vaig descobrir molt més estrangera del què em pensava). I allí també vaig conèixer Thomas Tufte (professor de la casa) i Nilda Jacks (professora de la Universitat Federal de Rio Grande do Sul i investigadora visitant) que em van introduir a l'estudi de la recepció des de la perspectiva etnogràfica, just en el moment que analitzaven les dades obtingudes en el treball de camp que acabaven de dur a terme.

D'aquest "aterrar" més enllà d'on deia el bitllet d'avió adjunt a aquella beca en va sortir una tesina que va arribar a la conclusió que no es podia aprofundir en la noció de "context" sense tenir en compte la noció

d'“espai/temps”. Sense sortir de la UAB, però, Francesc Espinet ja m'havia ensenyat en els cursos de doctorat (i posteriorment, amb l'allau de materials interessants dels què m'ha anat proveint) que era possible observar la història dins la recepció dels mitjans, i la recepció dels mitjans dins la història. Ara em faltava saber –o almenys a mi m'ho semblava– com es podia fer el mateix pel que fa a l'espai (i a la seva articulació amb el temps).

Parèntesi

(A partir del context de la tesina del què acabo de parlar potser s'entendrà millor el seu contingut, que intentaré resumir a continuació)

El treball de doctorat que precedeix aquesta tesi es va detenir, doncs, a analitzar les diverses expressions de la recerca sobre la recepció dels mitjans. Aquesta anàlisi va tenir com a eix principal la manera com els estudis s'havien plantejat (si és que ho havien fet) la noció de “context”. No s'observava només el lloc que se li donava als contextos (inclosos els del propi investigador) en les explicacions teòriques, sinó que s'observava també si aquests eren tinguts en compte en els treballs empírics (si és que se'n feien). Això implicava analitzar el tipus de plantejaments epistemològics i ontològics que guiaven les diferents expressions de la recerca. Concretament, es van distingir tres línies d'investigació amb les quals no es pretenia definir l'àmbit, sinó deixar constància del què m'havien semblat tres plantejaments diferents de la recerca pel que fa a la qüestió concreta dels contextos: els estudis sobre els efectes, els estudis sobre audiències i els estudis de la recepció. La distinció d'aquestes tres línies va permetre observar l'actual coexistència (malgrat que en desigualtat de condicions) de diferents perspectives de recerca, les unes més properes a la postura ontològica positivista, les altres a una postura ontològica reflexiva.

Així, els estudis sobre els efectes s'identificaven amb un tipus de recerca funcionalista i administrada, que agafa com a referents les teories que reproduïxen un model lineal i unidireccional del procés de comunicació; que

considera l'objecte d'estudi (els efectes) com una entitat objectivable, sense tenir en compte el context, i que aplica bàsicament mètodes quantitius en els estudis empírics. Els resultats d'aquest tipus d'estudis sobre els efectes són generalitzables i amb pretensions d'universalitat. Aquest tipus de recerca va ser l'hegemònica a la *Mass Communication Research* dels EUA fins els anys 60, i continua reproduint-se, per exemple, en els actuals *ràtings*, així com en la forma preconcebuda i socialment més estesa de donar significat merament quantitatiu al concepte d'audiències.

Els estudis que vaig identificar com a estudis sobre audiències, d'altra banda, s'identificaven en la tesina amb les treballs desenvolupats al voltant de les teories de l'acció social. Aquestes teories reproduïxen un model de comunicació bidireccional (emissor→receptor, receptor→emissor) que, malgrat tot, continua essent lineal, i que no acaba d'escapar de la reproducció d'un tipus de pensament dicotòmic. Aquest tipus de recerca planteja el seu objecte d'estudi (l'audiència activa) per oposició directa amb la noció d'audiència passiva dels estudis sobre els efectes. La definició de les audiències, des d'aquesta perspectiva, té més en compte els aspectes de l'acció de les audiències, que no pas els aspectes de l'estructura social. No obstant, els estudis de les audiències evolucionen cap a una major reflexió, a nivell teòric, de la necessitat de no limitar la recerca a l'estudi de l'agència. Amb la inclusió del referent teòric de les sociologies interpretatives la recerca sobre audiències introdueix la dimensió estructural de les relacions socials, així com la noció de "context", a l'hora de definir el seu objecte d'estudi. Malgrat tot, els estudis que segueixen les sociologies interpretatives es caracteritzen més per les seves aportacions teòriques que per les seves aportacions al treball empíric, amb la qual cosa en resulta una insuficient reflexió epistemològica. Aquest tipus de recerca és portada a terme per alguns corrents "crítics" (respecte de la *Mass Communication Research*) tant als EUA com a Europa, arribant al seu màxim desenvolupament al voltant dels anys 80.

El tercer tipus de recerca, al què es va anomenar en la tesina "recerca sobre la recepció", es presenta, d'entrada, com una recerca crítica, no precisament

respecte de la *Mass Communication Research* en particular, sinó respecte de la reproducció dels esquemes de pensament positivistes en general. Es tracta d'un tipus de recerca que parteix de la necessitat de fer una aproximació al fenomen social de la comunicació molt més reflexiva, molt més preocupada per intentar plantejar i comprendre la complexitat i el dinamisme del seu objecte d'estudi que d'intentar descriure'l sota les formules estanques dels paradigmes. Aquest objecte d'estudi (la recepció) és definit com a *procés* de significació social. Els contextos de la recepció són un concepte inseparable d'aquesta definició, ja que d'entrada es reconeix que els processos de significació no tenen lloc abstractament, en "l'aire", sinó en espais i temps concrets amb els quals les cultures (i, amb elles, l'ús dels mitjans de comunicació social) estableixen un permanent i quotidià diàleg.

A la tesina es van presentar els estudis culturals, els estudis històrics i els estudis sobre la semiòtica social de la comunicació de masses com un tipus d'investigació que s'identificava amb la línia d'estudi de la recepció, la característica de la qual és la inclusió de la noció de context tant en la definició de l'objecte d'estudi com en la de la pròpia activitat acadèmica. No obstant, tenim que "context" s'identifica (en funció dels contextos des d'on es defineixi) amb nocions (a voltes confoses, a voltes diferenciades) com ara "context social", "context cultural", "context històric" o "context de significació". En tot cas, es tracta de nocions que responen sempre a la metàfora d' "allò" social. Alguns treballs empírics fan operativa l'observació puntual (a través dels estudis etnogràfics centrats en el context familiar de consum dels mitjans), així com l'observació dels processos en el temps (a través dels estudis històrics). D'altres es plantegen el repte d'adequar els mètodes d'anàlisi a l'observació del punt d'articulació entre conceptes teòrics tradicionalment bipolaritzats, com ara allò "microsocial" i allò "macrosocial", "agència" i "estructura", entre d'altres. A nivell epistemològic això es tradueix en una major reivindicació d'un tipus de recerca interdisciplinària. Però poques, ben poques vegades, la voluntat d'articular diferents perspectives i d'obrir mires es tradueix a efectes pràctics.

El treball de doctorat (tesina) reconeixia un gran problema dels estudis de la recepció en els seus intents de fer operatiu el concepte de context: en el nivell teòric no s'aprofundia prou en totes les possibles dimensions dels "contextos de la recepció". La postura ontològica oberta i reflexiva, així com la reivindicació d'interdisciplinarietat, es veien desvirtuades per la reproducció d'un concepte de context predeterminat. Faltava incloure l'espai. Calia, es deia a la tesina, ampliar la noció teòrica de context a partir de l'observació del factor espacial.

La inclusió de l'espai en la concepció dels contextos de la recepció feia necessari un canvi en la forma de definir l'objecte d'estudi (la recepció dels mitjans de comunicació). Aquest replantejament de la noció teòrica comportava també un replantejament del seu estudi empíric. Però tot plegat constituïa una tasca que excedia els propòsits i les possibilitats de la tesina. En definitiva, el treball de doctorat proposava una primera aproximació a la noció de 'contextos de la recepció' que pogués servir de punt de partida per a un major aprofundiment en un futur estudi empíric sobre la recepció dels mitjans de comunicació. Pel que fa a la teoria, es reivindicava una major concreció de la definició de "context" al voltant de l'articulació de l'espai/temps, no només a partir de la forma com l'espai/temps és representat socialment, sinó també per la seva materialitat (espai/temps com a condició de producció i, alhora, com a producte de les relacions socials). Pel que fa a les qüestions metodològiques, es proposava observar la possibilitat de combinar diferents metodologies a fi de poder observar els processos de recepció dels mitjans de comunicació tant a escala microsocial com a escala macrosocial, així com al llarg del temps. Pel que fa a la reflexió epistemològica/ontològica es considerava la recerca com un procés que el continu debat interdisciplinari ajuda a mantenir dinàmic. Aquest procés es manté dinàmic, d'una altra banda, a partir també d'una aposta per la reflexivitat que ajudi a anar més enllà del pensament ancorat en dicotomies positivistes del tipus "objectivitat/subjectivitat".

Com a proposta més concreta al voltant d'aquests plantejaments, la principal aposta de la tesina era la reivindicació d'un lloc per a la geografia crítica

en els estudis sobre la recepció dels mitjans de comunicació. Als tradicionals referents teòrics i metodològics de les sociologies interpretatives, la història, els estudis culturals o la semiòtica, calia afegir els de la geografia (sobretot, la geografia cultural). Aquesta obertura dels horitzons de la recerca permetria, segons es va argumentar, fer possible un aprofundiment en la noció d'espai (a l'hora de definir els contextos de la recepció) que tingués en compte tant la seva dimensió social (construïda) com la seva dimensió física (material), i que aportés noves consideracions al debat metodològic sobre com fer operativa aquesta noció.

En la tesina es proposava, d'una banda, una forma de concebre la recerca que tingués en compte les tres dimensions de debat (teòric, metodològic i epistemològic/ontològic) i la seva interrelació. D'una altra banda, hi havia la proposta teòrica d'aprofundir en la noció d'espai per a completar la definició dels "contextos" de la recepció dels mitjans de comunicació, així com el desafiament metodològic de concebre una recerca empírica on l'opció per un tipus de metodologia no limités, d'entrada, la projecció dels plantejaments teòrics. Epistemològicament, això es traduïa en un intent d'escapar del *laissez faire* que continua arrelat en l'organització acadèmica del coneixement i que, de fet, el paralitzen (en la mesura que el tanquen en els calaixos de les disciplines, o el trosseggen de manera que en resulta una recerca teòrica separada de la recerca empírica). En aquest intent d'anar més enllà la tesina feia una darrera proposta, en aquest cas ontològica: defensar la idea que la realitat és real i, alhora, socialment construïda.*

* La postura ontològica realista+constructivista (Jensen, 1995) ens obliga aquí a una reflexió prèvia a la definició de l'objecte d'estudi. El concepte de "context", tal i com ha estat utilitzat fins ara en la recerca sobre recepció, es desenvolupa més en la seva dimensió abstracta, com a "construcció social", que no pas en la seva dimensió material. Reivindicar la materialitat dels contextos en l'espai/temps, però, no implica negar que la realitat sigui construïda socialment. El repte que es planteja és el de fonamentar el fet que realitat física i realitat construïda s'alimenten mútuament en l'aprehensió dels contextos on la gent vivim el dia a dia, i per on transcorrem històricament. Aquests contextos

Punt i seguit

El repte que s'ha hagut d'afrontar en intentar recollir totes aquestes propostes en les pàgines que segueixen ha estat més gran del que es va poder arribar a reconèixer des d'aquell primer treball doctoral. Entre d'altres coses, el major aprofundiment en els estudis culturals i la geografia cultural m'ha ajudat a confirmar-me en la necessitat de no donar per descomptades moltes coses. D'això mateix me'n vaig adonar, per exemple, el primer cop –fa cosa d'un any– que vaig entrar al despatx de l'Abel Albet i l'Enric Mendizàbal, al Departament de Geografia. No hi tal cosa com una assignatura que s'anomeni “geografia cultural crítica” en els plans d'estudi, però el número 34 de la revista del Departament de Geografia de la UAB i de la Secció de Geografia de la Universitat de Girona (*Documents d'Anàlisi Geogràfica*), n'anava ple. Igual com les prestatgeries d'aquell concorregut despatx on la porta sempre és oberta.

La investigació crítica, tal i com es planteja des dels estudis culturals i des de la geografia cultural, és una investigació que demana a l'investigador/-a un compromís. Aquest compromís no és precisament cap mena d'adscripció dogmàtica a una forma d'entendre el coneixement (i la vida), sinó que implica, per una banda, reflexionar com a científics i com a docents sobre el perquè i el com expliquem allò que ens envolta i del què en formem part. D'una altra banda, implica actuar (dins i fora de l'acadèmia) consegüentment. El fet d'haver escollit els estudis culturals i la geografia cultural com a referents implica, doncs, haver escollit una forma de concebre la recerca que suposa un repte no només per la definició teòrica dels conceptes, sinó sobretot per la reflexió epistemològica al voltant del “què vol dir preguntar-nos pel lloc des d'on ens pronunciem”. És sobretot el reconeixement de la ideologia que constitueix l'esperit crític de les

formen part explícitament i implícitament de la nostra forma de percebre i expressar la realitat, de la nostra forma de comunicar-nos, de la nostra cultura. I de la nostra capacitat de construir la pròpia història.

dues propostes el que ha permès que no em limiti a donar-ne compte, sinó que hagi tingut la possibilitat d'identificar-m'hi.

Precisament, el què s'ha pretès en aquesta introducció a la tesi és *materialitzar* els arguments de manera que no s'oblidi el procés i els contextos dels qual formen part. Hi ha hagut coincidències en l'espai/temps (i en la forma de concebre'l), amb gent que han viscut diferents processos i contextos acadèmics i que m'han guiat (materialment i anímicament) més del que s'imaginem. El resultat de tot això són les pàgines que segueixen. Vull deixar constància de tot plegat, conscient que no ho faig simplement des de l'apartat d'agraïments, ja que considero essencial que aquest procés del qual he tingut la sort de formar part no sigui interpretat com una simple anècdota ubicada en els paisatges d'aquesta tesi, sinó com la seva raó de ser (o d'anar esdevenint).

3. Introducció a l'estructura i contingut de la tesi

Aquesta tesi està estructurada en dues parts. En la primera part es fa una introducció a les dues perspectives de recerca (estudis culturals i geografia cultural) que es prendran com a referents en la segona part, on s'hi proposarà un replantejament d'alguns dels conceptes utilitzats actualment en la recerca sobre recepció dels mitjans.

Primera part

La primera part està dividida en dos capítols: un sobre els estudis culturals i l'altre sobre la geografia cultural. Tots dos capítols s'estructuren seguint els mateixos punts: un primer apartat on es descriu un "panorama" de l'àmbit de recerca, orientat a donar compte dels debats interns, i un segon apartat on s'hi defineixen una tria de "termes" segons l'ús que en fa cada perspectiva.

Ni els estudis culturals ni la geografia cultural són descrits a través d'una "història" lineal de la seva evolució, ni per la manera com poden ser definits puntualment en l'actualitat. Més que un estat de la qüestió, es pretén presentar les múltiples qüestions que s'obren en cada àmbit i que impedeixen oferir una imatge estàtica i tancada del present (com si aquest es pogués fixar o com si aquest fos la culminació d'un passat estàtic i tancat). En tractar-se de dues perspectives de recerca que fan de la reflexivitat una de les seves premisses bàsiques, el qüestionament dels conceptes teòrics, dels mètodes, o del propi paper de l'investigador en la societat, esdevé una pràctica constant.

Així doncs, els estudis culturals i la geografia cultural són presentats a través del tipus de discussions que generen i han generat, i que transcendeixen els propis límits acadèmics. De fet, si aquests dos àmbits de recerca no es presten a ser "catalogats" és precisament pel seu caràcter interdisciplinari i la seva gran adaptació a les múltiples qüestions originades en diferents contextos (acadèmics, socials, polítics) al voltant del concepte "cultura". En tot cas, cal considerar-los tant en relació als seus respectius contextos com en relació a la manera com aquests contextos, lluny de constituir-se de forma aïllada, estan interconnectats, bé es tracti d'un tipus de connexió que "apropa" els investigadors (a través, per exemple, de formes comunes de pensament o de participació en projectes comuns de recerca empírica), bé sigui un tipus de comunicació que "distancia" els investigadors (per exemple, per motius lingüístics, o –per què no– culturals).

Precisament, les discussions que generen tant els estudis culturals com la geografia cultural són importants perquè ajuden a pensar com s'institueix i qui institueix el discurs hegemònic sobre les identitats culturals en la societat on vivim, tant a escala global com a escala local. El fenomen de la globalització, la societat de la informació... no són un fenomen ni una societat, sinó la terminologia amb la qual es configura un tipus de discurs sobre un tipus de realitat. Això ens porta a considerar la necessitat d'una reflexió sobre si el paper dels acadèmics s'ha de limitar a redundar en la definició d'aquests termes (reproduint-ne el significat instituit per polítics, economistes, i –o a través de– els propis mitjans de

comunicació). Des dels estudis culturals i la geografia cultural es proposa deixar de considerar les definicions de la realitat com si fossin la realitat mateixa i analitzar més aviat la ideologia que hi ha al darrera dels significats atribuïts als conceptes. Aquesta es considera una reflexió imprescindible abans d'abordar el concepte de la recepció dels mitjans de comunicació de masses (que es realitzarà en la segona part d'aquesta tesi).

- Els panorames

Panorama *m.* Vista pintada en la superfície interior d'un cilindre buit en la part central de qual es col·loca l'espectador. // Vista d'un horitzó molt dilatat. / *Fig.* Aspecte global d'una qüestió, d'una activitat, d'una època.

Panoràmic *-a adj.* Relatiu o pertanyent al panorama. *Una vista panoràmica.*

(*Diccionari de la Llengua Catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans. Edició 1995, p. 1.345)

El panorama dels estudis culturals es presenta a partir de la seva diferent ubicació temporal i geogràfica. Només es fa referència als estudis culturals anglosaxons (principalment els treballs realitzats des de Gran Bretanya des de finals dels 50, així com els treballs realitzats a partir dels 80 un cop estès aquest corrent de recerca als Estats Units i, en menor grau, Canadà i Austràlia) i als estudis culturals llatinoamericans (desenvolupats a partir de finals dels anys 80, però sobretot al llarg de la dècada dels 90). No obstant, convé comentar que també hi ha estudis culturals a Sudàfrica, a Taiwan, a Israel, als països escandinaus... El fet de destacar només el context anglosaxó (limitant-lo a Gran Bretanya, els Estats Units, Canadà i Austràlia) i el context llatinoamericà permet ressaltar la persistència de la confrontació entre una versió "hegemònica" i una versió "resistent" o "marginal" d'aquest tipus de recerca. Aquesta confrontació és

observada tant dins dels estudis culturals anglosaxons com dins dels estudis culturals llatinoamericans, tot i que també s'observa pel que fa a la relació entre els uns i els altres (donat que la institucionalització de la recerca ha seguit diferents orientacions i diferents ritmes en cada context). No es tracta només de destacar la clara hegemonia de la producció acadèmica publicada en anglès, sinó de destacar també la clara hegemonia, arreu, d'una concepció de la recerca "crítica" més políticament correcta que no pas políticament compromesa (tot i els diferents significats i implicacions que a cada context tenen la recerca políticament correcta i la recerca políticament compromesa).

En la vista panoràmica de la geografia cultural (paradoxalment) no s'ha intentat donar compte del desenvolupament de la recerca a partir dels seus diferents contextos geogràfics. No perquè no els tingui. Més aviat, s'ha volgut donar major èmfasi a la polarització de l'actual debat sobre la geografia cultural al voltant de les "velles" i les "noves" formes de concebre la recerca. El fet d'enfocar així la panoràmica no respon a un interès en descriure el "progrés" de la geografia cultural. Al contrari, aquest enfocament permet donar compte de la complexitat de l'expressió d'una geografia cultural on les formules "velles" i les "noves" no només coexisteixen actualment, sinó que es reformulen mútuament. D'altra banda, també s'ha volgut destacar el fet que, a l'igual que els estudis culturals, la geografia cultural experimenta un cert "desencantament" respecte del compromís polític que va guiar la recerca crítica fa unes dècades. Des d'aquesta tesi, no obstant, s'ha volgut recuperar el pronunciament d'alguns autors en la línia "radical" de la geografia marxista, entenent que aquest pronunciament no és tant el fruit d'una ideologia i una època passades, sinó un plantejament ontològic que respon a una manera encara vigent de reflexionar sobre el món, la recerca, i el paper d'aquesta en el si de la societat capitalista des d'on ens continuem pronunciant les noves generacions d'investigadors.

L'objectiu de l'aproximació als estudis culturals i la geografia cultural a través d'una mirada panoràmica és fer-ne una presentació on s'hi pugui veure reflectida la idea que la definició d'allò que s'observa sorgeix sempre del punt

concret on es situa l'observador. Si aquest observador no es situa davant el bell mig de la imatge, corre el risc de perdre més d'un detall. Qui és, però, qui defineix on és el bell mig? Aquesta és, de fet, la pregunta constant que guia el desenvolupament d'aquesta tesi. Com es demostrarà en la primera part, definir el bell mig d'una cosa no és una tasca gens evident si es té en compte que les coses (depenent de l'escala en què les mirem, o depenent de l'estona que hi dediquem a mirar-les) no són estàtiques, sinó que es mouen (com nosaltres ens movem a través d'elles).

No es pretén, doncs, presentar els estudis culturals i la geografia cultural com dues realitats sense temps ni sense espai, ni molt menys com dues realitats perfectament abastables, sinó simplement com dos *corrents* de recerca davant dels quals no sempre resulta fàcil posicionar-se (ni molt menys intentar treure'n una instantània clara). Un dels trets que es vol destacar d'aquests dos corrents és la seva multiplicitat d'expressions, de vegades paradoxals (com ara que malgrat que en un principi reivindicuessin la marginalitat s'estiguin constituint actualment com a àmbits de recerca de moda).

Es pretén, sobretot, proposar una definició dels estudis culturals i de la geografia cultural que resulti enriquida a partir del reconeixement de la seva manifestació no simplement com una manifestació *híbrida*, sinó més aviat com una manifestació *bastarda* (i no vull aquí donar un sentit pejoratiu a aquesta paraula). No n'hi ha prou amb reconèixer que els estudis culturals i la geografia cultural són àmbits de recerca "mestissos" (tant pel que fa a la seva voluntat interdisciplinària com pel que fa a la creixent incorporació de veus procedents de diferents contextos acadèmics, geogràfics, socials, polítics i econòmics).

Els estudis culturals i la geografia cultural necessiten també ser considerats pel que fa al seu reconeixement de la constant tensió entre les formes "legítimes" i "il·legítimes" amb què s'expressa socialment la cultura, així com entre les formes "legítimes" i "il·legítimes" de plantejar acadèmicament i políticament la recerca sobre la cultura. L'increment de l'interès per la qüestió cultural (expressada darrerament amb termes com "postmodernisme", "multiculturalitat",

“globalització” o “societat de la informació”) no és un fet deslligat de la constitució del capitalisme com a forma hegemònica d’organització econòmica, política i social. Aquest fet és assumit com a “natural” i “inevitable” per part d’un tipus d’autors autoanomenats “crítics”, que legitimen la seva autoritat acadèmica a base de demostrar que estan “al dia” tant pel que fa als conceptes teòrics com pel que fa als mètodes que figuren com a temes estrella tant en l’agenda acadèmica com en l’ordre de prioritats de la recerca administrada. En els plantejaments d’aquests autors, segons ells mateixos, no hi entren en joc les ideologies, ja que aquestes sembla ser que han deixat d’explicar el món. Per a un altre tipus d’autors, en canvi, l’estudi crític de la cultura no pot ser mai un estudi innocent que no es qüestionari prèviament el perquè de l’ús dels conceptes teòrics i dels mètodes empírics. L’investigador que no es planteja *qui* defineix la cultura (o *per a qui* es defineix) és un investigador que no reflexiona, i que per aquest motiu no pot pretendre mai ser conseqüent amb el rol d’actor “crític” que se suposa ha de jugar en el si de la societat. “Hegemonia”, diuen aquests altres autors, ha deixat de ser una paraula de moda, però és allò que explica actualment la “globalització” de la lògica del capitalisme avançat.

Ni els estudis culturals ni la geografia cultural poden ser, per tant, definits com a objectes en si mateixos. De fet, no existeixen fora del significat que se’ls vulgui donar (sovint, per exemple, els autors anglosaxons no reconeixen els estudis culturals i la geografia cultural realitzats fora de la realitat acadèmica anglosaxona). Les vistes “panoràmiques” que s’ofereix en aquesta tesi han estat conscientment escollides a fi de destacar la parcialitat de la percepció del paisatge. Això vol donar compte, d’una banda, del meu propi posicionament respecte del tema, i d’una altra banda de la trajectòria en la qual em vaig movent (i a través de la qual pretenc, per exemple, anar més enllà de les dicotomies que ens imposen l’haver-nos de situar “dins” o “fora” d’una determinada disciplina per a fer vàlids els nostres arguments). Així, els panorames que plantejo no són només els relats d’allò que els estudis culturals o la geografia cultural han dit de sí mateixos (que inclouen l’expressió de les lluites internes a través de les quals tant els estudis

culturals com la geografia cultural reivindiquen un tipus o un altre de definició), sinó que s'ha anat convertint també en el relat de la meua pròpia formació, al llarg de la qual he optat per certs camins (o formes d'estructurar i expressar el què estic aprenent) i no d'altres. Sóc conscient que els panorames que presento són fruit també del context (acadèmic, social, polític-econòmic) d'aquesta formació just en el moment i el lloc que estic ocupant i que, en ocupar-los (com a *actora* acadèmica, social i política), estic també contribuint a construir.

- Els termes

Terme *m.* Qualsevol de les fites que assenyalen els límits d'una extensió.

Posar termes a un camp (...) // Qualsevol dels graus de distància dels objectes representats en una pintura o dels objectes observables en la realitat. *Apareixen uns pastors a primer terme./ Fig.* Qualsevol dels graus de situació de persones o de coses en relació amb criteris de jerarquia, poder d'exhibició, etc. *El germà petit sempre quedava en segon terme. (...)* // Unitat lèxica que designa una noció en un àmbit d'especialitat determinat (...) // *pl.* Condicions, circumstàncies que limiten quelcom; proposicions, limitacions, establertes en un contracte./ Elements entre els quals s'estableix una relació, una oposició, etc.

(*Diccionari de la Llengua Catalana* de l'Institut d'Estudis Catalans. Edició 1995, p. 1.756)

Després dels apartats corresponents a descriure els panorames es presenta un altre apartat, tant en el capítol dels estudis culturals com en el de la geografia cultural, que consta d'un seguit de termes que apareixen en els respectius discursos. A través d'aquests termes no es pretén definir el vocabulari propi de cadascun dels corrents de recerca, sinó més aviat definir la manera com els estudis culturals i la geografia cultural se situen davant d'aquests conceptes (uns conceptes que molts

cops transcendeixen les fronteres disciplinars). Els termes escollits havien de reunir com a únic requisit el fet que haguessin estimulat el debat dins dels respectius àmbits de recerca, o que fins i tot haguessin obert (o poguessin obrir) aquest debat a l'intercanvi d'idees entre un àmbit i l'altre.

L'apartat anomenat "termes" s'ha concebut, també, com a forma de reflexionar sobre com estem utilitzant les paraules actualment en el context acadèmic dels estudis sobre comunicació que ens és més proper. Així, per exemple, la tesi vol preguntar quines expressions es situen en primer terme, quines idees es situen en el rerafons. Personalment, considero que, capficats com estem en posar al dia el nostre vocabulari, no donem prou importància al significat d'allò que tenim al darrere, o que ha passat per aquí abans que nosaltres. Les paraules no són en si mateixes ni noves ni velles, sinó més o menys adequades al context d'on s'extreu el seu sentit.

Segona part

La segona part de la tesi constitueix una proposta de redefinició dels contextos de la recepció dels mitjans a partir de la inclusió de la noció d'"espai". Aquesta proposta sorgeix com a resposta a la manca de reflexió crítica amb què sovint es pronuncien les recents teories sobre la "globalització", la "societat del consum" o la "societat de la informació". Dins d'aquestes teories, les audiències esdevenen una construcció discursiva des d'on es pregona la "desterritorialització" de les "identitats culturals". Algunes de les preguntes que es formulen en aquesta segona part de la tesi van dirigides a constatar el buit que hi ha al voltant del concepte d'espai en la formulació teòrica de la recerca sobre recepció dels mitjans de comunicació.

El text ha estat estructurat en vuit apartats relacionats entre sí. Tots tenen l'objectiu comú de plantejar els termes amb què s'han expressat alguns dels darrers treballs sobre recepció i ús dels mitjans de comunicació proposats des dels estudis culturals. D'una banda hi ha aquells termes que, per la forma com

s'utilitzen, es distancien del projecte inicial que caracteritza els estudis culturals com un tipus de recerca crítica i compromesa. D'una altra banda, es destaquen aquells termes que ens ajuden a trobar alternatives a la forma com s'ha vingut reproduint darrerament el discurs acadèmic hegemònic.

Aquesta segona part no ha estat pensada com una argumentació en contra de l'expressió de la recerca a través d'expressions com ara "societat de la informació" o "globalització", sinó més aviat com una redefinició d'aquests conceptes a partir de la inclusió de la noció d'espai (amb la consegüent revisió del significat d'altres conceptes relacionats, com ara els "mitjans de comunicació", les "audiències" o la "identitat").

Una de les idees més interessants que s'han obtingut de l'estudi del material bibliogràfic que ha servit de base per a la primera part de la tesi és que els discursos (ja siguin els discursos acadèmics, els discursos polítics o els discursos socials) no haurien d'analitzar-se com la darrera paraula pronunciada sobre un tema, sinó com una composició multi-estratificada de totes aquelles expressions anteriors que fan possible la aprehensió de la novetat (o la no novetat) dels termes.

Sota allò que apareix representat en primer terme podem trobar un rerafons d'idees que, de fet, es construeixen sobre el què ja s'apuntava no només en la primera part, sinó en molts altres discursos anteriors formulats des de diferents disciplines. Aquestes idees, plantejades al voltant de la recepció dels mitjans, volen anar més enllà de les dicotomies amb què sovint ens limitem a formular preguntes del tipus: La realitat, és real o bé és construïda? Les construccions, són simbòliques o són materials? Som quiensem que som, o som qui ens diuen que som? Allò que s'intenta presentar com a forma crítica i reflexiva de concebre la recerca sorgeix del plantejament d'una altra mena de preguntes: Per què, per a qui, quan i des d'on ens pronunciem? Què diem? Què fem?

Primera part

Les perspectives crítiques dels estudis culturals i de la geografia cultural

I. La perspectiva crítica dels estudis culturals

1. Panorama

La qüestió és què passa amb un camp, que he estat intentant descriure d'una forma molt puntual, dispersa i interrompuda, com un constant canvi de direccions, i que és definit com a projecte polític, intenta desenvolupar-se com una mena d'intervenció teòrica coherent. O, plantejant la pregunta a la inversa: què passa quan un projecte acadèmic i teòric intenta plantejar un canvi en el món acadèmic on és ubicat? Aquestes són qüestions extremadament difícils de resoldre, perquè allò que se'ns demana és que responguem afirmant-ho i negant-ho tot plegat alhora. Se'ns demana que assumim que la cultura s'expressa sempre a través de les seves textualitats i, al mateix temps, que la textualitat no és mai suficient. Però, mai suficient de què? Mai suficient per a què? Aquesta és una pregunta extremadament difícil de respondre perquè, filosòficament, en el camp teòric dels estudis culturals (ja sigui concebut en termes de textos i contextos, d'intercontextualitat o de les formacions històriques en les quals les pràctiques culturals són allotjades) sempre ha estat impossible obtenir alguna cosa semblant a una explicació teòrica adequada sobre les relacions de la cultura i els seus efectes. No obstant, voldria insistir que fins que els estudis culturals aprenguin a conviure amb aquesta tensió, una tensió que totes les pràctiques textuals han d'assumir (una tensió que Said descriu com l'estudi del text en les seves afiliacions amb "institucions, despatxos, agències, classes acadèmiques, corporacions, grups, partits ideològicament definits i professions, nacions, races i gèneres") hauran de renunciar a la seva vocació internacional [*worldly vocation*]. Això vol dir que fins que es respecti el necessari canvi de lloc de la cultura, i fins que es reconegui el neguit de no haver aconseguit reconciliar-se amb altres qüestions importants, amb altres qüestions que no podran ser mai explicades per una textualitat crítica en la seva elaboració, els estudis culturals, com a projecte, com a intervenció, romandran incomplets. Si et desprens de la tensió pots arribar a fer un treball intel·lectual d'allò més bo, però hauràs perdut la pràctica intel·lectual com a política. (Hall, 1992: 284)

1.1. Un projecte políticament compromès, no políticament correcte

Els estudis culturals es defineixen com un projecte intel·lectual políticament compromès. Una part molt important d'aquest projecte és portar la crítica a la pràctica o, com diu Stuart Hall, treballar en la “producció de coneixement crític com a pràctica” (Hall, 1992). En la introducció al llibre *Cultural Studies*, Cary Nelson, Paula A. Treichler i Lawrence Grossberg (Grossberg *et al.*, 1992) comenten que hi ha una mena de “doble articulació” del concepte “cultura” en els estudis culturals:

“Cultura” és simultàniament el terreny en el qual té lloc l'anàlisi (l'objecte d'estudi), i l'escenari de crítica política i d'intervenció. (Grossberg *et al.* 1992: 5)

No obstant, segons aquests autors, el grau de compromís, així com l'orientació política, pot variar molt d'un autor a l'altre. Podríem afegir, de fet, que no només s'observen variacions pel que fa a diferents autors, sinó pel que fa sobretot als seus diferents contextos: diferents realitats acadèmiques i polítiques en diferents llocs i/o diferents moments.

James Curran (1990), per exemple, defineix els estudis culturals a Gran Bretanya com una de les expressions de la “tradició radical” de la investigació crítica marxista (i després neomarxista). Segons aquest autor, la “tradició radical” no només es va organitzar al voltant dels estudis culturals de l'Escola de Birmingham o de l'Escola de Glasgow, sinó també al voltant de la perspectiva de la economia política desenvolupada al Centre for Mass Communication Research de Leicester. Els textos d'anàlisi sobre cinema i televisió apareguts a la revista *Screen* també van jugar un important paper en aquest context.

Els intel·lectuals, doncs, (en l'intent de constituir-se com els *intel·lectuals orgànics* dels què parlava Gramsci) no només portaven a la pràctica la seva teoria crítica, sinó que molts cops partien de la seva pràctica del dia a dia (molts d'ells

eren fills de classe obrera) per a fer teoria crítica.¹ És destacable, en el cas de Gran Bretanya, el fet que teòrics com Raymond Williams, Richard Hoggart, Edward Thompson i Stuart Hall hagin estat considerats com a referents de l'establiment de la "nova esquerra" britànica (Mitchell, 2000). De fet, Hall (director del *Centre for Contemporary Cultural Studies* de la Universitat de Birmingham entre 1968 i 1979) va ser el primer editor de la *New Left Review*. La seva particular condició com a *outsider* (classe obrera, jamaicà, Hall va arribar a Oxford el 1951 amb una beca d'estudis, quan ser becari no era precisament una distinció entre l'estament acadèmic) ha estat considerada com un element a tenir en compte per a interpretar la força de la seva crítica a la política i a la societat anglesa.

El compromís amb la "nova esquerra" situa els estudis culturals britànics un pas més enllà del tipus de marxisme desenvolupat políticament en resposta als interessos de la URSS d'aquell moment d'establir-se com a gran potència mundial (el tipus de marxisme que a partir de llavors sovint s'ha agafat irreflexivament com a referent). Stuart Hall ho descriu de la següent manera:

De fet, la primera Nova Esquerra britànica va sorgir el 1956 en el moment de desintegració d'un projecte històric/polític sencer. En aquest sentit jo vaig arribar al marxisme d'una forma inversa: en contra dels tancs soviètics a Budapest. El que vull dir amb això no és precisament que jo no estigués, o que els estudis culturals des d'un bon començament no estiguessin profundament influenciats per les qüestions que el marxisme, com a projecte teòric, va posar en l'agenda: el poder, les capacitats del capital de globalitzar i de construir la història, la qüestió de la classe, la complexa relació entre poder (que és un terme més fàcil d'establir en els discursos sobre cultura que en els discursos sobre explotació) i explotació, la qüestió d'una teoria general que podia connectar, a través d'una reflexió

¹ Segons Ferguson i Golding: "El suport que van rebre els estudis culturals al Regne Unit també va sorgir de la frustració respecte del positivisme a l'estil nordamericà i de la idea que la sociologia era una ciència 'burguesa'" (Ferguson i Golding, 1998: 19).

crítica, diferents dominis de la vida (política i teoria, teoria i pràctica, qüestions econòmiques, polítiques, ideològiques, etc.), la noció mateixa de coneixement crític i la producció de coneixement crític com a pràctica. (...) [Però] l'encontre entre els estudis culturals britànics i el marxisme ha de ser entès en primer lloc com un compromís amb un problema –no amb una teoria, ni tan sols amb una problemàtica–. [Aquest encontre] comença i es desenvolupa amb la crítica a cert reduccionisme i economicisme (...), un qüestionament del model base-superestructura a través del qual tant el marxisme sofisticat com el vulgar han intentat pensar les relacions entre societat, economia i cultura. (Hall, 1992: 279)

El llenguatge marxista, tant arran del determinisme atribuït al model “base-superestructura”² com arran de l’afirmació per part dels intel·lectuals de l’enrunament de murs de diversa índole (epistemològics, geopolítics), sembla que ha deixat de ser el llenguatge en ús avui dia.³ Segons Hall (1992), la redefinició del concepte “cultura” s’hauria d’identificar amb allò que Antonio Gramsci va anomenar “reubicació del marxisme”, més que no pas amb la simple negació d’aquest.

² En el segon capítol d’aquesta primera part veurem com des de la geografia cultural s’ha reivindicat una relectura del model base-superestructura que ajudi a alliberar-lo del determinisme del què sovint ha estat acusat.

³ Certes crítiques al model base-superestructura, així com l’argument que el pensament d’esquerres ha quedat sepultat sota les runes del mur de Berlín, han contribuït a “vulgaritzar” la comprensió del marxisme. Aquest “marxisme vulgar” (com l’anomena Stuart Hall, entre d’altres) ha fet que el pensament de Marx hagi quedat en un racó dels nostres debats dins l’acadèmia, i/o dins la societat, sense haver-lo analitzat prèviament i degudament. Lapidant-lo el que fem és negar la possibilitat de reflexionar des del present sobre una teoria complexa que precisament proposa la dialèctica (entre cultura i economia, entre allò social i allò històric i material) i no la simple imposició d’uns termes damunt d’uns altres o el soterrament dels uns sota dels altres, segons la sofisticació de la moda arquitectònica que guia els discursos acadèmics i socials dominants.

No vull aprofundir en allò que personalment penso que els estudis culturals en el context britànic, durant un cert període, van aprendre de Gramsci: moltíssim sobre la pròpia naturalesa de la cultura, sobre la disciplina d'allò conjuntural, sobre la importància de l'especificitat històrica, sobre l'enormement productiva metàfora de l'hegemonia, sobre la manera com es poden pensar les relacions de classe utilitzant només una noció reubicada de conjunts i blocs. Aquests són guanys particulars del "detour" via Gramsci, però no pretenc parlar d'això. El que vull dir, en aquest context, sobre Gramsci és que tot i que Gramsci ha pertangut i pertany a la problemàtica del marxisme, la seva importància per a l'actual moment dels estudis culturals britànics és precisament el grau en què va *reubicar* radicalment alguns dels llegats del marxisme. (Hall, 1992: 280-281)

La recuperació del pensament de Gramsci (el seu "caràcter radical") és, segons Hall, una profunda necessitat que actualment es veu desvirtuada (o que "no es veu" en absolut) sota l'estesa tendència (o "moda") acadèmica d'enterrar el marxisme. El problema afegit a la indefinició del terreny dels estudis culturals, "ara que estem entrant en la era del postmarxisme" (Hall, 1992: 281), és potser la desubicació de l'investigador. Segons suggereix Fredric Jameson, és la falta de compromís (en un context globalitzant, fora del qual sembla que cada cop és més difícil reivindicar un lloc) allò que fa que el projecte crític dels estudis culturals estigui perdent terreny actualment:

La dreta sembla haver comprès que el projecte i l'eslògan dels "Estudis Culturals" (més enllà del que això signifiqui) constitueixen un objectiu fonamental de la seva campanya i virtualment un sinònim d'"allò políticament correcte" (que en aquest context pot identificar-se amb la política cultural de certs "moviments socials nous" com ara

l'antiracisme, l'antisexisme, l'antihomofòbia, etcètera). (Jameson, 1998: 69-70)⁴

Simon During (1993) fa una interessant anàlisi de l'evolució dels estudis culturals en el context britànic. Segons aquest autor, els estudis culturals havien passat una primera etapa de treballs teòrics crítics (Williams, Hoggart, Thompson) clarament influenciats pel marxisme. Això era, precisament, durant l'època que la concepció "tradicional" de la classe obrera britànica començava a donar pas a una definició "descentralitzada" de les forces productives. Passada la influència d'autors com Gramsci, o de corrents com ara l'estructuralisme althusserià (o "marxisme althusserià", segons Bennet 1992) o la psicoanàlisi lacaniana, els estudis culturals es van impregnar de les teories d'autors francesos "postmoderns" que oferien una menor càrrega ideològica (o, si més no, deixaven d'ubicar les relacions de poder econòmic i polític en el centre de l'explicació de la cultura). En aquell moment (finals dels 70):

Hi ha una tendència a afirmar tant la força utòpica de la cultura com aquelles formes de resistència (...) només possibles en les esquerdes i els buits de l'extens i aparentment inexpugnable sistema.

⁴ El text de Fredric Jameson d'on he extret aquesta cita va ser publicat per primer cop el 1993. Es tractava d'un comentari del llibre '*Cultural Studies*' (Grossberg *et al.*, 1992), que recopilava els textos presentats al congrés internacional *Cultural Studies Now and in the Future*, celebrat el 1990 a la Universitat d'Illinois a Urbana-Champaign. El text original de Jameson sorgeix amb la voluntat d'analitzar críticament el panorama dels estudis culturals dibuixat en aquellencontre i en el llibre publicat posteriorment. La versió castellana de Paidós no té prou en compte aquest context, així com tampoc la possibilitat que els lectors s'ubiquin davant allò del què Jameson està parlant (ni tan sols es fa un recull les referències que fa l'autor en un apartat bibliogràfic). Tinc d'altres queixes del llibre publicat per Paidós on apareix aquest text de Jameson juntament amb un text de Žižek (de fet és una queixa a un tipus de lògica editorial), però les deixo per una altra ocasió.

Paradoxalment, aquest sistema és inexpugnable justament perquè està menys centrat al voltant d'un grup "dominant" d'institucions d'ideologia. Per què van acceptar els estudis culturals aquesta relativament despolititzada mena d'anàlisi? Les raons es troben en el declivi del bloc de poder social demòcrata a partir dels anys 70, que va permetre l'aparició de l'anomenada "nova dreta" –als Estats Units amb Ronald Reagan (1981) i a Gran Bretanya amb Margaret Thatcher (1979)–. A més a més, va ser en el context del sorgiment de la "nova dreta" que (...) després d'absorbir la teoria francesa, la disciplina es va orientar cap a la "cultura de la diferència" i va esdevenir un moviment genuïnament global. (During, 1993: 13)

Per a Simon During, el fet que els estudis feministes o d'anàlisi del racisme esdevinguessin tan importants en aquell context no respon merament a una qüestió d'adequació als patrons d'allò "políticament correcte". De fet, Hall (1992), com veurem més endavant, parla també de la "irrupció" dels estudis feministes i dels estudis sobre el racisme com dos importants moments d'implicació dels investigadors amb els problemes socials d'aquella època (i, per tant, com a garantia que els estudis culturals no s'enquistaven en una idea fixa de la cultura i de la seva crítica). En tot cas, interpretar que els estudis sobre "moviments socials nous" impliquen només una forma de ser "políticament correctes" és únicament aplicable als estudis que es fan en aquells contextos on reivindicar els drets de la dona, posar per cas, esdevé una rutina intel·lectual insensible a la realitat social (és a dir, mancada de compromís en tant que irreflexiva). En el context del govern de Margaret Thatcher, repressor de tota forma d'alteritat, el fet de pronunciar-se des de les institucions acadèmiques com a feminista, com a gay, com a membre d'una minoria ètnica, o simplement com a antiThatcher hauria d'interpretar-se (llavors i ara) com un pronunciament compromès que situa els investigadors en els marges d'allò instituit. Entendre l'evolució dels estudis culturals com un simple viratge cap allò "políticament correcte", doncs, no sempre (ni a tot arreu) resulta adequat.

Simon During (1993) parla d'un canvi en el paisatge dels estudis culturals que no es deu només a una obertura de les fronteres geopolítiques de la recerca, sinó sobretot a una obertura de les seves fronteres epistemològiques (obertura que, en certa manera, propiciava un canvi generacional):

En part, els estudis culturals van canviar perquè el cos d'investigadors va canviar. Els estudiants (que s'autodefinien com a feministes, o membres d'una particular ètnia o grup de preferència sexual, més que no pas com a classe social o com a nació) estaven interessats en estudiar la cultura i la teoria en els seus propis termes, i estaven preparats per a uns models de la cultura i la societat més fragmentats – models que, curiosament, feien prou ressò de la famosa i radical màxima de la Sra. Thatcher: “*there is no such a thing as society*”. (During, 1993: 13)

Així doncs, veiem com , d'altra banda, el thatcherisme afavoreix una visió populista de la cultura que “interpel·la l'imaginari social produït per l'orientació mercantil dels mitjans de comunicació” (During, 1993: 14). Però el fet que sigui precisament aquesta forma de veure la cultura la que domina l'actual expressió acadèmica dels estudis culturals ens parla no només de l'evolució de la política cultural d'un país determinat, sinó també de l'evolució d'un àmbit acadèmic, també, més i més globalitzat (en la mesura que s'obre a nous “mercats”). És així que els estudis culturals es van començar a posar de “moda” fora de Gran Bretanya a partir dels anys 80.

El desenvolupament dels estudis culturals a Llatinoamèrica es produeix justament en el moment que els governs nacionals comencen a protagonitzar el gir “democràtic” cap a la “nova dreta”. Entre el camí que va del “projecte inicial” dels estudis culturals (orientats a la *pràctica* de la crítica radical) al “producte importat” (que es va acabant incorporant als *discursos* acadèmics tant d'Amèrica Llatina com d'altres països) es va perdre quelcom d'important. Però aquest no era únicament un problema d'adequació dels continguts dels estudis culturals a realitats acadèmiques molt diferents, sinó sobretot un problema d'adequació (o,

millor dit, un problema de no veure cap problema a l'hora d'adequar-se) a una conjuntura política i econòmica (mundialitzada) des d'on es declarava que el torn de les esquerres ja havia passat.

L'autora brasilera Ana Carolina Escosteguy, en la seva "mirada" als estudis culturals llatinoamericans, comenta la cada vegada menor incidència del "paper propositiu de l'intel·lectual" (Escosteguy, 2000b: 13). La creença en l'acció social, diu, és un dels pressupòsits essencials dels estudis culturals que actualment s'està posant en dubte. Aquest qüestionament no indica només la despolitització de l'objecte d'estudi (definit sota conceptes com ara "societat de consum" o "societat de la informació"), sinó també la despolitització dels investigadors. Si bé aquesta despolitització progressiva constitueix la tendència general (en sintonia amb l'evolució arreu dels estudis culturals cap allò "políticament correcte"), no es pot afirmar, segons constata Escosteguy, que ja no hi hagi "investigadors que encara creguin en el paper polític i proposicional de la pràctica dels estudis culturals" (Escosteguy, 2000a: 19).

Alicia Entel (2000) explica que en el cas de l'Argentina es confirma un cert distanciament dels intel·lectuals respecte dels problemes socials tradicionalment criticats des de les files de l'esquerra militant. En canviar el panorama polític, els problemes esdevenen uns altres. L'autora, però, critica la pràctica general de l'"oblit" en lloc de la d'una reflexió comprensiva. L'involucrament dels intel·lectuals amb el pensament de Gramsci, per exemple, adquireix diferents significats en diferents períodes. La manera com Gramsci era llegit pels intel·lectuals radicals, als anys 60, no és la mateixa manera com el llegeix la "nova" generació d'universitaris més o menys inspirats pels estudis culturals (els textos d'autors britànics com ara Raymond Williams, Edward P. Thompson o Richard Hoggart no van començar a ser traduïts a l'espanyol fins als anys 80 i principis dels 90).⁵ A través d'aquest relleu de "lectures" queden patents

⁵ *La formación histórica de la clase obrera*, de Edward P. Thompson, va aparèixer en castellà el 1977 (veure Thompson, 1977). La primera traducció al castellà de *Culture and Society*, de Raymond Williams, va ser publicada el 1982 (veure Williams, 1958). La traducció al català data del 1974.

els diferents usos de la proposta teòrica de Gramsci. Els joves intel·lectuals reunits als anys 60 al voltant de la revista *Punto de Vista* eren:

militants comunistes que van trobar pràcticament un abisme entre el partit polític i les propostes [neomarxistes] de Gramsci (...). Després d'abandonar el Partit Comunista el grup es va tornar a reunir i van crear la revista *Pasado y Presente*, d'inspiració definitivament gramsciana. Conseqüents amb aquesta inspiració, van combinar la seva tasca intel·lectual amb una crida al compromís en la vida social. El grup de la revista *Pasado y Presente* va esdevenir un grup implicat tant amb les unions combatives com amb els moviments de la guerrilla, especialment l'organització de Montoneros. Entre els seus membres, òbviament, hi ha desapareguts, exiliats i morts. (Entel, 2000: 15-16)

No obstant, discutir Gramsci des del “fòrum cultural” que caracteritza l'actual forma d'expressió dels intel·lectuals crítics, adquireix, segons l'autora, unes altres dimensions. El panorama polític, després de la darrera dictadura, també ha canviat. Abunden ara les postures políticament correctes:

Després de l'experiència de la dictadura a l'Argentina i davant l'exili patit per un gran nombre d'intel·lectuals gramscians, el retorn a la vida pública del grup es va caracteritzar per la seva adherència a les perspectives polítiques socialdemòcrates.(...) En general, la crítica literària, així com els assajos sobre l'expansió de les *soap opera* a la televisió van enviar Gramsci a l'oblit, a pesar que es conservés la seva imatge a mode de bandera i homenatge. (Entel, 2000: 16-17)

Jorge González (1999a), des de Mèxic, atribueix precisament a l'arribada de la “moda” dels estudis culturals el fet que molts investigadors (concretament del

*camp*⁶ de la comunicació) s'hagin preocupat més de mantenir-se en la cresta de l'ona que de mostrar coherència amb els seus plantejaments suposadament crítics. Si bé no cita noms explícitament, la ironia de González és corrosiva:

(...) tots busquen ser “políticament correctes”, per a ser acceptats en un *camp* que ha viscut durant molt de temps –a imatge i semblança dels mitjans– d'autofabricar-se *tòtems* o *súper-novas* per a la seva adoració. Amb això posposen, indefinidament, el creixement crític del seu propi ofici. (González, 1999a: 136)

En una nota a peu de pàgina, González afegeix en aquest punt:

Sense cap interès en generar una massa crítica de nous investigadors, els autors de moda escriuen per a col·legues i interlocutors internacionals i estrangers i així s'aferren a l'estructura vertical i autoritària que els permet dir *qualsevol cosa* amb la seguretat que serà aplaudida i glossada en fòrums i publicacions. (Ibíd.: 136)

Més endavant, González “matisa”. (Les referències implícites a la influència de Martín-Barbero i García Canclini es fan aquí més clares):

Aquest procés de “culturitització” del camp es va anar movent poc a poc d'aquella ansietat (plenament insatisfeta) per estudiar simplísticament els mitjans cap als processos de comunicació com a part de processos culturals més amplis, amb duracions més extenses y per això mateix amb densitats completament diferents. D'aquesta manera, les modes van anar canviant i de glossa en glossa, amb una profunda absència de crítica, es va passar dels *mitjans* a les *mediacions*, després d'aquestes als processos d'*hibridació*, d'allí al

⁶ González manlleua aquí la noció de *camp* de Bourdieu (de fet, una constant en els seus treballs) per a donar a entendre que l'àmbit acadèmic de la comunicació no deixa de constituir-se com a sistema de forces on s'hi desenvolupa una lluita per l'*hegemonia*.

consum cultural i més tard d'allí a la *globalització* de les indústries i les pràctiques culturals. (González, 1999a: 138)

La sensació que els estudis culturals llatinoamericans dels darrers anys són menys políticament compromesos la comparteixen, de fet, altres autors més enllà fins i tot de les fronteres d'Amèrica Llatina. Alan O'Connor (1991), des del Canadà, i gairebé una dècada abans, ja s'havia pronunciat al respecte. En les conclusions a la seva anàlisi dels estudis culturals a Llatinoamèrica, O'Connor constata que els treballs d'autors com Martín-Barbero, García Canclini o (fins i tot) González⁷ són "marcadament menys polítics" que els treballs realitzats en la línia de l'economia política crítica dels anys 70 (això és, per exemple, els treballs de Mattelart sobre imperialisme cultural, o els treballs realitzats en el si del Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales). O'Connor constata una certa paradoxa entre la voluntat dels autors dels estudis culturals llatinoamericans de pronunciar-se des del materialisme cultural i els "seriosos problemes" per a dur a terme una "pràctica política activista" (O'Connor, 1991: 69). Concretament, O'Connor comenta a propòsit de Martín-Barbero:

La postura de Martín-Barbero en reconèixer la mescla de la identitat indígena amb altres identitats nacionals als països d'Amèrica Llatina no sembla distanciar-lo de les polítiques estatals autoritàries (per

⁷ Deu anys després no crec que O'Connor pogués mantenir la mateixa idea pel que fa als treballs de González. En aquest temps aquest autor mexicà s'ha destacat precisament per intentar trencar el rigor (*mortis*, diu ell) de l'àmbit de la recerca, creant una xarxa d'investigadors que no tenen precisament en comú el fet de gaudir de la mateixa posició en la jerarquia acadèmica mexicana. "Per a transformar el coneixement –diu González– s'han de tocar les estructures verticals que l'organitzen i el generen, que l'acumulen en elits d'iniciats i el restringeixen a centres urbans obsessos" (1999a: 141). González no només ha incorporat els estudiants i les dones com a investigadors/-es, sinó que ha propulsat un projecte transdisciplinar (el *Programa Cultura*) d'estudi de la formació de les cultures populars que uneix (via Internet) universitats i centres de diferents regions mexicanes.

exemple, a Mèxic i Equador) que tenen en compte els moviments indígenes permetent-los-hi una mica de participació en l'oficialment declarada cultura nacional "multicultural". (O'Connor, 1991: 68)

George Yúdice (1996) s'ha mantingut crític davant el desencant immobiliari d'alguns investigadors. A propòsit del primerencontre, el 1993, de l'Inter-American Cultural Studies Network, Yúdice constata que per part dels autors llatinoamericans "hi van haver més crítiques als obstacles a la formació de societats civils democràtiques [a Llatinoamèrica] que no pas propostes per a construir-les" (Yúdice, 1996: 62). Yúdice apunta que probablement el sentiment de "pèrdua d'esperança" entre els intel·lectuals i investigadors sigui fruit del fet d'haver vist passar de llarg totes les possibilitats de canvi durant la "dècada perduda" dels 80, quan la instauració dels governs democràtics a Llatinoamèrica va respondre més a les expectatives de l'expansió del capital que no pas a les necessitats de les societats civils. Yúdice fa ressò d'una intervenció de Néstor García Canclini en la que, després de constatar el fet que la societat civil llatinoamericana s'organitza avui dia "més al voltant del consum simbòlic que no pas dels processos productius", va dir: "Donat que no som polítics no estem obligats a supervisar calculadament els límits de la governabilitat o el realisme de la política". La resposta de Yúdice a aquest plantejament és que potser s'ha d'intentar que els intel·lectuals pensin en noves maneres de fer política (més d'acord amb la necessitat de repolititzar la reflexió de i sobre la societat civil) enlloc de deixar de fer-la (Yúdice, 1996: 62-63).

No han mancat objeccions, però, a les formes d'atacar la pèrdua del compromís polític dels investigadors en els estudis culturals llatinoamericans. En aquest cas, l'objecció a la crítica ve de la mà d'una colombiana i un estatunidenc. Clemencia Rodríguez i Patrick Murphy posen d'aquesta manera punt i final a la seva anàlisi als estudis culturals i sobre comunicació d'Amèrica Llatina:

Tot i que la nova generació pot semblar menys política que el treball de l'avantguarda crítica dels 70 i 80 (O'Connor 1991), els esforços

actuals per unir forces i crear coalicions (...) suggereix una altra cosa. L'acadèmia llatinoamericana (...) mai ha patit de la síndrome de la "torre d'ivori" que pateixen altres acadèmies, i només ens queda esperar que mantinguin aquest esperit en aquesta època de creixement cancerígen del capitalisme. (Rodríguez i Murphy, 1997: 41)

Se m'acut un darrer comentari que no és sobre com s'ha desenvolupat la postura "políticament compromesa" en els estudis culturals en els diferents contextos geogràfics des del qual es pronuncien els investigadors. Al meu entendre, la manera com s'està portant actualment el debat al voltant del compromís polític deixa entreveure l'afirmació de dues postures generalitzades internacionalment: els qui entenen el compromís polític en termes d'activisme social (al cantó de la "societat civil"), i els qui consideren que el compromís polític consisteix a participar activament en l'elaboració de les polítiques culturals d'un determinat país. Potser és una diferència molt de matís, però en el primer cas la manera de portar a la pràctica una certa forma de pensament comporta un altre tipus de reptes i uns altres riscos (per a conservar, precisament, l'estatus d'intel·lectual en les societats actuals). Quan penso en els autors del segon grup penso, per exemple, en García Canclini, per tot el que s'ha explicat més amunt i pel que s'explicarà més endavant al llarg d'aquesta tesi. Penso, també, en la figura de Tony Bennett (professor de la Griffith University a Brisbane, Austràlia), que és també el director de l'Institute for Cultural Policy Studies en el seu país. Segons aquest autor, si hi ha alguna cosa que els estudis culturals no hagin treballat prou (malgrat les seva crida al compromís) és la definició de la cultura com a *objecte* i *instrument* polític (Bennett, 1992: 26). Bennett vol posar l'accent, sobretot, en el fet que els acadèmics no s'ocupin normalment d'analitzar les relacions entre cultura i govern, relacions que, segons ell, descriuen una cultura (ja s'entengui com a formes de vida que es tradueixen a les pràctiques de la gent en el seu dia a dia, ja com a formes institucionalitzades d'expressió de l'art i el coneixement) al servei dels poders estatals. Aquest plantejament, però, vol anar més enllà de la concepció que tenia Gramsci de "l'Estat modern com a educador" (Bennett, 1992: 29), ja que per a Bennett els governs no es limiten a definir què és i què no és patrimoni cultural,

sinó que defineixen, a més a més, el tipus de societat civil a qui “pertany” aquest patrimoni. La qüestió aquí és, doncs, que per a uns autors parlar de cultura des de la societat civil implica apropiarse a la realitat quotidiana de la gent, i en canvi per a uns altres autors (com Bennett) implica apropiarse als mecanismes de govern que defineixen la manera de concebre la societat civil.⁸

1.2. Un mapa internacional, un mercat global

- El mapa internacional

Alasuutari *et al.* (1998) identifiquen el moment d'internacionalització dels estudis culturals amb el moment de fragmentació interna que van experimentar els estudis

⁸ Personalment em sembla important plantejar aquesta qüestió, en part perquè també sorgeix en el debat sobre què és ser “políticament correcte” en el si de la geografia cultural així com en molts altres contextos acadèmics. Però sobretot perquè considero que aquest debat apel·la a diferents formes de concebre la política i la seva relació amb l'acadèmia (i la relació d'aquesta darrera amb la societat). Bennett em sembla en certa manera contradictori, ja que malgrat que defensa una visió foucaultiana sobre el significat polític de qualsevol pràctica social, el seu és particularment un pronunciament des de i per a una elit: aquella on els intel·lectuals exerceixen el seu poder sobre les formes de govern (no em refereixo a una definició tradicional d'elit, sinó a la definició de la nova classe composta per tecnòcrates, empresaris, intel·lectuals i acadèmics organitzats al voltant dels poders fàctics). Em sembla, doncs, que pronunciar-se des d'una posició institucionalitzada no és ben bé el mateix que pronunciar-se des del dia a dia d'una societat que es veu a si mateixa en minúscules, o des de punts de vista diversos i/o minoritaris. O simplement alternatius. En tot cas, crec que és molt difícil l'apropament entre les dues formes d'entendre el compromís polític, i d'alguna manera allò que sí cal criticar és la indefinició (a voltes dita incoherència, a voltes inconsciència) de molts intel·lectuals davant aquesta qüestió. Personalment crec que hi ha incoherència quan es passa d'un cantó a l'altre (sobretot quan es passa d'una postura alternativa a una postura institucionalitzada) i que hi ha inconsciència sobretot quan aquest pas es fa pensant que és un pas inevitable i natural (o també quan en realitat no s'ha sortit mai del que “ve donat”, com ara el lloc ocupat dins d'allò institucional).

britànics durant el període del thatcherisme, als anys vuitanta. Amb això no s'hauria de voler dir que els estudis culturals que es poguessin fer en altres països haguessin d'esperar una determinada conjuntura britànica per a fer-se sentir. En cada cas, com hem vist, hauríem de valorar de més de prop cadascun dels contextos on es va propiciar el seu desenvolupament. D'altra banda, tampoc es pot considerar que fins llavors els estudis culturals haguessin funcionat (ni haguessin pretès funcionar) com un "tot" coherent a Gran Bretanya. N'hi ha prou amb tenir en compte que, per exemple, l'activitat del Centre for Contemporary Cultural Studies va ser sempre considerada marginal en "una universitat com la de Birmingham" (Hall, 1992: 285), i que aquesta marginalitat formava part d'un projecte que, més que establir una trajectòria, buscava redefinir-la contínuament. La "descentralització", la "reubicació", i sobretot la "ruptura" (respecte del conservadurisme, tant del discurs polític hegemònic com de l'acadèmic) eren precisament els trets característics del projecte d'estudis culturals que allí es va desenvolupar. Segons Hall, l'activitat del Centre es podia definir com un seguit d'"irrupcions" en la seva agenda: el marxisme, el "gir lingüístic", el feminisme, l'anàlisi del racisme, la crítica al thatcherisme, la política de la cultura popular, el postcolonialisme. I, com diuen Grossberg *et al.* (1992: 9), "la història continua". I continua dins i fora de Gran Bretanya. No obstant, com també afirmen els mateixos autors, no es pot considerar que la història dels estudis culturals sigui una història lineal. No és que els estudis culturals tinguin un origen (a Gran Bretanya, a finals dels 50) ni un destí (internacional, menys eurocèntric o menys occidental en general). Els estudis culturals volen dir coses molt diferents en llocs i/o moments diferents (negar aquests llocs i aquests moments és posar dificultats, d'entrada, a la comprensió de què són els estudis culturals). A cada lloc tenen la seva pròpia evolució, i no es tracta precisament d'una evolució marcada per una recta ascendent. De fet, un dels trets bàsics que defineix arreu els estudis culturals és l'explícita transgressió dels esquemes positivistes. La contínua "irrupcionalitat", doncs, no és merament una qüestió d'agenda:

Escrivint i reescrivint constantment la seva pròpia història a fi de donar-se sentit a si mateixos, construint-se i reconstruint-se en resposta a nous reptes, rearticulant-se a cada nova situació, renunciant a velles assumpcions i apropiant-se de noves posicions, els estudis culturals són sempre contextuals. (Grossberg *et al.* 1992: 10)

Així doncs, no podem definir els estudis culturals que es fan a d'altres llocs a través del tipus d'“irrupcions” que caracteritzen els treballs britànics. Cada societat, cada conjuntura política en descriu unes de pròpies. Els treballs sobre etnicitat no són el mateix a la Gran Bretanya postcolonialista que al Brasil o a Austràlia. Parlar de cultura popular tampoc és el mateix des d'una societat altament “urbanitzada” que en una altra on el pes d'allò rural és políticament molt considerat. D'un context acadèmic a l'altre, de fet, també poden canviar els temes que constitueixen una “irrupció” en l'evolució de la recerca.

Descriure el mapa actual dels estudis culturals com un mapa internacional és una tasca que d'entrada sembla fàcil de fer en tant que resulta òbvia, però no obstant, en el fons, requereix molts matisos. De fet, els autors que han volgut donar compte del què són els estudis culturals més enllà del seu propi context acadèmic han fet una anàlisi “des de fora” o, en tot cas, han dit el què *altres* diuen des d'*allà*.⁹ Qui són els altres i on és allà són també qüestions subjectives, com demostra la tendència generalitzada dels investigadors anglosaxons a identificar l'*altre* com els *americans* (referint-se als nordamericans dels Estats Units), en cas que parlin els anglesos, o com els *anglesos*, en cas que parlin els nordamericans. Stuart Hall, per exemple, parla de la vocació internacional (“*worldly*” *vocation*) del projecte dels estudis culturals (Hall, 1992), però ell mateix reconeix tenir dificultats a l'hora de parlar sobre els estudis culturals més enllà del context acadèmic britànic. De fet, quan ho fa només es refereix als estudis realitzats als Estats Units, en els quals veu el “perill” de la ràpida i fàcil institucionalització d'un discurs que deixa de ser crític a efectes pràctics:

⁹ Reconec que jo mateixa m'apropro als estudis culturals com a *turista*, tot i que no voldria pas haver-me limitat a donar-ne una visió distanciada.

Ara no hi ha un moment, en els estudis culturals americans, que no sigui possible teoritzar estesesament sobre el poder, la política, la raça, la classe i el gènere, la subjugació, la dominació, l'exclusió, la marginalitat, l'alteritat, etc. No hi ha gairebé cap altra cosa que sigui tan teoritzada en els estudis culturals. I, no obstant, hi ha el dubte persistent de si aquesta abrumadora textualització dels discursos propis dels estudis culturals no contribueix d'alguna manera a constituir el poder i la política com a meres qüestions de llenguatge i textualitat. Amb això no vull dir que no pensi que el poder i la política siguin o hagin estat sempre qüestions allotjades en representacions, que hagin estat sempre qüestions discursives. No obstant, hi ha maneres de constituir el poder com un fàcil significant imprecís, que simplement deixa el cru exercici del poder, així com la seva relació amb la cultura, buits de tota significació. Aquest és el que jo entenc com a moment de perill en la institucionalització dels estudis culturals en aquest món altament professionalitzat i ben arrelat de la vida acadèmica nordamericana. (Hall, 1992: 286)

Hall insisteix en què no es pot aplicar el “patró” britànic a l'hora de valorar els estudis culturals d'Estats Units, però d'altra banda tampoc parla del perill de la ràpida i fàcil institucionalització dels estudis culturals i de la consegüent buidor del seu discurs a escala global, incloent-hi també alguns treballs que es fan a Gran Bretanya (tal i com hem vist més amunt en els comentaris de During).

Per a alguns autors llatinoamericans, el “perill” el constitueixen precisament els estudis anglosaxons. Però no són tant un perill pel que fa a la “buidor” dels continguts, sinó un perill d'imperialisme intel·lectual. De fet, les propostes de distingir entre “estudis de la cultura” (González, 1999) o “estudis sobre cultura i poder” (Mato, 2000), d'una banda, i els “estudis culturals”, de l'altra, responen a un clara voluntat de diferenciar-se respecte dels *cultural studies* anglosaxons. En els casos de Jorge González, des de Mèxic, i de Daniel Mato, des de Veneçuela, la discussió sobre la forma de nomenar la investigació és important. Mitjançant les diferents “formes de dir-se” es reivindica la contextualitat dels

estudis. No obstant, presentar el problema com una mera qüestió de nomenclatura no ajuda a entendre que hi ha un projecte polític crític que, en teoria, no hauria de saber de fronteres. En tot cas, no s'hauria de parlar dels estudis culturals com si només pel nom haguéssim d'invocar la seva versió anglosaxona. Parlar des dels estudis culturals, sigui en l'idioma que sigui, implica adoptar d'entrada una postura conseqüent amb la crítica al pensament reduccionista.

Alguns treballs són fruit (i es desenvolupen dins) d'un context geogràfic, acadèmic, polític i econòmic particular. Això no vol dir que els autors mai vagin més enllà de l'àmbit local, sinó més aviat, que la seva postura crítica ho és sempre respecte d'un context específic (que no té perquè ser el seu país d'origen, ni tan sols un "país", sinó una realitat urbana o rural específiques, o de classe social, o ètnica, o de gènere), i que alhora forma part d'un context més ampli (per exemple, el "projecte" dels estudis culturals al voltant de la producció de coneixement crític i reflexiu).¹⁰

John Fiske es pronuncia des dels Estats Units, Tony Bennett ho fa des d'Austràlia, Stuart Hall ho fa des de Gran Bretanya, Jesús Martín-Barbero ho ha fet fins ara des de Colòmbia. Tots quatre parlen de realitats diferents, però utilitzant un mateix llenguatge crític (amb diferents conseqüències per al desenvolupament de la seva tasca com a intel·lectuals en els països i en els moments des dels quals es pronuncien).

Més amunt es parlava del context anglosaxó. Què vol dir, però, pronunciar-se des de Llatinoamèrica? Néstor García Canclini (a Murphy 1997) ha

¹⁰ A tot això cal afegir que cada autor es pronuncia des d'un tipus de formació (en el cas de la Universitat, per exemple, una formació –en teoria– contínuament dialogant entre allò que s'aprèn i allò que s'ensenya), i que aquesta molts cops trenca els motlles de la política educativa oficial aplicada en un context espacial i històric concret, ja que hi ha certs tipus de lectures, certes influències i experiències personals que no venen determinades pels programes d'assignatures ni pels plans d'estudis. Es tracta, doncs, de considerar el treball acadèmic en funció de les seves diferents escales, però sense oblidar els passadissos que ens les poden connectar (per exemple, les lectures comunes que han tingut diferents autors des de diferents contextos).

estat un dels primers autors llatinoamericans en parlar del significat de pronunciar-se des dels “estudis culturals a Llatinoamèrica”. Per a ell, però, la definició que cal donar als estudis culturals que es desenvolupen allí és la d’obra espontània i coetània (en cap cas coorganitzada ni de cap manera institucionalitzada) d’autors crítics de diferents països pronunciant-se sobre l’anàlisi multidisciplinar de la cultura:

Específicament podem parlar de diferents autors; abans has mencionat José Joaquín Brunner, Jesús Martín-Barbero i jo mateix. Voldria afegir Renato Ortiz del Brasil, Beatriz Sarlo de l’Argentina, entre d’altres. Penso que aquest tipus de recerca [els estudis culturals] és útil en el sentit que és generada des d’una varietat de diferents disciplines: Brunner des de la sociologia; Martín-Barbero des de la comunicació i la semiòtica; el meu background es en filosofia, però també en sociologia, crítica d’art i antropologia; Sarlo des dels estudis literaris, i Ortiz, antropologia i sociologia. Penso que tenim en comú el desig de trobar una manera millor d’estudiar els processos culturals des de la multidisciplinarietat. Combinar aquestes perspectives és l’ànima del projecte, donat que entenem els processos culturals com a processos que solen ser problematitzats en tant que interconnectats i interdependents més que com a fenòmens aïllats, que és com són tractats per la majoria de disciplines. Tots nosaltres estem interessats en les relacions entre el folklore, allò rural i allò indígena, i allò urbà i els mass media, les interseccions de les estructures socials i les tradicions. (García Canclini, a Murphy 1997: 79-80)¹¹

Jesús Martín-Barbero (1988) parla d’un procés històric comú a Llatinoamèrica en el qual l’anàlisi de la cultura adquireix la seva dimensió crítica. Aquest procés té

¹¹ Caldria destacar algunes obres dels autors citats aquí per García Canclini, per exemple *Mundialização e cultura*, de Renato Ortiz (1994); *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte, vídeo y cultura en la Argentina*, de Beatriz Sarlo (1994), o *América Latina: cultura y modernidad*, de José Joaquín Brunner (1992).

dues vessants: l'una és la manera com es viu la "transnacionalització" com a imposició d'un model econòmic (el capitalisme) i com a importació d'un model polític (que posa en crisi l'hegemonia estatal). Aquesta forma de "viure-ho" cal analitzar-la tenint en compte el paper que ha jugat (i continua jugant) el nacionalisme (sobretot l'imposat) en l'esdevenir humà (per exemple, massificació urbana i massacres rurals) al llarg de la constitució del mapa polític de Llatinoamèrica.¹²

La segona vessant del procés comú del que parla Martín-Barbero és la vessant més quotidiana i palpable: la de la cultura popular com a forma (explícita o implícita) de resistència. Forma de resistència, primer, enfront del nacionalisme. Forma de resistència, després, enfront de l'imperialisme cultural. (D'altra banda, no es pot parlar de cultura popular a Llatinoamèrica sense parlar d'allò indígena o d'allò mestís.) Aquests són, segons Martín-Barbero (citant a García Canclini) els dos trets bàsics que cal recordar en la definició de la identitat llatinoamericana. No obstant, segons l'autor, la cultura popular constitueix una forma de resistència cada cop més condicionada: condicionada sota l'hegemonia de la definició d'allò indígena com allò primitiu i estàtic. Primer s'ha mantingut aquesta definició sota la negació nacionalista de la diferència. Després s'ha mantingut, paradoxalment, sota la màxima de l'expansió capitalista segons la qual tothom en el món som iguals: és a dir, consumidors potencials. Aquesta homogeneïtzació, en el cas de Llatinoamèrica, comporta un seriós problema quan topa amb una realitat on precisament l'última carambola és dotar la cultura popular local d'un valor folklòric que esdevé valor de canvi en el mercat del turisme internacional. El "desenvolupament", doncs, esdevé el "creixement esquizofrènic d'una societat, l'objectivació de la qual no correspon a les seves necessitats" (Martín-Barbero, 1988: 457). O no correspon a les de la majoria.¹³

¹² Per a un major aprofundiment en el tema, consultar Galeano (1971).

¹³ A través d'aquest plantejament, Martín Barbero no fa mai referència explícita al fet que està parlant en termes de majories com si aquestes tinguessin el domini dels termes (el fet d'equiparar la identitat llatinoamericana amb les cultures populars n'és una mostra). Al

Què vol dir, d'altra banda, pronunciar-se des de Llatinoamèrica com a intel·lectuals crítics? També vol dir gaudir del privilegi d'haver tingut accés, d'una manera o una altra, a la Universitat. Amb això simplement vull donar compte d'una situació política, econòmica i social en els països d'Amèrica Llatina on la producció institucionalitzada de coneixement (inclòs aquell que reconeix que el coneixement social es produeix sobretot fora de les institucions) està del tot restringida. En alguns països, i/o en algunes èpoques (com s'ha vist abans en el cas de l'Argentina), el fet d'intentar sortir de l'acadèmia per a participar activament de la lluita social (o, a l'inrevés, intentar introduir a l'acadèmica la lluita social), no només ha estat una postura restringida, sinó que pot haver estat fortament perseguida, o fins i tot físicament reduïda. Malgrat tot, no s'ha analitzat fins a quin punt la difusió d'un tipus de pensament alternatiu (ja sigui produït des de l'acadèmia, ja des dels moviments socials, o simplement des del dia a dia de la gent) està confinada als circuits institucionals des d'on es reproduïxen els discursos hegemònics (per exemple, aquell des del qual s'afirma que la inclusió de Llatinoamèrica dins la societat capitalista de consum és un fet inevitable (García Canclini, 1995)).

Per acabar amb la pregunta de com s'expressen els estudis culturals des de Llatinoamèrica cal esmentar que aquests no es defineixen només pel lloc "des del qual" es pronuncien, sinó també per ser el lloc on "han anat a parar" investigadors d'altres latituds. Així, per exemple, els estatunidencs Patrick Murphy o James Lull han realitzat estudis empírics a Llatinoamèrica (Lull també n'ha fet a la Xina), i Thomas Tufte, danès, ha treballat a Paraguai i al Brasil. Però no només és l'emplaçament dels estudis empírics el que compta, sinó també el lloc de referència que molts autors troben en els treballs teòrics dels investigadors llatinoamericans.

No es pot negar que l'interès pels estudis realitzats a i des de Llatinoamèrica existeix ja fa més d'una dècada. N'hi ha prou, per exemple, amb

meu entendre, però, cal considerar el gran pes que tenen les minories (no indígenes) que ostenten el poder en aquests països.

fullejar la revista *Media, Culture & Society*, 10 (4) publicada el 1988, dedicada a les “*Latin American Perspectives*”. El coordinador d’aquest número va ser Phillip Schlesinger, que un any després publicava també un article sobre el mateix tema a la revista *Telos* (Schlesinger, 1989). Dos anys més tard Alan O’Connor parlava a *Critical Studies in Mass Communication* de l’aparició dels estudis culturals a Llatinoamèrica i de les seves connexions amb la teoria europea (O’Connor, 1991). Altres treballs més recents són, per exemple, el de George Yúdice (1996), el d’Elizabeth Fox (1997), el de Clemencia Rodríguez i Patrick Murphy (Rodríguez i Murphy, 1997; Murphy, 1997), o la interessant aproximació que fa James Lull a diferents exemples d’“anàlisi cultural” a Mèxic (Lull, 1998). Alguns investigadors anglòfons s’han dedicat a organitzar institucionalment uns “estudis culturals llatinoamericans” des dels seus països d’origen. Marc Zimmerman, per exemple, dirigeix el *Latin American Studies Program* a la Universitat d’Illinois a Chicago.¹⁴

Una altra mostra de l’interès d’investigadors estrangers (sobretot dels Estats Units) d’incloure els treballs llatinoamericans en la institucionalització dels estudis culturals la tenim en la celebració, el 1993, del *Primer Encuentro Inter-Americano Sobre Estudios Culturales* (Yúdice, 1996). Aquesta trobada va tenir lloc a la Universidad Autónoma Metropolitana de Mèxic D.F., i va suposar “el primer esforç col·lectiu” que feien els autors llatinoamericans (García Canclini, a Murphy, 1997). Tot i així, la iniciativa va ser de George Yúdice, Juan Flores i Stanley Aronowitz, i la seu de l’organització de la conferència va ser, per tant, Nova York.¹⁵

¹⁴ <http://www.uic.edu/~marczim>

¹⁵ Aquest primer entre (al que ja n’han seguit altres) va contribuir a la institucionalització del recent creat *Inter-American Cultural Studies Network*, depenent del Center for Cultural Studies de Nova York. La “raison d’être” d’aquesta *network* és, segons Yúdice “contribuir a la formació d’esferes públiques transnacionals” on s’hi puguin discutir els problemes relacionats amb l’expansió del capitalisme i que afecten el paisatge cultural de les diferents realitats socials que constitueixen Amèrica (tant la del nord com la del sud). “Si l’economia i els mitjans de comunicació –diu Yúdice– han

Alguns autors llatinoamericans han criticat la “construcció social de certes representacions de la idea de *Latin American Cultural Studies* entre intel·lectuals que treballen en anglès” (Mato, 2000), entenent que aquestes representacions responen a la lògica del “descobriment” colonialista o, pitjor encara (segons ells), acaben “construint” una idea d’estudis culturals llatinoamericans. El problema d’aquesta crítica és que cau en la construcció fàcil i infundada de la idea de l’*altre* que precisament critica. D’altra banda, no s’atura a analitzar el fet que els estudis culturals són arreu una construcció, una *formació discursiva*, segons Hall (utilitzant els termes de Foucault) (Hall, 1992). La mateixa dificultat que veu Mato a l’hora d’intentar definir els estudis culturals llatinoamericans “des de fora” podria igualment veure’s a l’hora d’intentar definir-los “des de dins”. O potser Llatinoamèrica no és en si mateixa una idea del tot oberta i imprecisa? A més a més, el manteniment d’una postura “a la defensiva” respecte de l’“invasor” no ajuda a obrir les portes del diàleg, i menys en un congrés internacional com en el que Mato defensava aquestes idees.¹⁶ El fet és que, actualment, els investigadors llatinoamericans participen a les trobades internacionals sobre estudis culturals, i molts ho fan amb la simple voluntat de fomentar l’intercanvi. Això no vol dir que hagin de sacrificar la seva manera de treballar ni de pensar per adaptar-se a una fórmula dominant. De vegades, les trobades internacionals serveixen precisament per no negar l’existència de diferències, de dificultats a l’hora d’expressar-se (literalment o no) en un idioma comú. Tal i com afirma García Canclini, el que realment es constata en les trobades internacionals és que “els temes d’interès són molt diferents, així com les experiències en el treball empíric” (García Canclini, a Murphy 1997: 80).

expandit el seu abast encara més globalment, per què un moviment democràtic d’estudis culturals no hauria d’intentar fer alguna cosa similar?” (Yúdice, 1996: 63).

- El mercat global

Des d'una mirada panoràmica, la idea d'“estudis culturals” dona compte d'un desenvolupament internacional i diversificat de la recerca. Des d'una mirada focalitzada, en canvi, se'n poden analitzar les particularitats. No podem, però, limitar la nostra percepció a una sola d'aquestes mirades. Per exemple, no es pot afirmar que la producció, difusió i aplicació dels estudis culturals experimenta avui dia una descentralització i mobilitat creixents, sense considerar alhora l'hegemonia anglòfona en el moment de dibuixar aquest *mapa mundi*. És cert que els estudis culturals s'expressen més enllà del món anglosaxó (i més enllà de la seva bipolarització al voltant del debat entre els Estats Units i Gran Bretanya), però també és cert que el flux d'intercanvis entre el *centre* i la *perifèria* dels estudis culturals no és un flux equilibrat. Tal com diu James Lull en una entrevista:

Desafortunadament i irònicament, el “problema” amb els estudis culturals està relacionat amb el fet que han desenvolupat una espècie d'insularitat en el seu llenguatge, la seva literatura, la seva política. (...) Per “insularitat” em refereixo a que els estudis culturals han assumit una atmosfera de club que ha reduït el seu discurs a “això és estudi cultural, allò no és estudi cultural”. Els estudis culturals britànics i nordamericans s'han fet massa amos de la veritat i superiors en aquest sentit. (Lull, a Jacks i Tufte, 1998a: 150-151)

Tot i que cada cop s'intenta treure més pes a aquesta hegemonia anglo-estadounidenca en l'àmbit dels estudis culturals (pronunciant-se amb veu cada cop més forta els autors llatinoamericans, o australians, o escandinaus, o sudafricans, o asiàtics, així com els autors anglòfons que citen a d'altres autors no anglòfons, o aquells que critiquen la tendència a posar als britànics i als estadunidencs en un mateix sac),¹⁷ el cert és que la majoria d'editorials i de centres acadèmics dedicats

¹⁶ http://www.crossroads-conference.org/Daniel_mato_speech.html

exclusivament a explotar la veta culturalista es troben a Gran Bretanya i als Estats Units. El ritme de producció ha protagonitzat allí un creixement espectacular en aquests darrers 20 anys, cosa que va de la mà d'un impressionant increment d'autors, textos, revistes, editors, programes acadèmics, estudiants matriculats, congressos o projectes de recerca.¹⁸

D'una altra banda, Ferguson i Golding (1998) plantegen oportunament la qüestió de si en lloc de generalitzar sobre el problema de l'hegemonia anglo-estadounidenca no s'hauria, més aviat, de posar l'accent en la lògica utilitarista que està prenent actualment el procés de producció acadèmica en l'àmbit dels estudis culturals.¹⁹ Citant a Schwartz, els autors denuncien que bona part de l'imperatiu que impulsa molts treballs sobre els estudis culturals sorgeixi "de les fantasies dels directors de màrketing d'un manat d'editorials anglòfones". Segons Ferguson i Golding, la perpetuació d'aquesta tendència està condemnant els estudis culturals a vagar sense el seu esperit crític:

La línia que separa allò productiu i allò superflu és molt tènue. El problema no és la mera redundància, sinó el narcissisme introvertit

¹⁷ Ferguson i Golding (1998), per exemple, insisteixen en què, de la mateixa manera que tenim en compte les particularitats dels estudis culturals australians o llatinoamericans, posem per cas, hem de reflexionar més sobre les diferències entre els estudis culturals britànics i els estadounidencs (diferències que s'expliquen també per la disparitat tant dels seus plantejaments teòrics com de "les bases de la seva cultura política i mitologia nacional").

¹⁸ De fet, aquesta "explosió" no és exclusiva dels estudis culturals. Podem trobar-la també en molts altres àmbits de recerca.

¹⁹ De fet, en la *International Crossroads in Cultural Studies Conference* celebrada a Birmingham (21-25 de juny de 2000) es va fer evident el domini anglòfon en l'àmbit de les publicacions internacionals. La tradicional "exposició" d'ofertes editorials donava compte de títols només en anglès (no només per l'idioma, sinó sobretot per la concepció). Cridava l'atenció, per exemple, un cartell que representava una vella fotografia en blanc i negre d'uns personatges pintorescos propis de l'Espanya "profunda" del segle passat anunciant el novedós llançament de la revista *Spanish Cultural Studies*.

que amenaça la innovació, l'obertura i la sensibilitat cap a d'altres camps de treball. (Ferguson i Golding, 1998: 18)

Clive Barnett (1998)²⁰ també constata la proliferació de les publicacions arran del fet que la cultura s'hagi constituït com a tema de moda. Aquest autor no nega que aquest *boom* satisfà els interessos mercantilistes del món editorial, però alhora qüestiona si l'expressió de la recerca crítica (altrament marginalitzada dins dels cercles de discussió purament acadèmics) no s'ha beneficiat d'aquest fet. Barnett insisteix que l'augment de publicacions sobre estudis culturals no ha de ser únicament interpretat com una anul·lació del seu esperit marginal i compromès (cosa que passa quan proliferen els autors-estrella, i la reflexió crítica es converteix en una estratègia editorial per augmentar el nombre de vendes, alhora que permet els investigadors –o altrament anomenats *fast-thinkers*– augmentar la fama i el poder).²¹ Per a aquest autor, però, l'augment de publicacions també pot

²⁰ En el text que es fa servir aquí com a referència, Barnett (que és geògraf), planteja una reflexió sobre si l'actual expressió de la geografia cultural segueix una moda passatgera o bé constitueix un veritable progrés per a la recerca crítica. Interessa destacar aquí aquest text perquè intenta traçar certs paral·lelismes amb el què està passant en els estudis culturals, i aporta una interessant anàlisi dels perquè de la proliferació d'allò "cultural" en l'oferta editorial, més enllà de les revistes acadèmiques.

²¹ Sobre la proliferació de *fast-thinkers* que han viscut els estudis culturals en les darreres dècades, Néstor García Canclini es mostra bastant crític:

(...) els estudis culturals es troben en un període de *estanflació*, o sigui estancament amb inflació, segons el neologisme inventat pels economistes per a descriure la situació dels anys vuitanta en molts països. En el darrer quinquenni continuen multiplicant-se els congressos, llibres i revistes dedicats a estudis culturals, però l'allau d'articles i ponències gairebé mai ofereix més audàcies que exercicis d'aplicació de les preguntes habituals (...). La proliferació de petits debats amplificats per Internet pot donar l'aparença de dinamisme en els estudis culturals, però –com acostuma a passar en altres interaccions de l'oferta amb el consum– tanta abundància, circulant globalitzadament, tendeix a extenuar-se ràpid. No dona temps per a que els

ser interpretat com una senyal de progrés, en la mesura que implica un replantejament de la qüestió de l'autoritat acadèmica.

El meu objectiu a l'hora de remarcar aquesta connexió entre el gir cultural i les pràctiques de comercialització de les publicacions acadèmiques no és fer la buida constatació que les noves tendències intel·lectuals són simplement els productes de la lògica capitalista del benefici. El que vull, en canvi, és considerar com l'anàlisi d'aquesta relació pot ajudar-nos a identificar un important canvi en els règims d'autorització a través dels quals s'estructura la comunicació acadèmica. (Barnett, 1998: 384)

Tradicionalment, l'expressió de la recerca crítica es veia limitada per un tipus de context acadèmic, geogràficament i disciplinàriament constret, poc obert a qüestionar allò establert. Els llibres i les revistes de projecció internacional proporcionen, en canvi, un escenari de debat que transcendeix els sistemes d'avaluació de la recerca acadèmica tradicionalment restringits a un determinat context. Així, per exemple, la legitimitat de l'avaluació negativa d'un article feta pels catedràtics d'un departament pot veure's qüestionada pel fet que aquell article hagi estat acceptat pels *referees* d'una revista amb índex d'impacte.

El tema es presta a la controvèrsia. Barnett comenta algunes perversions del fet que el fet de publicar hagi esdevingut tan important per al món acadèmic, però, al meu entendre, n'hi ha unes quantes més. Barnett explica, per exemple, que la creixent "atlantització" dels estudis culturals està relacionada amb el fet que les editorials que més s'han dedicat a publicar sèries de llibres sobre estudis culturals siguin empreses com ara l'editorial Routledge, amb seu a Londres i a Nova York. D'altra banda, la interdisciplinarietat proclamada pels estudis

nous conceptes i hipòtesis es provin en investigacions de llarg plaç, i passem corrents a imaginar el què es portarà en la pròxima temporada, quin model ens posarem en el proper congrés internacional. (García Canclini, a De la Haba i Santamaría, 2001 (en premsa))

culturals també ha estat aprofitada com a oportunitat d'expandir els mercats, ja que els temes que es tracten interessin en més d'un àmbit de recerca.

La clara identificació entre Routledge i la internacionalització dels estudis culturals indica que la representació del treball acadèmic com a "estudis culturals" ofereix una oportunitat d'ampliar el mercat potencial dels llibres acadèmics més enllà de les constriccions de les especialitats acadèmiques. (Barnett, 1998: 384)

Barnett no parla de la dificultat amb què es pot trobar la difusió d'aquests llibres fora de Gran Bretanya i dels EUA, ni del contrast entre el ritme frenètic amb què apareixen les novetats i el ritme ralentitzat amb què es materialitza l'interès per allò interdisciplinar (sobretot en àmbits acadèmics no anglosaxons). D'altra banda, quan parla de la importància d'editorials alternatives com la Penguin, o la New Left Books (ara Verso) a l'hora de fer possible la difusió de l'obra d'autors com Raymond Williams o Edward P. Thompson, Barnett tampoc considera les iniciatives fora del context anglosaxó que van fer possible (tot i els escassos mitjans i les situacions polítiques de vegades gens afavoridores) la traducció d'aquests llibres a d'altres idiomes.

De les constatacions de Barnett se'n poden treure altres formulacions paradoxals. Mentre que en el context anglosaxó els estudis culturals "maximitzen" les seves audiències operant a escala internacional i transdisciplinar, en el context no anglosaxó (per exemple, en el cas català) els estudis culturals són sovint vistos com una mena d'especialització. D'altra banda, mentre que l'expansió dels estudis culturals es justifica per la seva internacionalització i la seva interdisciplinarietat, la proliferació d'autors-estrella no indica precisament que el tipus de "recerca-estrella" sigui aquella que es signa en equip (ni molt menys en equip internacional i interdisciplinar). Es pot destacar també el fet que mentre l'increment del nombre de publicacions es considera indicatiu del progrés dins d'un àmbit recerca, en realitat publicar ha esdevingut una mera necessitat individual d'"implementar" el currículum, provocant que, malauradament, la freqüència i el nombre de publicacions acabi pesant més que no pas la seva qualitat.

Sobre aquest tema (però centrant-lo en el cas dels estudis culturals sobre audiències) també s'ha pronunciat recentment Virginia Nightingale (1999), per qui el problema resideix no només en la forma en que la investigació sobre recepció està sent “administrada” políticament i econòmicament, sinó també en la forma en que aquesta administració es tradueix en una determinada definició teòrica de l'objecte d'estudi,²² així com en l'“absència d'una reflexió crítica al voltant de la ideologia dels mètodes utilitzats” (Nightingale, 1999: 239). La lectura del text d'aquesta autora suggereix que no podem limitar-nos a denunciar el fet que l'estructura política-econòmica dominant en la societat de consum determina la forma de fer recerca, sinó que també hauríem de reconèixer quin paper estem jugant en aquest context com a investigadors.

1.3. Qüestió d'indisciplina

Durant els primers anys, i sobretot a la dècada dels 70, els investigadors dels estudis culturals anglosaxons adopten una postura epistemològica que pretén trencar amb la tradicional estructuració acadèmica de la recerca. El projecte dels estudis culturals s'ha descrit com un projecte “postdisciplinar”. Tal i com comenta Fredrik Jameson:

“Fossin el que fossin, els estudis culturals van sorgir com a resultat de la insatisfacció respecte d'altres disciplines, no només pels seus continguts sinó també per les seves moltes limitacions. En aquest sentit els Estudis Culturals són postdisciplinars; però tot i això, o

²² Nightingale denuncia la irreflexivitat de la posada en pràctica, per part d'un gran nombre d'investigadors, de l'“objectivació de l'audiència”. Aquesta pràctica irreflexiva consisteix a considerar que les audiències són un fenomen natural i que han de ser estudiades de manera “naturalista” (la crítica que fa l'autora a la línia de treball iniciada per Lindlof i Meyer és aquí explícita, però jo afegiria l'ús que Morley i Silverstone han fet del mateix concepte d'allò “natural” referit a audiències). “El problema –diu Nightingale– és que la gent es converteix en audiència per raons culturals, no naturals.” (Nightingale, 1999: 222-223).

potser precisament per això, un dels eixos fonamentals que els continua definint és la seva relació amb les disciplines establertes” (Jameson, 1998: 72).

De fet, la relació dels investigadors dels estudis culturals amb investigadors d’altres disciplines s’ha caracteritzat per no estar mancada de conflicte. A aquests darrers (antropòlegs, sociòlegs, etc.) no els han faltat arguments per criticar els primers d’haver fet seus conceptes i mètodes que no els eren propis i d’haver-los allunyat dels objectius per als quals van ser concebuts. Davant la concepció estàtica (i positivista en el fons) de la constitució de “reialmes” del coneixement, els estudis culturals s’han recreat, precisament, en el desenvolupament d’una tasca transgressora. Barker i Beezer ho expressen de la següent manera:

Els estudis culturals eren el calaix de sastre d’una àrea temàtica; tallaven els mocadors d’altres quan els convenia, però utilitzant-los per a enllustar les sabates o per apedaçar la roba, defugint les bones formes acadèmiques; eren descarats amb tots. La llengua anglesa, la sociologia, els *film studies*, més tard la psicologia i especialment la psicoanàlisi, porcions de teoria política (i en especial de la teoria de l’Estat), etcètera, tots van ser expoliats per a tot allò que ens fos necessari, mentre desafiàvem el seu estatus de “disciplines”. (Barker i Beezer, 1992:8)

A Llatinoamèrica el desenvolupament dels estudis culturals no es pot entendre sense relacionar-los amb el desenvolupament dels estudis sobre comunicació de finals dels anys 80, ja que el tipus de preocupacions d’aquests darrers estaven en plena sintonia amb la proposta crítica dels primers. De fet, la majoria dels autors que es van interessar pels estudis culturals ho van fer des de (o anant a parar a) les facultats de comunicació. Segons Ana Carolina Escosteguy (2000), si els investigadors s’haguessin pronunciat des d’altres perspectives (com ara els estudis sobre sociologia de la cultura, l’antropologia cultural o la literatura) la “narrativa” d’aquest tipus de recerca hagués estat una altra. Malgrat tot, fins fa ben poc, els

diferents autors es mostraven més còmodes treballant “des dels” estudis sobre comunicació que no pas “des dels” estudis culturals:

Protagonitzant una certa resistència a definir-se com a practicants dels estudis culturals, és solament als anys 90 i de forma bastant tímida que alguns pocs investigadors d'Amèrica Llatina comencen a identificar-se (per exemple, García Canclini citat per Murphy, 1997) o ser identificats per altres investigadors amb aquesta perspectiva. (Escosteguy, 2000: 2)

Aquesta resistència, però, es pot interpretar (a més a més de les raons que, com hem vist més amunt, argumenten alguns autors) com un símptoma davant la manca de debat (de vegades conscient, de vegades no) sobre el tema de la disciplinarietat. Els autors Llatinoamericans es pronuncien majoritàriament des de centres d'educació superior dedicats als estudis sobre comunicació. Molts d'ells han fet ressò, a través dels seus treballs, del projecte intel·lectual que va germinar a finals dels anys 50 a Gran Bretanya. Però, davant la pregunta de per què aquest projecte no va quallar en aquell mateix moment sota el nom d'“estudis culturals” a Llatinoamèrica potser caldria preguntar-nos també fins a quin punt l'organització més o menys restringida del treball acadèmic existent a cadascun d'aquests països permetia canvis d'aquest tipus en l'agenda. I més, si eren canvis “importats” que podien afavorir la crítica interna. Per què no ha estat fins els anys 90 que la recerca llatinoamericana no ha reconegut explícitament, “des de dins”, la seva vinculació al projecte crític dels estudis culturals? Potser és el canvi en la conjuntura política d'alguns països i les seves universitats (així com una nova política editorial de traduir textos) el que ho permet. O potser tot plegat només formi part d'aquesta “institucionalització” global dels estudis culturals que molts ja critiquen.

En general, i a pesar de la seva reticència genuïna a establir algun tipus de legitimació dins l'acadèmia, és bàsicament en el món anglosaxó que els estudis culturals han viscut els seus majors moments d'“institucionalització”. Per alguns, la constitució el 1964 del Center for Contemporary Cultural Studies a la

Universitat de Birmingham pot ser considerat el primer d'aquests moments. No obstant, considerant més de prop el context dels estudis culturals veiem que el seu lloc no era únicament "dins" del centre. De fet, els investigadors buscaven mitjans d'expressió més enllà dels circuits merament acadèmics (per exemple, escrivint en revistes com *New Formations* o *Screen*, o bé participant activament en moviments socials com ara el feminisme o l'antiracisme).

Avui dia, però, a tot això hem d'afegir-li la destacada presència dels estudis culturals en els programes de primer cicle universitari, la proliferació de congressos, de màsters, de cursos de doctorat, de manuals, de revistes especialitzades, de col·leccions de llibres. Els estudis culturals així concebuts fan que cada cop es vegi més irònica la voluntat de construir-se com a projecte irreductible, marginal i rebel. El panorama, doncs, es dibuixa (a diferents ritmes) ple de qüestions i paradoxes que a cada context obtindran explicacions i generaran propostes diferents, com per exemple: com podria reivindicar la postdisciplinarietat un hipotètic recent llicenciat en "estudis culturals"?, com es pot reivindicar la inclusió del projecte dels "estudis culturals" en els plans d'estudis de diferents carreres universitàries de diferents països, tenint en compte que els canvis cap a una major producció crítica i socialment participativa no estan a tot arreu, ni per les mateixes raons, igualment incentivats?

2. Termes

2.1. Hegemonia i fronts culturals

2.1.1. Hegemonia

L'ús del concepte d'hegemonia en el si dels estudis culturals s'ha de llegir conjuntament amb la voluntat d'aquests d'articular-se com a forma de recerca on la ideologia juga un paper essencial. "Ideologia és la categoria conceptual més important en els estudis culturals", afirma Graeme Turner (Turner, 1990: 197).

Segons aquest autor, els estudis culturals (referint-se concretament als estudis culturals britànics) utilitzen la noció d'ideologia seguint diferents referents teòrics al llarg del temps. Néstor García Canclini insisteix també en la necessitat d'“aplicar a la ideologia la mateixa estratègia de coneixement que l'estudi d'ella va fer emergir: relacionar les representacions d'allò real amb les seves condicions socials d'aparició” (García Canclini, 1997b: 15). García Canclini explica que l'interès per estudiar la ideologia sorgeix, a finals del segle XIX, com a resposta a la necessitat de diferenciar-la del coneixement científic:

La preocupació per estudiar la ideologia, i diferenciar-la del coneixement científic, sorgeix quan la societat capitalista es fa complexa amb la revolució industrial, es desenvolupen noves contradiccions entre les forces socials, i la burgesia necessita un coneixement científic de la societat per a controlar aquestes contradiccions i preservar el seu creixement. En l'origen de gairebé totes les ciències socials (...) es troba la necessitat d'obtenir sobre la societat un coneixement tant rigorós i fiable com el de les ciències naturals a fi de “manejar” el desordre social. Per això, és indispensable distingir nítidament entre realitat i representació, entre l'estructura social i els procediments d'encobriment o deformació d'aquesta estructura, entre la ciència i la ideologia. (García Canclini, 1997b: 15-16)

Marx, continua dient García Canclini, és la primera persona en reivindicar per a la ideologia un lloc dins la teoria social: “[Marx] va saber col·locar la noció d'ideologia en un sistema conceptual major que la referís al conjunt de determinacions que poden explica-la” (García Canclini, 1997b: 16). No obstant, a partir d'aquí ha sorgit una llarga polèmica entre diferents lectures del marxisme sobre com han de ser definides aquestes determinacions, o sobre si han de ser necessàriament definides com a factors determinants. La inclusió de la noció d'“ideologia” a la teoria de la cultura és posterior a Marx. Per a García Canclini, la teoria marxista de la cultura és, doncs, una teoria postmarxista on s'hi han

reproduït també les tensions sorgides al voltant del determinisme atribuït al pensament de Marx. Els primers treballs d'Althusser, per exemple, es desenvolupen en una línia que García Canclini titlla de "positivista". Però, segons l'autor: "Aquesta polèmica, exasperada en els anys 70, ha donat lloc a posicions més matisades" (García Canclini, 1997b: 16).²³

Així, a la teoria althusseriana dels anys 70 va seguir-li la teoria de l'hegemonia de Gramsci, incorporada gradualment a mesura que creixien els buits en la teoria estructuralista (per exemple, els buits a l'hora de pensar la relació entre cultura i ideologia només a partir dels textos).²⁴ Tornant al text de Graeme Turner, aquest moment de recuperació de Gramsci es configura, entre els teòrics de la cultura com una clara aposta per la inclusió de la definició de la ideologia vinculada a l'expressió de la cultura popular:

De forma significativa, Gramsci veu la ideologia com l'escenari d'una pugna particularment vigorosa, i la cultura popular com a font d'una considerable resistència a la formació hegemònica. (Turner, 1990: 198)

El concepte d'hegemonia que defineix Gramsci ha estat un dels conceptes més plenament integrats en la vertebració de la proposta dels estudis culturals, tant dels anglosaxons com dels llatinoamericans. Segons Gramsci, l'hegemonia és una forma de control social molt més poderosa que l'explotació econòmica o que l'exercici del poder a través de la dominació i la coerció. L'hegemonia compta amb l'assentiment de la societat més que no pas amb la seva oposició frontal. És a

²³ El text esmentat correspon a una sèrie de tres conferències que García Canclini va pronunciar el 1984. L'"exasperació" dels debats dels anys 70 quedaven, doncs, força propers.

²⁴ No vull dir aquí que Gramsci fos posterior a Althusser, sinó que els estudis culturals van incorporar la teoria de l'hegemonia després d'haver treballat amb l'estructuralisme. Aquest salt, de fet, el dibuixa perfectament Stuart Hall (1989).

dir, consisteix en la “integració de les masses dins del procés de la seva pròpia opressió” (Rodríguez i Murphy, 1997: 34).

Gramsci porta la discussió sobre l’hegemonia un pas més enllà de les teories marxistes que ho resumeixen tot a una lluita de classes. Així, si el marxisme manté que les idees dominants són sempre les de les classes dominants, Gramsci afirma que un particular grup²⁵ només pot fer efectiu el seu control sobre la resta de la societat quan aconseguix el control per consentiment en l’àmbit cultural. El *lloc de l’hegemonia* no és el de la classe social, sinó el de les pràctiques culturals en la vida quotidiana. Per a Gramsci, la cultura és el terreny de la lluita ideològica. No és un terreny ocupat per una sola classe social, ja que l’expressió cultural d’una societat va més enllà de l’expressió artística de les elits, o de l’expressió oficial de les institucions del poder. La cultura és, també, cultura popular. Això fa que les relacions d’hegemonia siguin profundament inestables, ja que no hi ha un únic discurs que s’imposa i s’estableix, sinó un permanent debat que obre la possibilitat de canviar els termes amb què s’expressen els significats. L’hegemonia no ve donada, sinó que es guanya constantment (Barker, 2000).

²⁵ Per a Gramsci les relacions socials no poden resumir-se merament com a relacions de classe. La seva definició de “classe” s’articula d’una forma prou complexa com per no quedar-nos amb la simple referència a un “grup particular” que he fet aquí. Gramsci defineix una determinada societat com un “bloc històric”. Dins d’aquest “bloc històric” hi ha el “bloc de classe”, i dins d’aquest “bloc de classe” hi ha diferents “fraccions de classe”. La coalició de diferents “fraccions de classe” forma el que denomina una “classe social”, i és només a partir d’aquesta coalició que es pot parlar d’hegemonia. Per aplicar aquests termes de manera que ens sonin més propers podem pensar, per exemple, en l’actual tàndem (“classe social”) de polítics populistes de dretes, tecnòcrates, intel·lectuals funcionaritzats, intel·lectuals mercaders i mercantilitzats, empresaris i professionals dels mitjans que fa circular el discurs dominant. La coalició respon a un interès i unes expectatives comuns, no pas a una condició prèvia de classe (els membres del tàndem no tenen perquè pertànyer a una mateixa “fracció de classe”).

“Hegemonia –diu Jorge González²⁶– és el nom que li donem al *momentum* de les relacions objectives de força entre agents socials diferents i col·lectius (classes, grups, regions i nacions) situats en un determinat espai social on els observem des d’un punt de vista *simbòlic*. És a dir, centrant la mirada en la creació i recreació de significats en cada relació social” (González, 1999b: 6). Aquest autor mexicà emfatitza la paraula *momentum* en la seva definició d’hegemonia, ja que considera que expressa millor la complexitat i mobilitat de les relacions socials que no pas altres conceptes com *estat* o *condició*. Mitjançant aquesta definició, doncs, no s’està dient que l’hegemonia és momentània, sinó que ho és en tant que les relacions socials i els significats que se’n deriven ho són.

Per a Gramsci, les relacions socials on es construeixen les ideologies com a *representacions* del món (el *sistema hegemònic*) no són significatives *per se*. Segons ell, les relacions socials no es poden entendre considerant només la dimensió de la ideologia, sinó incloent la dimensió dels valors econòmics (representats pel *sistema d’exploació*) i la dimensió del poder (representat pel *sistema de dominació*). Aquestes dimensions de les relacions socials no poden considerar-se de forma aïllada, així com tampoc es pot considerar de manera unidireccional i determinista la forma com es relacionen entre elles. La seva imbricació és dialògica. En tot cas, les relacions socials d’hegemonia (i el significat de les coses que es deriva d’elles) no han d’explicar-se com el simple resultat de la dominació classista o l’exploació econòmica. L’hegemonia, tal com resumeix González, no ha de confondre’s amb la dominació ni amb l’exploació.

La dominació (com a expressió de la força del poder) i l’exploació (econòmica) han estat sempre explicades emprant una lògica dualista i estàtica. En l’*estat* de dominació, els agents socials eren o bé dominants o bé dominats. En l’*estat* d’exploació, els agents socials eren o bé explotadors o bé explotats. Pensar en termes d’hegemonia implica, segons González, fugir de les definicions realitzades sobre un mateix pla, i veure les relacions socials d’una manera més

²⁶ Jorge González aprofundeix en el concepte d’hegemonia (a partir del qual s’articula la seva recerca sobre els “fronts culturals”) en la seva tesi doctoral, i posteriorment en el

dimensionada. D'una banda, com s'ha dit més amunt, s'inclou la dimensió de la ideologia a les dimensions dels valors econòmics i de les formes d'expressió del poder. D'una altra banda, a l'hora de respondre la pregunta: "Qui són els agents socials?" es va més enllà de les dicotomies, i d'un tipus de pensament lineal i determinista saltem a un tipus de pensament complex (el de les espirals):

Les relacions socials d'hegemonia (...) impliquen (...) una tríada d'elements: el pol hegemònic (centralitzador), el pol subordinat o subaltern (centralitzat) i una altra possible situació (dissipativa) enmig del territori simbòlic ocupat. En una relació hegemònica sempre existeix la possibilitat que un agent social no sigui més un "subordinat", perquè en aquest cas, la configuració específica dels significats comuns ja no té més eficàcia sobre aquest "altre". Alhora, aquest estatus d'"altre" obre tot un ventall de nous possibles significats, encara no "hegemònics" (com una força centralitzadora més) perquè encara no han articulat la *disposició col·lectiva* dels agents socials aliats o enemics al voltant de la seva proposta emmarcadora simbòlica (...). Podem pensar l'hegemonia com a *espai emmarcat de possibilitats*, com a espai *expansiu* de convergència múltiple. (González, 1999b: 7)

Davant del determinisme marxista que relega la cultura a un segon pla de l'explicació de la història i les relacions socials, els estudis culturals acullen de bon grat la definició que va fer Gramsci del concepte d'hegemonia. Aquest autor "emfasitzava el paper polític de la cultura, l'educació i la comunicació, i va subratllar la importància dels intel·lectuals, els escriptors i els mitjans" (O'Connor, 1991: 63). Particularment, la seva concepció de la vida quotidiana com a escenari de la constant construcció del "sentit comú" (i escenari, per tant, de la lluita ideològica) ha arrelat amb força entre els investigadors dels estudis culturals. Les relacions socials d'hegemonia són portades al terreny de la comunicació i l'intercanvi de significats en el dia a dia de la gent. "A diferència

de les relacions socials d'exploració i dominació, l'hegemonia ha de ser construïda i destruïda només a través de la comunicació" (González, 1999b: 8).

2.1.2. Fronts culturals

Part de l'eficàcia simbòlica del tipus d'hegemonia que coneixem i experimentem resideix en el fet que no sabem que no sabem (Maturana i Varela, 1990), en l'opacitat de les nostres relacions, degut bàsicament a la pèrdua de reflexió personal i social. Ser reflexiu significa fer-se un mateix amb el poder, almenys en la mesura que sigui possible cert grau d'autodeterminació. Aquesta és part de la raó per la qual pot ser útil l'estudi de la cultura contemporània amb l'ajut dels Fronts Culturals, no només en termes de coneixement científic, sinó en termes d'involucrar-se en la reconstrucció de la reflexivitat i l'acció personals i socials. (González, 1999b: 8)

La proposta de recerca al voltant dels "fronts culturals" impulsada per Jorge González és una de les propostes que volen portar més lluny la idea d'hegemonia, tal i com la concebia Gramsci. No només la vol portar més lluny perquè aprofundeix en la complexitat del seu significat teòric, sinó perquè aprofundeix en la complexitat de la seva observació pràctica en la nostra realitat més immediata. D'una banda, González no es limita a rescatar de Gramsci la seva forma de veure la cultura i la comunicació com a espais bàsics de lluita ideològica, sinó que rescata també la reflexió epistemològica a partir de la qual l'intel·lectual (en aquest cas, l'investigador) assumeix el seu paper.

Per a González, "els fronts culturals poden ser utilitzats com una construcció teòrica en els estudis culturals i la ciència social en general, i també com una estratègia metodològica que faci observable i comprensible la complexitat del *poder simbòlic* en la vida quotidiana. A fi d'entendre aquesta complexitat, necessitem una aproximació complexa" (González, 1999b: 13). Els

treballs d'aquest autor estan impregnats d'una constant reivindicació de la recerca reflexiva. La seva concepció d'allò complex no es limita a l'ús dels conceptes teòrics d'autors com Gramsci, Ciresse o Bourdieu. González es compromet, de fet, amb postures epistemològiques que van més enllà de l'ús de certs conceptes en el si dels estudis culturals. Ho demostren, per exemple, les seves al·lusions al pensament complex com a pensament de *segon ordre*. O al concepte d'*estructura dissipativa* i la teoria sobre l'ordre i el caos d'Ilya Prigogine. O la simple menció a Maturana i Varela com autors de referència.²⁷

Què són, en definitiva, els "fronts"? Per a González els fronts són els llocs on es construeixen socialment els significats, el *sentit comú*. Aquests llocs, però, no responen a una definició que els redueix a quelcom concret, sinó a una definició dimensionada i dinàmica, que es mou en diferents plans i alhora els entrelliga.²⁸ Els Fronts Culturals es proposen:

com un concepte obert que rebutja una definició positivista [i ens apropa] en canvi a una comprensió sistèmica a través de diferents però

²⁷ Ilya Prigogine va ser Premi Nobel de Química el 1977, i és abundantment conegut pels seus treballs sobre fenòmens irreversibles i per la seva proposta del concepte d'"estructura dissipativa" al què fa referència González. Maturana i Varela són dos biòlegs que han desenvolupat la teoria de l'autopoiesi (o d'organització reflexiva dels sistemes de la vida). En el text que faig servir per a introduir el tema dels fronts culturals, Jorge González cita un llibre de Maturana i Varela publicat el 1990: *The tree of knowledge. The biological roots of human understanding*, però a la bibliografia em remeto a l'original en espanyol publicat el 1989. En tot cas, hi ha textos més recents (Maturana, 1995). També sobre espirals i "bots" diversos "fora del sistema", consultar *Gödel, Escher, Bach* de Douglas R. Hofstadter (1995, primera edició en anglès del 1979). Per a un apropament al pensament complex o de *segon ordre* més aplicat a la investigació social, consultar l'obra de Jesús Ibáñez –el suplement 22 de la revista *Anthropos* és d'especial interès (Ibáñez, 1990)–.

²⁸ Aquests "llocs" on es produeixen socialment els significats són definits (com a sistemes integrats per diversos subsistemes) d'una manera força semblant a la forma com Bourdieu defineix els "camps" de producció cultural (Ariño, 1997).

relacionats nivells de complexitat. Cada nivell necessita un tipus diferent d'*observables*, que han de ser enteses com una relació establerta entre la *informació* que ve de l'objecte i el *significat* que ve del subjecte. A fi d'analitzar algun procés simbòlic com a Front Cultural, hem d'elaborar i tractar quatre tipus diferents d'observables: allò estructural, allò històric, allò situacional i la informació simbòlica (González, 1999b: 37)

González parla, també, de la construcció del *sentit comú* en l'elaboració dels discursos que sorgeixen dels "elements culturals transclassistes" (com ara el gènere, la raça i l'edat) o de les "formacions humanes elementals" (al voltant, per exemple, de valors com l'amor, l'odi, les creences religioses, o de necessitats com la gana, la diversió...). Per a González, els fronts són, d'una banda, com els límits, les fronteres culturals, que hi ha entre els universos *simbòlics* que es localitzen en els posicionaments dels diversos agents socials. Segons l'autor, aquestes fronteres són *poroses*, en tant que "expressen i representen els interessos i estratègies de diverses formacions i entitats col·lectives: nacions, classes, grups, regions" (González, 1999b: 13). Els fronts, però, són també "llocs o *arenas de combat*".

Un santuari regional de devoció catòlica pot ser considerat un front cultural (...) a partir que el seu espai físic opera com una frontera entre almenys dos maneres diferents d'entendre i practicar la religió catòlica. Una zona porosa on la "religió popular", la dels camperols i els proletaris urbans pobres, és entrelligada i mesclada en alguns micro espais amb la definició *oficial* i legítima de la fe, la deïtat i els sants, amb el discurs religiós del camp reclamat per les classes més altes en la jerarquia eclesiàstica. Podem documentar i descriure empíricament la relativament pacífica coexistència discursiva, però alhora hi ha vestigis i evidències d'una lluita cultural intensa i de vegades apassionada. Aquests espais són el lloc de les lluites simbòliques al voltant del significat de les *imatges divines* i la seva relació amb els humans. Podem trobar les mateixes *fronteres* simbòliques enmig d'un ritual públic com una celebració o festa local.

Allí, la “identitat regional” (és a dir, una comunitat imaginada) és creada connectant i rebutjant trets culturals que, juntament amb els límits públics del “passar-s’ho bé”, són elaborats per diferents classes socials a través de diferents pràctiques i discursos (...). També podem pensar en termes de *fronts culturals* davant l’atracció desigual d’alguns gèneres televisius com les telenovel·les, i els diferents significats construïts sobre la mateixa experiència cultural. (González, 1999b: 14)

2.2. De l’alta cultura a la cultura popular

2.2.1. La redefinició de la cultura com a cultura comú

Fa gairebé mig segle, quan els estudis culturals començaven a constituir-se, qüestionar el significat del concepte “cultura” implicava qüestionar un seguit d’assumpcions acadèmiques, socials i polítiques. Va ser el llibre de Williams (1958) *Culture and Society: 1780-1950* el que va marcar més profundament l’orientació crítica dels estudis culturals mitjançant l’establiment de connexions entre l’estudi dels productes culturals i l’estudi de les relacions culturals (enteses com a pràctiques de la vida quotidiana, però també expressades en termes de poder, ideologia i resistència). A través de la noció de “materialisme cultural”, Williams “insisteix que la cultura ha de ser entesa a través de les representacions i de les pràctiques del dia a dia en el context de les condicions materials de la seva producció” (Barker, 2000: 40).

El que caracteritza els primers estudis culturals proposats des de Gran Bretanya, doncs, és l’existència d’un “projecte comú” per a la definició d’una “cultura comú” (segons la consigna semàntica de les esquerres de l’Europa dels anys 60 que s’oposa tant al concepte de “cultura de masses” com al concepte de “Cultura” en majúscula). Un projecte, en definitiva,

de pensar a través de les implicacions de l'ampliació del terme "cultura" per a que inclogui activitats i significats de la gent normal i corrent, precisament aquells col·lectius exclosos de la participació en la cultura quan és la definició elitista de cultura la que governa. (Barker i Beezer, 1992: 12)

Aquest projecte es materialitza amb la constitució, a finals dels 70, d'una "Xarxa d'Estudis Culturals" entre Birmingham, Londres i Bristol, que aviat va ser substituïda per l'"Associació d'Estudis Culturals", (que tampoc va acabar d'"instituir-se"). L'important paper del Centre d'Estudis Culturals Contemporanis de la Universitat de Birmingham en aquells anys l'han fet posteriorment mereixedor de l'assumpció generalitzada que va ser un centre que va crear "escola". Assumpcions a banda, en aquell context (i a partir, doncs, de l'obra d'autors com Raymond Williams, Richard Hoggart, Edward P. Thompson, i a partir de la referència, a través seu, de la teoria marxista de la cultura, així com de l'obra d'Antonio Gramsci) els estudis culturals britànics van establir les bases de la redefinició del concepte de "cultura" a fi d'acabar amb la seva supeditació a l'explicació del funcionament de la societat en termes merament econòmics:

A la cultura li és garantida certa independència, però alhora s'emfasitza que les pràctiques i la dimensió simbòlica de la vida quotidiana no s'han de tractar aïlladament respecte de qüestions de poder i política (Alasuutari *et al.*, 1998: 6)

2.2.2. Cultura popular

Definir la cultura com a cultura popular és la base mateixa de les reivindicacions dels primers autors dels estudis culturals. A través d'aquesta nova orientació del concepte, però, Hoggart, Thompson i Williams hi veien bàsicament reflectida la representació de les classes obreres. Això era pels volts del final de la dècada dels 50 a Gran Bretanya, en plena resignificació del concepte de proletariat en el context d'una postguerra gairebé esgotada.

La progressiva introducció a través dels mitjans de comunicació de noves formes d'expressió de la cultura popular (o la pròpia definició dels mitjans de comunicació com formes populars) va animar els investigadors a “explorar” nous terrenys a partir dels anys 60. Per exemple, es va anar més enllà de les teories sobre els efectes dels mitjans o sobre usos i gratificacions que fins llavors havien fet dels corrents funcionalistes nordamericans els corrents hegemònics en el camp de la recerca sobre comunicació. No és que es donés al *poble* el control total sobre els significats socials, però sí que se'ls va reconèixer certa capacitat de resistència (des de la trinxera de la quotidianitat en un món ric en relacions socials de tota mena) davant dels embats del *Big Brother*.

Les exploracions sobre la representació de les cultures populars es van interessar especialment pels gèneres discursius dels mitjans de comunicació. Aquest tipus de recerca ha estat fins a tal punt conreat que sovint alguns dels estudis culturals realitzats en aquesta línia s'han pogut arribar a identificar (a partir sobretot dels anys 80) amb l'estudi de la recepció de les novel·les rosa o el dels serials de televisió. L'interès que despertava el tema de la representació de la cultura popular a partir dels anys 80 no era, però, un interès limitat al text. Aquest tipus de recerca constituïa, sobretot, un repte a l'hora de portar les investigacions concretes al terreny empíric a través, per exemple, de l'etnografia.

Per als estudis culturals llatinoamericans, la cultura popular es defineix també com l'escenari de resistència a l'hegemonia. No obstant, en el cas de Llatinoamèrica això implica moure's “més enllà de les nocions de dependència, d'imperialisme cultural i de subdesenvolupament” (Rodríguez i Murphy, 1997: 35). La dècada dels 80 va ser una època especialment productiva per a la reflexió sobre allò “popular” des de diferents perspectives acadèmiques. En el cas concret dels estudis sobre comunicació, la reflexió al voltant del concepte “popular” va suposar un qüestionament de la manera com aquest terme s'estava utilitzant des de les diferents polítiques culturals dels països llatinoamericans. Davant l'ús homogeneïtzat del terme (a través del qual s'identificava simplísticament cultura popular amb cultura rural, o amb cultura indígena), alguns autors es van proposar

analitzar-lo fora del discurs hegemònic, de manera que pogués ser aplicat a l'anàlisi d'una realitat social complexa i canviant.²⁹

A través del reconeixement de la cultura popular com a escenari de redefinició constant dels significats socials, els estudis culturals llatinoamericans apel·len al reconeixement del mestissatge i la hibridació (articulats a través de les mediacions) com a elements fonamentals per a entendre el complex procés de resistència a l'homogeneïtzació dels valors i les pràctiques culturals. Pensar en termes de cultura popular implica obligar-se a no pensar separatament (com pensaven les teories crítiques de l'imperialisme cultural, o dels efectes dels *mass media*) en els processos de producció, distribució i consum culturals.

Per a García Canclini (1989),³⁰ pensar la cultura popular implica, d'entrada, pensar la cultura des de la condició material dels processos socials:

Primer de tot, la cultura popular no pot ser entesa com a “expressió” de la personalitat del poble, com l'entén l'idealisme, perquè tal personalitat no existeix com a entitat *a priori*, metafísica, sinó que es

²⁹ Respecte d'aquesta voluntat de qüestionar l'ús irreflexiu del concepte, convé destacar el Seminari sobre *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, organitzat pel Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), i que va tenir lloc a Buenos Aires el setembre de 1983. Del recull de ponències publicat quatre anys després per la Federación Latinoamericana de Asociaciones de Facultades de Comunicación Social (FELAFACS) conjuntament amb l'Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIC), convé destacar el primer capítol a càrrec de García Canclini (veure García Canclini (1987)), així com els capítols 7 i 9 a càrrec de Carlos Monsiváis (Monsiváis, 1987) i Betariz Sarlo (Sarlo, 1987), respectivament.

³⁰ La primera edició de *Las culturas populares en el capitalismo* és del 1982. El llibre és el resultat d'una recerca empírica antropològica (que va tenir lloc entre 1977 i 1980) sobre la resignificació de la producció d'artesania mexicana en el context de transformació del capital cultural en capital econòmic. Aquest llibre no ens parla des de la perspectiva dels estudis culturals, però l'he inclòs aquí ja que els conceptes que s'hi defineixen són el punt de partida dels conceptes utilitzats per García Canclini quan s'ha pronunciat des dels estudis culturals.

forma en la interacció de les relacions socials. Tampoc és un conjunt de tradicions o essències ideals, preservades etèriament: si tota producció cultural sorgeix (...) de les condicions materials de vida i està arrelada a elles, encara més fàcil és comprovar-ho en les classes populars, on les cançons, les creences i les festes estan més estretament i quotidianament lligades als treballs materials als què entreguen gairebé tot el seu temps. (García Canclini, 1989: 61)

En aquest text (fruit d'un treball dels anys 70) el context de la societat a la qual García Canclini es refereix és el "sistema capitalista". I si bé, segons l'autor, les cultures populars ja no poden ser definides per la seva posició subordinada i marginal respecte de les formes culturals institucionalitzades, el què ens trobem és que són atribuïdes exclusivament a les "classes populars" enteses com el sector format per camperols i proletariat. García Canclini argumenta que "les cultures populars (més que la cultura popular)" són el lloc on es fa explícita la resistència de les classes oprimides a ser suprimides. Aquesta resistència no és, precisament, un aferrar-se a les tradicions ni al passat, sinó més aviat una lluita per la reapropiació de significats, per la supervivència cultural en el context del capitalisme voraç. Així, les tradicions, les festes, les artesanies són convertides en atraccions turístiques o en *souvenirs* que fan que els indígenes mexicans, posem per cas, esdevinguin venedors abans que curiositats.

Tal i com García Canclini sintetitza, "les cultures populars són el resultat d'una *apropiació desigual* del capital cultural, una *elaboració pròpia* de les seves condicions de vida y una *interacció conflictiva* amb els sectors hegemònics" (García Canclini, 1989: 63). Trobem aquí ressons de Gramsci (García Canclini, de fet, els fa explícits). Amb el concepte gramscian d'hegemonia (que l'autor treballa bàsicament a través de l'antropòleg italià Alberto Cirese),³¹ l'autor pretén refutar la definició de cultura popular que fan alguns corrents de pensament (el romanticisme europeu, el nacionalisme llatinoamericà de l'època i l'"indigenisme conservador").

³¹ Veure García Canclini, 1989: 69.

En els seus llibres posteriors, García Canclini (1990, 1993, 1995, 1999a,) situa la definició de cultura popular en un terreny que implica per la seva part una menor adscripció al pensament marxista.³² Del discurs sobre la crítica al sistema capitalista (des d'una postura que pretén ser més o menys radical) l'autor es mou cap al discurs sobre la societat de consum (des d'una postura, al meu parer, més *integrada*). Aquest trasllat en el terreny teòric implica també un trasllat del concepte de cultura popular, ja que si en un primer moment l'autor l'ubicava en les condicions materials de la producció cultural, ara el situa en el terreny del consum dels béns simbòlics. Si abans la cultura popular s'identificava amb la capacitat dels artesans, la població rural i la classe obrera en general de produir (a través del seu treball) significats que resistien l'expressió hegemònica de la societat, ara s'identifica amb la capacitat de la societat urbanitzada de "resistir" a través de la resignificació de les pràctiques de consum. La postura de García Canclini continua sent crítica, però amb un canvi de termes. En el si dels estudis culturals, deixar d'explicar les relacions socials com a meres relacions de classe (amb les conseqüents implicacions per a la definició de la cultura popular) és un pas important, però no suposa cap avenç assumir que, un cop deglutits pel sistema de *valors* capitalista, ja no cal que pensem en les desigualtats socials com a desigualtats també *materials*.

2.2.3. Vida quotidiana

Molts cops el concepte de cultura de la "vida quotidiana" s'utilitza com a sinònim de "cultura popular". Al meu parer, aquest ús indiferenciat comporta, no obstant,

³² En una conferència que l'autor va pronunciar el 1984, i que ha estat posteriorment publicada en el llibre *Ideología, cultura y poder* (García Canclini, 1997b), l'autor analitzava si és possible parlar d'una teoria marxista de la cultura, partint de la premissa que les aportacions a la teoria de la cultura són més aviat post-marxistes o "neo-marxianes", com diu ell (1997b: 14). Segons García Canclini, aquestes aportacions arrenquen amb Gramsci i cobren solidesa a través de l'obra d'autors com Raymond Williams, Richard Hoggart, E.P. Thompson, Louis Althusser, Maurice Godelier, Pierre Bourdieu, Alberto Cirese, Lombardi Satriani o José Joaquín Brunner).

la reproducció de la típica perspectiva elitista que fa que continuï veient-se la Cultura en majúscula com una cosa inaccessible per a la majoria de la població. Després de la reivindicació constant que autors com Raymond Williams o Edward P. Thompson van fer del reconeixement, per part dels investigadors, d'allò popular com a forma d'expressió cultural, ens trobem davant la situació que des dels estudis culturals s'hagi tendit sovint a resumir la vida quotidiana en tant que experiència material de les classes subordinades, negant l'experiència estètica i espiritual en qualsevol de les activitats quotidianes que solquen el dia a dia de la gent (una altra cosa és el permanent estat de "contemplació" en que semblen viure les classes privilegiades). Com intentaré argumentar en aquestes línies, el concepte de cultura de la vida quotidiana, així entès, no té lloc en l'actualitat en la vida real de les persones. És simplement una construcció teòrica.

Per a entrar en detalls convé aturar-nos en el concepte de cultura de la vida quotidiana que proposa l'estadounidenc John Fiske³³. Per a aquest autor (Fiske, 1992), la cultura de la vida quotidiana es defineix com allò que no és Cultura en majúscula. És a dir, és (en tant que cultura popular) la cultura de les classes populars. Fiske argumenta aquesta idea utilitzant el concepte de "distanciament". Per a Fiske, la cultura popular, en tant que cultura material, no dóna lloc al distanciament dels subjectes respecte dels objectes de la seva vida. Seguint Bourdieu i Bakhtin, Fiske planteja que les formes d'"art popular formen part del dia a dia", no hi ha fronteres "entre l'art i la vida", ja que les classes subordinades es veuen obligades a viure en la més pura materialitat, sense poder gaudir del "luxe" del distanciament respecte de les coses.

La cultura de la vida quotidiana funciona només en tant que imbricada dins el seu immediat marc històric i social. Aquesta materialitat de la cultura popular està directament relacionada amb la materialitat

³³ El fet que hagi decidit centrar el tema en un sol autor és perquè em sembla que aquest exemplifica (tot i que no és l'únic, ni de bon tros) allò que és força usual en els estudis culturals, però que sovint és obviat o dissimulat rera els plecs de la seva "autobiografia" institucionalitzada: les contradiccions en el seu propi discurs.

econòmica de les condicions d'opressió. Sota aquestes condicions, l'experiència social i, per tant, la cultura, és inevitablement material: el distanciament és un luxe inassequible. La cultura de la vida quotidiana és concreta, contextualitzada, i viscuda, de la mateixa manera que la privació és concreta, contextualitzada i viscuda. (Fiske, 1992: 154-155).

Aquesta mena de discurs fatalista (en tant que recrea la inevitabilitat de tot plegat) que situa l'autor en el privilegiat exercici de la metanarrativa pura no ajuda, però, a esbrinar quina és aquesta cultura concreta, contextualitzada i viscuda de la que està parlant. Tampoc ajuda massa, de fet, el parlar de la privació econòmica com a clau per a entendre la materialitat de la cultura. Per a fer aquesta idea de "materialitat" més tangible, Fiske ens remet al concepte d'*hàbitus* de Pierre Bourdieu:³⁴

El concepte d'"hàbitus" conté els significats d'hàbitat, habitant, els processos d'habitació i d'hàbit, particularment hàbit de pensament. L'hàbitat és l'entorn social en el qual vivim: és el producte tant de la seva posició en l'espai social com de les pràctiques dels éssers socials que l'habiten. L'espai social és, per a Bourdieu, un mapa multidimensional de l'ordre social, les principals coordenades del qual són el capital econòmic, el capital cultural, l'educació, la classe social i les trajectòries històriques; en ell, allò material, allò simbòlic i allò històric no són categories separades, sinó línies de força interactives, les operacions de les quals estructuren l'ordre macrosocial, les pràctiques d'aquells que hi habiten en diferents posicions i moments, així com els gustos culturals d'aquests, les seves formes de pensar, les seves "disposicions". (...) La posició en l'espai social, les pràctiques i les identitats, no són categories separades que es relacionin de manera jeràrquica o determinista, sinó que es donen forma mútuament fins al

³⁴ Em limito aquí a presentar la noció d'hàbitus que Fiske adapta a la seva pròpia metanarrativa sobre la cultura de la vida quotidiana.

punt que el seu significat rau en la seva transgressió de les fronteres categòriques que produeixen les paraules que he d'utilitzar per explicar-les i que són, doncs, perpetuades per aquesta explicació. (Fiske, 1992: 155)

Segons Fiske, hi ha un problema de difícil solució en l'observació de la cultura de la vida quotidiana: l'"hàbitus acadèmic" fa que allò observat acabi traduint-se al llenguatge "culte" segons la política acadèmica, que acostuma a ser un llenguatge abstracte (i per tant, poc avesat a donar compte de les particularitats contextualitzades). És més, l'investigador s'ha d'enfrontar amb la dificultat que comporta el fet de no formar part de la realitat quotidiana que pretén estudiar, i a la que els subjectes estudiats donen un significat pràctic que va més enllà del que són capaços d'expressar com a individus davant un observador extern. L'hàbitus de la gent observada (les classes subordinades), per tant, és explicat des de l'hàbitus de l'investigador (l'intel·lectual crític), la qual cosa implica, segons l'autor, que els acadèmics mai puguin endinsar-se plenament en el significat de la cultura popular, sinó que acabin fent generalitzacions sobre la mateixa.

Aquesta aproximació que fa Fiske a la cultura de la vida quotidiana no escapa de la visió restringida que ell mateix atribueix a l'acadèmia. La seva és una reflexió un tant paradoxal, en tant que acaba afirmant allò que critica mitjançant la forma com ho diu des de la seva posició privilegiada. De fet, en la discussió posterior al seu text reconeix que es pronuncia des d'una posició a la qual ha pogut accedir-hi sense moure's massa, o que –més que accedir-hi– li ha vingut donada per la seva trajectòria personal dins una classe social ben situada (Fiske, 1992: 168). El problema de la proposta de Fiske de pensar la cultura popular és, doncs, que no és una proposta que s'apropi realment a la cultura popular, sinó que és una proposta que es pronuncia sobre la vida quotidiana en un llenguatge fruit d'una postura epistemològica on el distanciament respecte de l'objecte es justifica (mitjançant les caramboles d'una construcció discursiva impecable) en nom de l'exercici de la crítica i la reflexió, però que en el fons no és una postura políticament ni socialment compromesa ni, per tant, conseqüent més enllà del món de l'acadèmia.

El fet que en la definició de la cultura de la vida quotidiana només s'hagi parlat, fins aquí, de la proposta de John Fiske no és cap accident. Al contrari, es vol posar l'accent en la forma natural amb què molts altres autors adopten la mateixa postura (dins del corrent dels estudis culturals, i sobretot en la recerca sobre la recepció dels mitjans). De fet el propi Fiske es reafirma en aquesta posició quan reconeix que ell no és pas l'excepció (per a ell, com hem vist, actuar en conseqüència sembla voler dir acomodar-se dins del rol que li ve determinat socialment dins l'acadèmia).³⁵ Actualment hi ha una gran quantitat de treballs (els de David Morley són, per a mi, un altre bon exemple) que segueixen la mateixa línia de virtuosisme metateòric, tot i que la (més o menys explícita) defensa en les seves pàgines de la idea gramsciana de la postura de l'"intel·lectual orgànic" a l'hora de definir la cultura popular no pot fer més que adquirir el to de cruel ironia.

2.3. La cultura del consum

El debat al voltant del concepte de consum no està exempt de polèmica en el si dels estudis culturals. Hi ha investigadors que admeten la inevitabilitat de l'articulació de les societats actuals al voltant dels processos de consum, en el context de la globalització del model econòmic capitalista. Davant el reconeixement d'aquest fet inevitable, el que cal, diuen aquests autors, és analitzar les formes com la gent, lluny de respondre compulsivament als estímuls del consumisme, revesteix de nous significats les seves pràctiques quotidianes (García Canclini 1993, citat a Jacks 1996a). Els espais on té lloc el consum (ja siguin llocs

³⁵ Literalment, Fiske diu: "Sóc profundament conscient que en la meua pròpia trajectòria social no he hagut d'habitar terrenys massa diferents, ni per tant he hagut de desenvolupar la mobilitat de l'hàbitus que estic mirant d'entendre. Però ofereixo aquesta autoreflexió en públic només perquè les característiques que dominen el meu hàbitus –raça blanca, classe mitja– també dominen l'hàbitus acadèmic" (Fiske, 1992: 168).

físics, com les grans superfícies comercials, ja siguin llocs simbòlics, com ara la recepció dels mitjans de comunicació) esdevenen nous espais de producció cultural. S'observa, per exemple, com les grans superfícies comercials esdevenen llocs on la gent no només hi va a comprar, sinó que va a trobar-s'hi, a passejar, o bé esdevenen llocs que adquireixen diferents significats en funció de si els seus usuaris són, posem per cas, homes o dones (Morris, 1993). S'observa, també, com l'exposició a una telenovel·la mexicana –per exemple– té molt més de situació on la gent pot reconèixer, i identificar-se amb, certs signes de canvi social (la possibilitat de la dona d'escapar cada cop més de la subjugació al masclisme) que no pas de situació on la gent no pot escapar a la força deglutidora del *cul·lebró* (Lull, 1998).

Per a Néstor García Canclini (1993, citat a Jacks 1996a) el consum és un element clau en l'actual estructuració de les pràctiques de la societat. El consum no s'ha de veure linealment com l'etapa que segueix la producció i de la distribució, sinó com a part integrant d'un cicle complex en què els "consumidors" (no entesos individualment, sinó com a col·lectiu socialment estructurat) esdevenen constructors de sentit. Això implica negar d'entrada que hi hagi unidireccionalitat entre els processos de producció i apropiació dels significats culturals. L'estudi del "consum cultural" és, segons García Canclini, una tasca complexa que necessita combinar diferents perspectives teòriques (ja que, per si soles, aquestes perspectives no garantirien la comprensió del tema). Aquestes perspectives són: a) explicar el consum com a "lloc de reproducció de la força de treball i d'expansió del capital" (perspectiva marxista enfocada a explicar les estratègies del mercat); b) explicar el consum com a "lloc on les classes i els grups competeixen per l'apropriació del producte social" (perspectiva que incorpora una reflexió sobre el paper actiu del consumidor, i que planteja allò quotidià com a escenari); c) explicar el consum com a "lloc de diferenciació social i distinció simbòlica entre els grups" (perspectiva que agafa el referent teòric de Pierre Bourdieu); d) explicar el consum com a "sistema d'integració i comunicació" (perspectiva que analitza el desdibuixament de les fronteres entre les classes socials a través del consum de productes transculturals, com ara les

retransmissions de futbol); e) explicar el consum com a “escenari d’objectivació dels desitjos” (perspectiva que no descarta el factor irracional de l’expressió del consum, però que no es limita a explicar-la a partir només d’aquest factor, com fan els psicoanalistes o Baudrillard); i f) explicar el consum com a “procés ritual” (perspectiva antropològica que explora el significat del consum com a ritus col·lectiu, a part del que pugui significar com a forma de satisfacció de les necessitats i els desitjos).

En la seva anàlisi del llibre de García Canclini *Consumidores y ciudadanos*, James Lull (1998) destaca l’afirmació de l’autor que el mercat pot donar un nou sentit a la “imaginació d’una esfera pública”, amb la qual cosa tota la població per igual tindrà garantit l’accés a la gran diversitat de béns i missatges. La proposta de García Canclini en aquest llibre és combinar un seguit de mesures polítiques i de mercat que garanteixin la preservació i desenvolupament de la producció cultural llatinoamericana, alhora que la facin competitiva a escala internacional.

No obstant, hi ha investigadors que continuen veient el mercat com a espai de representació de les desigualtats socials, com a espai on (a la pràctica), els dominants exerceixen la seva hegemonia sobre els dominats, i on es mantenen les distàncies. Els autors que adopten aquest punt de vista critiquen que hi hagi investigadors que assumeixin la inevitabilitat de l’organització social sota l’ordre mundial que imposa el capital. Més que un corrent organitzat, aquesta perspectiva crítica ha originat un sentiment de descontent del qual cada cop en fan ressò més veus, sobretot a Llatinoamèrica (on la versió de l’ineludible doblegament davant dels termes que imposa el mercat global constitueix, inevitablement, un tema polèmic). Aquests autors crítics carreguen durament contra els investigadors llatinoamericans que han acabat acomodant-se als termes balsàmics del “consum cultural”. Els retreuen el fet d’haver perdut el seu compromís polític com a intel·lectuals, cosa que els fa perdre la possibilitat d’afavorir el canvi mitjançant la reflexió sobre els problemes socials i la creació de propostes realment alternatives (Yúdice 1996; Escosteguy 2000a, 2000b). Els retreuen, en definitiva, que pretenguin no ser blanc de crítiques (precisament a Llatinoamèrica) quan utilitzen

frases com la que afirma que l'activitat de consum construeix part de la "racionalitat comunicacional i integradora d'una societat" (García Canclini, 1995: 15).

2.4. Audiències

L'estudi de les audiències dins dels estudis culturals esdevé "gairebé exclusivament" l'estudi de les audiències de televisió (Turner, 1992: 131). Poca cosa hi ha feta sobre les audiències de ràdio, per exemple. L'interès pel fenomen de les audiències sorgeix quan el concepte "context" comença desplaçar la posició central que havia ocupat el "text" en els primers estudis. Això passa paral·lelament a la ubicació de la televisió en el centre d'atenció d'investigadors i d'investigats. El reconeixement de les audiències, no obstant, no implica el "descobriment" dels receptors, ja que des d'un bon inici els estudis culturals situaven els processos de construcció social de significat en el dia a dia de la gent.

El treball de David Morley sobre les audiències del programa *Nationwide* (Morley, 1980a), fruit d'una recerca portada a terme conjuntament amb Charlotte Brunsdon, s'ha considerat el precedent de tota una explosió d'estudis etnogràfics que es van anar reproduint al voltant de la televisió.³⁶ No es tractava tant d'estudiar com els significats dels programes de televisió eren interpretats per les audiències, sinó d'estudiar com les audiències, en determinats contextos (per exemple, el context familiar, o el context de la recepció femenina), resignificaven els textos. Els investigadors no es limitaven a observar la transformació dels continguts (apel·lant, per exemple, al concepte de polisèmia), sinó que observaven també el paper que la situació contextual jugava en la resignificació fins i tot del propi fet de mirar la televisió.

³⁶ Si els 80 van ser anys de fecunditat per a la recerca en aquest àmbit, durant els 90, a més a més, s'ha demostrat amb escreix la fecunditat del debat al voltant de com s'han anat desenvolupant els estudis sobre audiències (Hay et al. 1996).

Malgrat tot, caldria reflexionar sobre si el protagonisme atorgat al treball de David Morley s'ha d'interpretar aïlladament respecte del moment en què aquest tipus de recerca començava a cobrar sentit. De fet, no va ser l'únic. El mateix 1980 apareixia un text de Dorothy Hobson: "*Housewives and the Mass Media*", i poc després la mateixa autora publicaria *Crossroads: The drama of Soap Opera* (Hobson, 1982). També el 1982 Tania Modleski publicava *Loving with a Vengeance*, on l'autora trencava amb l'ideal de "mare ideal" que semblava que tots els directors de màrketing tenien al cap. El 1985 apareixeria el *Watching Dallas* d'Ien Ang. El mateix any un article publicat al *Journal of Communication* parlava de les telenovel·les llatinoamericanes (Rogers i Antola, 1985). Després tenim el *Public Secrets: EastEnders and Its Audience* (Buckingham, 1987) i el text del 1989 de l'Ellen Seiter: *Don't Treat Us Like We're Stupid*. Els estudis sobre la recepció dels gèneres de ficció partien de la base que les audiències són actives, però van demostrar que no necessàriament eren actives en el sentit d'oferir resistència al tipus d'ideologia que suposadament transmetien aquesta mena de programes, sinó en el sentit de resignificar la pròpia acció d'exposar-se als continguts de la televisió. Més que construir identitats, el què demostraven els estudis sobre les *soap opera*, per exemple, era que les seves audiències tenien més en compte la forma que no pas el contingut, o en tot cas eren conscients que els contextos de producció dels programes no eren els mateixos on s'inseria la seva vida quotidiana (Barker, 2000).

Els estudis desenvolupats per David Morley fins la primera meitat de la dècada dels 90 continuen situant les audiències en les llars de les famílies britàniques (Morley 1986, 1992).³⁷ L'autor considera aquest espai domèstic, configurat per les rutines al voltant de la televisió, com l'escenari on s'hi reflecteix el tipus de relacions que es donen a escala social.

³⁷ Veure també Morley i Silverstone (1990), així com els treballs de Roger Silverstone (1990, 1994) desenvolupats en la mateixa línia. A començaments dels 90 tant Morley com Silverstone van formar part d'un equip de recerca a la Universitat de Brunel que va tirar endavant un projecte sobre el "consum de tecnologies de la comunicació i de la informació a les llars" (veure Silverstone, 1996).

En un estudi sobre les audiències a la Xina, James Lull (1991) proposava observar com la política d'introduir la televisió a les llars com a instruments de conscienciació nacional de la població va tenir efectes inesperats que anaven des d'obrir els ulls dels xinesos al món fins a desestructurar les rutines que fins llavors constituïen la unitat familiar xinesa.

Hi han hagut d'altres treballs que han proposat el concepte de regió a l'hora de dotar l'espai d'una dimensió articuladora i activa en la construcció d'identitats culturals. Podem trobar un exemple en el llibre de Morley i Robins (1995), que ens parla de la construcció d'un nou paisatge cultural arran de la construcció de la identitat europea (com a imatge d'"unió econòmica" que es vol donar a la resta del món, però que no deixa de plantejar un conflicte intern per la forma com hi són representades les culturals nacionals i locals), i del paper que juga en aquest procés la constitució d'un nou "espai europeu de l'audiovisual".

D'altra banda, Nilda Jacks (1999) defineix com a regió l'espai on s'hi pot veure representada la hibridació cultural al Brasil. L'autora s'interessa concretament per la manera com les identitats col·lectives són constantment construïdes a partir del diàleg entre allò local, allò nacional i allò global, enfocant el seu treball empíric a l'estudi de la recepció de la televisió a Rio Grande do Sul.

Altres reflexions sobre l'articulació d'allò local i allò global són, per exemple, aquelles que es preocupen per la forma de fer operativa l'observació d'aquesta qüestió en el treball de camp. Aquí caldria destacar, per exemple, l'"etnografia nativa" de Marwan Kraidy (Kraidy, 1999). De fet, al voltant de l'estudi etnogràfic de les audiències dels mitjans de comunicació (bàsicament, la televisió) s'ha desenvolupat un tipus de recerca orientada a fomentar el debat metodològic (Murphy, 1999a, 1999b; Gibson, 2000).

A Llatinoamèrica, l'estudi de les audiències sovint ha agafat com a referent el tipus de recerca que es fa en el context acadèmic dels estudis culturals anglosaxons. Tenim, per exemple, l'estudi de l'argentí Luciano Elizalde orientat a observar etnogràficament l'ús domèstic de les "noves tecnologies de la comunicació i la informació" (Elizalde, 1998). Els "hàbits de recepció" dels mitjans en el context domèstic, seguint la proposta dels autors anglosaxons, és

també l'àmbit d'interès d'alguns estudis sobre audiències a Espanya. Al País Basc tenim l'exemple d'un estudi sobre els hàbits de l'audiència femenina de televisió (Garmendia, 1997), així com l'estudi dels hàbits de recepció de la ràdio entre el jovent (Barea, 1999). D'altra banda, l'estudi dels espectadors de la televisió també ha estat tractat des de la Universitat Autònoma de Barcelona, tot i que des d'una perspectiva no etnogràfica que allunya aquests treballs del tipus de recerca portada a terme actualment en la línia dels estudis culturals (veure, per exemple, Vilches, 1993; Lacalle, 2001).

2.5. Mediacions

En contrast amb la idea que els textos dels mitjans de comunicació, i els propis mitjans, són significatius per si mateixos, Jesús Martín-Barbero proposa el concepte de “mediacions”. La seva proposta, però, s'articula al voltant de la reflexió sobre la realitat llatinoamericana:

Carregades tant pels processos de transnacionalització com per l'emergència de subjectes socials i identitats culturals noves, la *comunicació* s'està convertint en un espai estratègic des del qual pensar els bloquejos i les contradiccions que dinamitzen aquestes societats-cruïlla, a mig camí entre un subdesenvolupament accelerat i una modernització compulsiva. D'aquí que l'eix del debat es traslladi dels mitjans a les mediacions, és a dir, a les articulacions entre pràctiques de comunicació i moviments socials, a les diferents temporalitats i la pluralitat de matrius culturals. (Martín-Barbero, 1987: 203)

El llibre *De los medios a las mediaciones* ha constituït tot un referent per als estudis culturals llatinoamericans (i, cada cop més, fora fins i tot de Llatinoamèrica). La referència als “estudis culturals”, no obstant, no figura encara

entre les seves pàgines (el llibre va ser publicat el 1987). Però, tot i així, el subtítol del llibre (*Comunicación, cultura y hegemonía*) resulta prou explícit.

El concepte de mediacions pretén oferir una versió alternativa a la que havien utilitzat fins llavors els estudis sobre comunicació a Llatinoamèrica per definir els processos culturals. La proposta de Martín-Barbero posa l'accent en les articulacions bidireccionals que els processos de producció, distribució i consum estableixen entre ells, trencant així tant amb la idea que producció, distribució i consum són un sol procés en un sol sentit, com amb la idea que la producció, la distribució i el consum s'han d'estudiar per separat. En conseqüència, ni els processos de producció s'identifiquen únicament amb les institucions de la Cultura amb "c" majúscula, ni els processos de distribució s'identifiquen únicament amb els mitjans de comunicació de masses, ni els processos de consum s'identifiquen únicament amb la recepció submissa o bé amb l'ús "compulsiu" d'uns productes (i uns significats lligats a ells).

Per tant, el concepte de mediacions vol portar l'explicació de la producció de significats més enllà del circuit tancat de les indústries o les polítiques culturals (que a Llatinoamèrica caminen de la mà cap a la fita de la "modernització"), obrint així l'espai de la representació social a les múltiples expressions de les cultures populars, tant a partir de les pràctiques que tenen lloc en el dia a dia de la gent, com a partir dels productes que són fruit d'aquestes pràctiques.

Amb això, Martín-Barbero no considera que l'expressió de les indústries i les polítiques culturals vagin per una banda, i la de les cultures populars per una altra: totes dues expressions conflueixen en una sola versió hegemònica, que és el blanc dels estires i els arronses que caracteritzen la relació entre política i cultura en els països llatinoamericans (una relació emmarcada en un sistema capitalista que acaba dil·luïnt allò diferent, allò alternatiu, allò minoritari). Martín-Barbero explica com les expressions de les cultures indígenes llatinoamericanes, per exemple, incorporen els significats que sorgeixen, d'una banda, de la mercantilització de les artesanies i l'espectacularització del folklore, i, d'una altra banda, del discurs polític dels nacionalismes democràtics que a base d'atorgar a cada individu el grau de ciutadà han anat abolint el sentit de la pluralitat.

Es tracta d'una percepció nova del problema de la identitat –per molt que el terme ens sembli avui ambigu i perillós– d'aquests països i del subcontinent. Donat que la identitat no fa front únicament a la homogeneïtzació descarada que ve d'allò transnacional, sinó a aquella altra que, emmascarada, ve d'allò nacional en la seva negació, deformació i desactivació de la pluralitat cultural que constitueix aquests països. (Martín-Barbero, 1987: 225)

Davant aquesta situació, Martín-Barbero reclama una reconceptualització de la cultura “que ens enfronti a l'existència d'aquella altra experiència cultural que és la popular” (Martín-Barbero, 1987: 227). I d'aquí sorgeix la reivindicació de pensar la cultura en termes de “mediacions”, per tot el que la comunicació social significa més enllà de reduir “la [seva] problemàtica a la de les tecnologies”.³⁸

2.6. Postmodernisme

Les reflexions sobre el significat del postmodernisme han estat freqüents entre els autors dels estudis culturals. Aquests s'interessen pel postmodernisme com a forma de pensament crític que fuig de les metanarratives i que reflexiona sobre

³⁸ La proposta al voltant del concepte de “mediacions”, no obstant, no passa de ser una proposta teòrica. Més recentment Nilda Jacks (1999) presenta una recerca empírica sobre la “cultura regional com a mediació simbòlica” on l'autora brasilera reflexiona tant sobre les premisses teòriques de Martín-Barbero com sobre l'intent de Guillermo Orozco de fer operatiu el concepte de mediacions a través del seu *Enfocament Integral de l'Audiència* (Orozco 1993, 1994, aquesta darrera referència citada a Jacks 1996a). No obstant, tal i com la pròpia Jacks reconeix, ni Orozco ni el seu concepte de “Mediacions Múltiples” poden ser considerats dins el marc dels estudis culturals llatinoamericans, en tant que els treballs d'aquest autor sobre recepció (i, més concretament, sobre televisió i educació) no entren en el debat intern que caracteritza el projecte d'aquesta perspectiva crítica.

l'experimentació de certs canvis en les dimensions d'allò social. Raymond Williams (1979, 1981),³⁹ prefereix el terme postmodernisme al de postmodernitat, ja que tradicionalment amb aquest darrer s'ha volgut definir l'època posterior al modernisme (i, per tant, la *superació* de les idees de racionalisme i progrés aplicades a les polítiques d'industrialització, urbanització o colonialisme de les societats occidentals). Segons Williams l'expansió del capitalisme no indica pas que aquesta *superació* hagi tingut lloc. Parlar de postmodernisme i no de postmodernitat, doncs, implica parlar més aviat d'una "estructura de sentiment" (*structure of feeling*) que dóna compte de la incertesa, de la incompletitud, de l'autoreconeixement i del reconeixement de la diferència, de l'acceleració dels ritmes en la vida de la gent (Barker, 2000: 152).

L'expressió del postmodernisme des dels estudis culturals vol posar l'accent en un tipus de posicionament epistemològic que reconeix la relativitat de les definicions socials sobre la realitat, però que no nega la materialitat d'aquesta, o la possibilitat que aquesta canviï en interacció amb els canvis socials. Aquesta forma de plantejar el coneixement implica adoptar la reflexivitat no només com a forma d'entendre la recerca, sinó com a forma de participar en la societat. La reflexivitat permet que les persones es reconeguin a si mateixes, però sempre en relació del reconeixement dels *altres*. Els estudis culturals parteixen precisament d'aquesta base per a definir els processos de la identitat.⁴⁰ D'aquí que els autors dels estudis culturals prefereixin no identificar-se amb la *postmodernitat* com a forma de *superar el modernisme*, sinó que s'identifiquen al *postmodernisme en relació al modernisme*, és a dir, sense negar que aquest existeixi. O, millor dit, afirmant que la idea del racionalisme d'allò modern (lligada a les idees de progrés

³⁹ Citat a Barker (2000).

⁴⁰ Un bon exemple de la manera com s'ha enfocat aquest tema des de Llatinoamèrica és el llibre de Daniel Mato (1995) que porta per títol: *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, seguit d'un llarg parèntesi a mode de subtítol: (*Debate de modernidad/postmodernidad, globalización y construcción de identidades y otras representaciones sociales: consideraciones teóricas y estudios sobre Venezuela, América Latina y el Caribe*).

i superació) continua vigent en les polítiques d'opressió, explotació i negació de l'*altre* que recrea el sistema capitalista.

El postmodernisme, doncs, és aquesta *estructura que ens fa sentir* que l'expressió de la cultura no es pot entendre deslligada de l'expressió d'una forma d'hegemonia. Però tampoc pot entendre's deslligada de l'expressió de les veus alternatives que ofereixen resistència a les definicions monolítiques i uniformes de la realitat. D'aquí que els investigadors i investigadores dels estudis culturals, a més d'optar per escoltar aquestes *altres* veus (per exemple, des dels estudis sobre feminisme, raça o subcultures) es comprometin activament a afegir-se a la protesta.

Els estudis culturals llatinoamericans s'han apropiat al postmodernisme amb certa cautela, potser com a conseqüència dels prejudicis que pot plantejar el fet de considerar-lo un discurs eurocèntric i nihilista més que no pas una forma oberta i creativa de pensament. “Quan la crisi de la crisi ‘convoca’ la crisi de la crítica és el moment de redefinir el terreny mateix del debat”, afirma Martín-Barbero (1987: 71) d'una banda. D'una altra banda, García Canclini diu:

S'ha d'anar més enllà de l'especulació filosòfica i l'intuïcionisme estètic dominants en la bibliografia postmoderna. L'escassetat d'estudis empírics sobre el lloc de la cultura en els processos anomenats postmoderns ha portat a reincidir en distorsions del pensament premodern: construir posicions ideals sense contrastació fàctica. (García Canclini, 1990: 19)

Segons Patrick Murphy (1997), a Llatinoamèrica s'ha rebut el postmodernisme fins i tot amb “aparent resistència”. Néstor García Canclini (a Murphy, 1997) reconeix que el postmodernisme és més “un determinat corrent de pensament social que no pas una teoria” (a Murphy, 1997: 86). García Canclini també considera el postmodernisme com una forma discursiva. Concretament, l'autor diu que, davant les formules totalitzadores amb les quals es definia la modernitat, davant les metanarratives que donaven compte de realitats universals, el postmodernisme simplement aporta una *nova concepció de la retòrica*, un *nou*

estil [sic], on hi poden ser representades les “sensibilitats fragmentades i les desconexions”.

García Canclini (1999b), reconeix que als anys 90 va haver-hi una disminució de l’“impuls innovador” que havia tingut el tema del postmodernisme en la producció acadèmica dels 80 a Llatinoamèrica. García Canclini cita tres llibres que constitueixen tres excepcions a la manca d’originalitat que sembla apoderar-se dels recents apropaments a la qüestió del postmodernisme: *América Latina: cultura y modernidad*, de José Joaquín Brunner (1992), *Mundialização e cultura*, de Renato Ortiz (1994), i *Escenas de la vida postmoderna*, de Beatriz Sarlo (1994). García Canclini diu al respecte:

Encara que el lèxic postmodern aparegui en els títols o en els índexs d’aquests i d’altres llibres, em sembla que les qüestions generades per l’anomenada postmodernitat –més que constituir una tendència específica de pensament i investigació– han contribuït a desafiar, reformular i enriquir les anàlisis de la modernitat. (García Canclini, 1999b: 19)

García Canclini reconeix, així, que el postmodernisme ha contribuït a la reinterpretació de la modernitat a Llatinoamèrica, definint-la com a “procés relatiu on hi entren en joc les ironies, les contradiccions, i el desencant” (García Canclini, a Murphy 1997: 86-87). En el context llatinoamericà, es tracta d’una reinterpretació que no parla de les formacions culturals actuals com a “necessàriament modernes”, sinó com a formacions on la “memòria popular” s’articula amb els nous discursos de la modernitat per a configurar unes “sensibilitats culturals” híbrides, “multitemporals i heterogènies” (García Canclini, a Murphy 1997: 87).

A *Culturas Híbridas* l’autor argumenta que per a la realitat social *en vies de modernització* dels països llatinoamericans el postmodernisme continua sent, en definitiva, una cosa molt llunyana. Tal i com diu en el seu llibre, abans de parlar de postmodernisme, Llatinoamèrica necessita definir encara les formules per a entrar i per sortir de la modernitat:

Mentre que en l'art, l'arquitectura i la filosofia de molts països les corrents postmodernes són hegemòniques, en l'economia i la política llatinoamericana prevaleixen els objectius modernitzadors. (García Canclini, 1990: 19)

2.7. Identitats

2.7.1. El concepte d'identitat cultural

El concepte d'identitat no és un concepte que haguem de situar al capdamunt del cos de conceptes que formen avui dia els estudis culturals. L'hem de situar, més aviat, en el trànsit permanent del seu sistema circulatori. Perquè és un concepte mòbil, i perquè irriga amb fluxos diferents, és difícil atrapar la identitat en la seva totalitat (prescindint a més a més del cos que la sosté). Podem trobar-la quan els estudis culturals parlen de gènere, de raça, de nació, de subcultures, de multiculturalisme, d'hibridació, de cultura popular, o fins i tot de televisió (i de les seves audiències). Però estudiant-la en cada cas per separat és com si ens limitéssim a fer puncions (sota la lògica de l'extracció puntual de sang més que a través de la filosofia integral de l'acupuntura).

Símils anatòmics a part, el que vull remarcar és que en els estudis culturals, si bé han abundat les definicions d'identitat relacionant-la (per activa o per passiva) amb aspectes puntuals (color de la pell, nació, tribus urbanes, feminisme, recepció de la televisió...) a hores d'ara abunden molt més les definicions que la relacionen amb aspectes integradors (com ara a través de nocions com mestissatge, fronts culturals, "glocalització", etc.). Stuart Hall va definir perfectament aquesta situació (Hall 1990, citat a Grossberg 1996) en la seva reflexió sobre com els estudis culturals s'apropaven als dos models de pensar la identitat (el model essencialista i el model antiessencialista). Hall descrivia els estudis culturals més en la línia del model antiessencialista, és a dir, aquell on la identitat no és definida en funció de valors com l'autenticitat, allò genuí, allò

original o allò sòlid, sinó en funció de valors com la incompletitud, la redefinició constant, el transvasament, el trànsit, la confluència. En definitiva, allò fluït. Larry Grossberg ho resumeix de la següent manera:

Les identitats són sempre relatives i incompletes, en procés. Qualsevol identitat depèn de la seva *diferenciació respecte de*, la seva *negació d'* algun altre terme, fins i tot si la identitat d'aquest darrer terme depèn de la seva *diferenciació respecte de*, la seva *negació del* primer. Com diu Hall (1991: 21): “La identitat és una representació estructurada que només aconsegueix el seu positiu a través de l'estreta mirada a allò negatiu. Ha de passar a través del forat de l'agulla de l'altre per tal de poder construir-se a si mateixa”. La identitat és sempre un efecte temporal i inestable de les relacions que s'estableixen marcant les diferències. (Grossberg, 1996: 89). [Les cursives són meves, ja que he considerat que la construcció de la frase es presta fàcilment als equívocs]

Els estudis culturals, doncs, es situarien en la línia dels plantejaments relativistes, cosa que els apropa als plantejaments postmoderns (Barker, 2000). Segons Grossberg, però, no sempre els estudis culturals s'observen tenint en compte el seu compromís amb les postures ontològiques antiessencialistes, sinó que encara hi ha una certa tendència a resumir simplificadorament que són (com a teoria i política de la identitat i la diferència) “el resultat específic de la influència de l'anomenada teoria postcolonial i la teoria crítica sobre la raça” (Grossberg, 1996: 87). Aquesta observació, però, només té sentit quan es parla des de i per als estudis culturals anglosaxons. És curiós com els estudis culturals desenvolupen signes identitaris que marquen diferències en el seu propi si... Però, deixant de banda les contradiccions internes (de fet, aquestes constitueixen un altre signe identitari dels estudis culturals) i les ironies, el que sí que és cert és que hi ha una definició d'identitat que és comú a les diferents expressions dels estudis culturals des de diferents contextos de recerca. Es tracta de la idea que les identitats culturals són produïdes i reproduïdes socialment a través de les *pràctiques de*

representació, i, com a tals construccions, depenen del seu context per adquirir significació (García Canclini 1990; González 1994, 1999; Jacks 1994, 1999; Martín-Barbero 1987, 1988, 1993).

Un dels exemples de com s'ha desenvolupat la qüestió de la identitat a Llatinoamèrica podria ser (portat a l'extrem) el de la consideració del lloc d'allò indígena en la definició de la identitat cultural llatinoamericana.⁴¹ Martín Barbero, per exemple, critica que sovint la cultura indígena es defineixi com a sinònim de cultura "autèntica", d'allò "natural". Els estudis culturals llatinoamericans pretenen, precisament, evitar aquest ús immobilista del terme (en la línia dels plantejaments antiessencialistes que es comentaven abans). Segons Martín-Barbero (1987), pensar allò indígena "en la dinàmica històrica és pensar-lo ja des del mestissatge, en la impuresa de les relacions entre ètnia i classe, de la dominació i de la complicitat" (Martín-Barbero 1987: 206).⁴² Per a aquest autor, la idea d'allò indígena entesa "des de l'espai polític i teòric d'*allò popular*" la situa dins d'un context dominat pel capitalisme, i no pas a fora. La cultura indígena és una cultura dominada, però alhora és una cultura que resisteix, o caldria dir més aviat que és una cultura que no es queda estancada. La identitat d'allò indígena, doncs, cal observar-la des del seu continu resignificar-se. D'aquesta manera, dins la societat del consum, les artesanies, la música, les festes populars, fan material allò simbòlic i simbòlic allò material.

Es configura així un mapa nou: les cultures indígenes com a part integrada a l'estructura productiva del capitalisme però sense que la seva veritat s'esgoti allí. Desconèixer el primer equivaldria a remetre la identitat cultural a un temps mític, a una continuïtat ahistòrica que

⁴¹ En canvi, allò indígena està generalment exclòs de la definició de les identitats, per exemple, als Estats Units (i no diguem ja Europa), si bé els anglosaxons britànics i australians l'integren de ple en el seus discursos sobre la realitat postcolonial. El seu apropament a allò indígena, doncs, és més distanciat del què considero que és l'apropament a allò indígena des dels estudis culturals llatinoamericans.

⁴² La cita és de l'edició del 1991.

fa impossible comprendre els canvis patits per aquesta identitat. Però desconèixer el segon seria fer-li el joc, caure en la trampa de atribuir-li a la lògica capitalista la capacitat d'esgotar la realitat d'allò actual. Que és el que fem en negar-li a allò indígena la seva capacitat de desenvolupar-se com a cultures, capacitat que és irreconeixible en l'explicació economicista tant com en la politització immediatista. (Martín-Barbero, 1987: 206)

El concepte de “mestissatge” ha estat un altre dels conceptes desenvolupats des dels estudis culturals llatinoamericans a propòsit de la identitat. Per a Martín-Barbero (1987) el reconeixement del mestissatge a Llatinoamèrica “no parla d'una cosa que ja ha passat, sinó del que som, i que no és només un *fet* racial, sinó *raó* de ser, trama de temps i d'espais, de memòries i d'imaginari” (Martín-Barbero, 1987: 204). Amb el concepte de mestissatge es vol donar compte d'una realitat que no pot ser expressada en termes dualistes (del tipus “cultura moderna vs. cultura popular”) ni lineals (com ara l'explicació d'una evolució de les cultures índigenes cap a la modernitat),⁴³ sinó a través d'un llenguatge que “busca dir la imbricació” i que relata una “dinàmica històrica” que escapa als determinismes:

És com a mestissatge i no com a superació –continuïtats en la discontinuïtat, conciliacions entre ritmes que s'exclouen– com s'estan fent pensables les formes i sentits que adquireix la vigència cultural de les diferents identitats: allò indígena en allò rural, allò rural en allò urbà, el folklore en allò popular i allò popular en allò massiu. No per a estalviar-nos les contradiccions, sinó per a treure-les de l'esquema i mirar-les fent-se i desfent-se: bretxes en la situació i situacions de bretxa. (Martín-Barbero, 1987: 204-205)

⁴³ Com també argumenta García Canclini (1990).

2.7.2. Cultures híbrides

Per a Néstor García Canclini (1990) el concepte de “cultures híbrides” (en plural) ens capacita per a pensar allò popular en allò culte i allò culte en allò popular, allò marginal en allò hegemònic i allò hegemònic en allò marginal; allò tradicional en allò modern i allò modern en allò tradicional, allò rural en allò urbà i allò urbà en allò rural... La cultura (en les seves múltiples expressions) és una mescla (un *mestissatge*) de temps i d'espais, d'ètnia i de ciutadania, de materialitat i de simbologia. Un objectiu que expressa l'autor en el llibre *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* és la reivindicació d'una mirada interdisciplinària que contempli la cultura integrant allò culte, allò popular i allò massiu:

Així com no funciona l'oposició abrupta entre allò tradicional i allò modern, tampoc allò culte, allò popular i allò massiu són on ens acostumem a trobar-los. És necessari deconstruir aquesta divisió en tres pisos, aquesta concepció de pasta fullada del món de la cultura, i esbrinar si la seva *hibridació* es pot llegir amb les eines de les disciplines que els estudien per separat: la història de l'art i la literatura, que s'ocupen d'allò culte; el folklore i l'antropologia, consagrats a allò popular; els treballs sobre comunicació, especialitzats en la cultura massiva. Necessitem ciències socials nòmades, capaces de circular per les escales que comuniquen aquests pisos. O millor: que redissenyin els plànols i comuniquin horitzontalment els nivells. (García Canclini, 1990: 15)

Un altre objectiu de García Canclini en presentar la noció de cultures híbrides és el de fomentar una altra forma de concebre la modernització a Llatinoamèrica: “més que com una força aliena i dominant, que operaria en substitució d'allò tradicional i allò propi, com els intents de renovació amb què diversos sectors es fan càrrec de la *heterogeneïtat multitemporal* de cada nació (García Canclini 1990: 15). L'autor, formula així la seva proposta des de i per al context

l'latinoamericà, apel·lant a la reorientació de les polítiques culturals d'uns països concrets, en un món globalitzat.⁴⁴

Per a Marwan Kraidy (1999), el concepte d'hibridació és un concepte clau per a apropar-nos a la cultura global i a la cultura local sense haver de separar-les categòricament. Parlar d'hibridació implica partir del supòsit teòric que les cultures són una amalgama de mestissatges. Kraidy considera que l'articulació entre allò global i allò local (com a forma ineludible de tota identitat cultural) és alhora producte i procés cultural. Partint d'aquesta idea, l'autor proposa la necessitat que, en els estudis culturals, la recerca sobre comunicació estableixi ponts entre corrents de recerca com ara els estudis crítics sobre imperialisme cultural i els estudis sobre les audiències actives. Kraidy argumenta que aquests corrents de recerca han observat, respectivament, la producció i la distribució culturals (com a fenòmens globals), d'una banda, i el consum dels productes mediàtics (com a fenomen local), d'una altra banda. Per a Kraidy, doncs, "hibridació" no és només un concepte teòric, sinó un concepte al voltant del qual s'erigeix un nou posicionament epistemològic: aquell que fuig de les definicions exclusivistes, estàtiques i parcials. Kraidy proposa el concepte d'hibridació com a concepte *articulador* de la cultura entesa globalment i localment alhora. Els estudis etnogràfics que ell planteja pretenen, precisament, observar el fenomen de la "glocalització" a través de la manera com la identitat cultural, a partir de la recepció dels continguts dels *mass media*, es construeix constantment entre la "modernitat global" i les "tradicions locals".⁴⁵ Concretament, l'estudi empíric que

⁴⁴ Aquest objectiu forma part de la idea que l'autor porta més enllà en llibres posteriors (García Canclini 1995, 1999), amb la qual vol apropar-se als termes amb què els polítics i els empresaris gestionen la cultura a Llatinoamèrica. La idea és com fer de la cultura llatinoamericana una cultura viva a partir de fer-la competitiva. (Veure crítiques al respecte en l'apartat 2.1. *Un projecte políticament compromès, no políticament correcte* que apareix més amunt.)

⁴⁵ Podem trobar aquí una diferència d'enfocament pel que fa a l'ús que fa Kraidy del concepte d'hibridació i l'ús que en fa, per exemple, García Canclini. Precisament una de les argumentacions de García Canclini (1990) és que la modernitat es pot trobar en un

presenta Kraidy vol observar la manera com la identitat dels joves maronites de classe mitjana del Líban és una identitat a cavall dels nous valors occidentals i dels valors tradicionals de la cultura àrab.

A banda de l'interès que pot suscitar el text de Kraidy pel que fa a l'aplicació del concepte d'hibridació a un estudi de cas utilitzant l'etnografia nativa, convé remarcar la important tasca de documentació que hi ha al darrere de l'article. L'aportació de l'autor és, en aquest cas, el fet d'haver analitzat les diferents perspectives des de les quals els estudis culturals han utilitzat el terme d'hibridació des de diferents contextos geogràfics i acadèmics. Concretament, Kraidy parla del concepte de "creollització" de l'antropòleg escandinau Ulf Hannerz (Hannerz, 1987). Kraidy també parla dels estudis sobre "hibridació cultural" (*cultural hybridity*) desenvolupats en el context d'estudis llatinoamericans sobre comunicació, destacant l'aportació de García Canclini, o els treballs sobre mestissatge de Martín-Barbero, així com els treballs duts a terme des de l'àmbit concret d'estudi de la recepció dels mitjans (Tufté, 1995). L'autor també destaca el tipus de recerca desenvolupada pels "teòrics del postcolonialisme" (Bhabba 1990, 1994) per als quals el concepte hibridació esdevé fonamental.

Anys abans que fos publicat el text de Kraidy, Roger Silverstone introdueix també el concepte d'hibridació en l'estudi del paper de la televisió en el procés de significació de la vida quotidiana de la societat occidental (Silverstone, 1994). En el seu cas, però, el concepte no és analitzat tenint en compte la diversitat d'usos que ha generat en diferents contextos geogràfics. Silverstone es centra, bàsicament, en la proposta que fa l'antropòloga britànica Marilyn Strathern (1993) a partir del concepte de "creollització" d'Ulf Hannerz.

àmbit local (un poblet mexicà) a través del consum de missatges globals (mitjançant la televisió), i que les "tradicions" (a partir de processos com ara la urbanització simbòlica de les societats, o bé la mercantilització de la cultura popular) no es poden considerar més un fenomen local, territorialment particular. El concepte d'hibridació segons Canclini, doncs, explica d'una forma una mica més complexa el tema de l'establiment de ponts entre processos, espais i identitats.

Concretament, Silverstone es refereix al concepte d'hibridació que, segons ell, l'autora descriu indistintament

com a “creollització”(…) i “suburbanització”, expressant la dinàmica central de la cultura euro-americana contemporània: el constant procés de mescla i enllaçament, de creativitat i confinament, d'individualitat i de col·lectivitat que marquen l'especificitat de la cultura moderna o postmoderna. (Silverstone, 1994: 54)

No obstant, com ja Thomas Tufte ha indicat en un altra banda (Tufte, 1997), l'ús que Roger Silverstone fa d'aquest concepte no l'ajuda a sortir de les generalitzacions que es fan a partir d'agafar un determinat model cultural (en aquest cas, la cultura britànica) com a referent exclusiu. Dit d'una altra manera, Silverstone redueix la definició de la cultura europea-americana contemporània a l'ús que fan de la televisió les famílies britàniques. Deixem aquí apuntada la contradicció en què pot caure l'ús restrictiu i poc obert del terme “hibridació”, com a exemple del tipus de problemes que poden comportar les generalitzacions en la recerca sobre la recepció a partir del model (o tòpic) de la cultura occidental (“euro-americana”, o per ser precisos, “nord-euro-nordamericana”), per molt híbrida (en el sentit de “moderna” o “postmoderna” que se la presenti).

2.7.3. Multiculturalisme

L'ús del concepte de multiculturalisme ha estat acompanyat de certa polèmica en els darrers debats dels estudis culturals. Almenys en el cas dels Estats Units, pronunciar-se respecte d'aquest concepte té moltes més connotacions ideològiques del que podria semblar-nos des del nostre plàcid context acadèmic.

“El multiculturalisme –diu George Yúdice– és la ideologia dominant de la política de la identitat” (Yúdice, 1996: 58). Traslladada als Estats Units, aquesta afirmació vol criticar l'existència de tot un discurs políticament correcte on s'hi reconeix el concepte de la diversitat en la definició de la identitat nacional, però que acaba negant la pràctica de la diferència entre els membres de la societat civil. El multiculturalisme, doncs, més que un fet és part d'un discurs que no està,

precisament, entre els que més ens ajuden a percebre realment l'expressió de les diferents cultures.

Esgrimir el concepte de multiculturalisme, segons Yúdice, vol dir fer política de la identitat utilitzant termes immobilistes, la qual cosa limita molt la comprensió de les possibilitats de transformació de la societat civil. Des del multiculturalisme es parla de "grups d'identitat" com si es tractés d'entitats fixes i separades, alienes als processos socials en l'espai i en el temps dels quals formen part, i lluny de poder canviar (en) aquests processos. Per a Yúdice, potencialment, la política de la identitat no hauria d'observar el factor de la diversitat només a l'hora de reconèixer l'existència de diferents grups, sinó que hauria d'"examinar la diferència en els terrenys específics de les institucions estatals, les judicials, les econòmiques, les mercats de consum, la cultura de masses i els aparells polítics de les societats en qüestió. Aquests són els 'mitjans', per dir-ho d'alguna manera, a través dels quals les identitats són impugnades i negociades". (Yúdice, 1996: 58)

Néstor García Canclini (a Murphy, 1997) constata que hi ha diferències entre el significat del multiculturalisme a Llatinoamèrica i als Estats Units:

A Llatinoamèrica hi ha d'altres maneres de referir-se als problemes del multiculturalisme. És un tema vell, considerant els treballs en antropologia i en història de les polítiques culturals. Concretament, del què s'està parlant ara és de multietnicitat, però és una multietnicitat que és entesa d'una forma ben diferent a com l'entenen als Estats Units perquè es basa molt intensament en l'experiència indígena. Als Estats Units podem dir que les diferents identitats ètniques juguen un paper molt més important en els processos de la modernitat, mentre que a Amèrica Llatina hi ha un profund arrelament de gent indígena que continuen reproduint tradicions que no són necessàriament modernes, o que tenen una relació fràgil amb la modernitat. (García Canclini, a Murphy, 1997: 82)

2.7.4. Etnicitat

Els estudis culturals que han centrat la seva atenció en els grups ètnics defineixen aquests com a formacions culturals on es comparteixen “normes, valors, creences, símbols i pràctiques” (Barker, 2000: 195). Es tracta de les diverses formacions històriques que han configurat un sentit de pertinença. L'ús del concepte d'ètnia és també una resposta a les limitacions que comporten les connotacions polítiques de l'ús del concepte “raça”. Una de les crítiques que han rebut els estudis que han utilitzat la noció d'ètnia en lloc de la de raça és la seva submissió a un tipus de discurs políticament correcte (el del multiculturalisme), que supedita el reconeixement de la desigualtat a l'observació de la pluralitat.

Una altra crítica que han rebut els estudis sobre etnicitat va dirigida als estudis realitzats pels anglosaxons blancs que han tendit a veure l'ètnia com un tret dels *altres*, i no pas també com un tret propi. Per a aquests estudis són grups ètnics els africans, els afroamericans, els asiàtics, els hispans..., però “els anglesos, els anglosaxons blancs americans o australians no ho són. Aquí el fet de ser blanc és vist com una cosa que es dona per descomptada” (Barker, 2000: 196).⁴⁶

Parlar d'ètnia des dels estudis culturals llatinoamericans comporta parlar molt concretament de la història de la negació de les minories en aquests països. Aquest concepte s'utilitza com a forma de reconèixer una història comuna, més que no pas com a forma de descobrir l'“altre” exòtic i desconegut. Des de Llatinoamèrica, parlar d'ètnia equival a parlar d'allò indígena i d'allò mestís com a parts integrants de la “cultura llatinoamericana”. Els autors que s'han pronunciat al respecte (Carlos Monsiváis, Jesús Martín-Barbero, Néstor García Canclini) ho han fet precisament criticant des de l'acadèmia la negació política (i de la política) de l'etnicitat:

⁴⁶ Segons cita Chris Barker (2000), alguns treballs recents d'Stuart Hall (1996a, 1996b) es desenvolupen en la línia de procurar un nou marc de reflexió crítica sobre el tema de l'etnicitat.

Una concepció de la democràcia que es basa en l'assignació de l'estatut de ciutadà a cada individu i una visió homogènia i centralista de la Nació van resultar incompatibles amb l'assumpció de la pluralitat ètnica i cultural. D'allí van seguir-se noves formes de desvalorització d'allò indígena, d'aixafament i dissolució d'unes identitats ètniques que malgrat tot continuen encara vives. Com ho demostra no només la permanència de la producció d'objectes i la vigència dels rituals, sinó la de les lluites, dels moviments polítics que en forma de partits, o de la seva inserció en la lluita armada o d'altres formes, configuren allò ètnic com a àmbit de moviments socials pel reconeixement del dret a les terres i a unes formes pròpies d'organització, de treball, de vida comunal i d'expressions simbòliques. (Martín-Barbero, 1987: 209)

2.7.5. El concepte de “raça”

La idea d'“allò racial” ha estat concebuda pels estudis culturals anglosaxons com un dels puntals que reforcen la definició crítica d'idees com “dominació”, “hegemonia”, “identitat”, “política”, o “lluita social” (Hall *et al.*, 1978, citat a Barker, 1994). Aquesta forta càrrega crítica que porta a alguns autors a parlar de la “ideologia de la raça” no apareix en el concepte d'ètnia. Els estudis culturals sobre raça parlen del problema del racisme, mentre que els estudis que enfoquen la seva atenció en el concepte d'ètnia parlen més aviat de multiculturalitat, cosa que, en opinió dels investigadors que prefereixen utilitzar el concepte de raça, desproblematitza i despolititza l'observació de la desigualtat social.⁴⁷

⁴⁷ Néstor García Canclini (a Murphy, 1997) prefereix no entrar en el debat ideològic (que té lloc principalment en el context anglosaxó) al voltant de l'ús del concepte de raça. Per a ell, simplement, aquest concepte s'ha hagut d'enfrontar a un seguit de prejudicis (com per exemple, que se'l trobi més representatiu de qüestions biològiques que no pas de qüestions culturals) que han fet que des de les ciències socials, almenys pel que fa a

Es parla concretament de la idea de “raça” com a construcció social, com a representació el significat de la qual adquireix diferents matisos en funció de si és explicada des de dalt o des de baix, des del centre o des de la perifèria. És aquesta representació, fruit de la política de l’exclusió (de l’*apartheid*, segons bell hooks⁴⁸ (1992)) la que fa que uns determinats trets físics, com ara la pigmentació de la pell, esdevinguin excusa suficient (no motiu) per relegar un grup social a la categoria d’inferior. Les categoritzacions racials són, doncs, “constituïdes per i constitutives de les relacions de poder” (Barker, 2000: 193).

Una bona part de la recerca sobre el fenomen racial han estat desenvolupats epistemològicament, des dels estudis culturals, en resposta a l’estudi de “l’altre”, al qual correspon, per exemple, el prolífic corrent d’investigació postcolonial que han desenvolupat sobretot els britànics. Però els colonitzats (la gent de color), segons critica bell hooks (1992), no han gaudit mai de la situació política, social o acadèmica que els permetés representar la cultura blanca en els seus imaginaris (si ho han fet obertament, ha estat havent-se de pronunciar *des de* la cultura –i l’acadèmica– blanca). Aquesta manca d’apropament a “allò blanc” no s’explica només per la manca d’oportunitats d’expressar-se des de “allò negre”, sinó sobretot (segons explica aquesta autora estadounidense) pel sentiment de terror cap a allò que tradicionalment (i fins i tot avui dia) ha estat identificat amb un tipus de repressió brutal:

Sense evocar una simplista i essencialista dicotomia entre “nosaltres i ells” que suggereix que la gent negra merament inverteix les interpretacions estereotípiques racistes (de manera que negre esdevé sinònim de “bo” i blanc de “diabòlic”), vull centrar-me en aquesta representació d’allò blanc que no es forma com a reacció als estereotips sinó que emergeix com a resposta al patiment traumàtic i l’angoixa que es mantenen com una conseqüència de la dominació

Llatinoamèrica, se l’hagi desqualificat. “Etnicitat –diu– és un terme que resulta més neutral” (p. 83).

⁴⁸ Les inicials del nom d’aquesta autora s’escriuen en minúscules.

racista blanca, un estat psíquic que dóna forma a la manera com la gent negra “veu” allò blanc. (hooks, 1992: 341)

Cornel West (1992) matisa el significat que adquireix el concepte de “raça” per als estudis culturals dels Estats Units. En el seu text l'autor parla precisament de la dificultat de portar a terme una recerca crítica al seu país, sobretot essent l'investigador o les persones estudiades gent de color. El reconeixement de la importància de l'observació de la raça en els estudis culturals britànics (Hall, 1992) no pot comparar-se, segons West, a la forma en què aquesta és reivindicada des dels estudis culturals als Estats Units:

¿Com els estudis culturals desenvolupats als Estats Units no han de posar la raça, no al centre (no estem reivindicant centres i marges), sinó donar-li un pes i una gravetat immenses si el que volem és entendre la dinàmica interna de la cultura dels EUA? No hi ha escapatòria. És una història diferent de la formació de l'imperi britànic amb els seus intents de relegar la raça a la perifèria i resistir la seva intrusió a la metròpoli. Sí, el tema de la raça hi és a Gran Bretanya, com tots sabem, però amb històries molt diferents, amb diferents desenvolupaments. (West, 1992: 694)

West comenta en el seu text que un fet diferencial de la recerca sobre temes de raça (i també dels estudis feministes) als estudis culturals dels Estats Units és el fet que, dins l'acadèmia, els investigadors de color (i les dones) no es van poder pronunciar des de les files del marxisme en l'època en que aquest s'imposava en l'agenda de la recerca crítica a Gran Bretanya:

L'any 69 hi va haver un moviment per als estudis afro-americans. No va ser un moment marxista perquè hi havia ben pocs marxistes pels volts del 67-68 a l'Amèrica negra. Deu anys abans haguessin estat tots engarjolats i deportats. En aquest país, doncs, hi ha hagut discontinuïtat pel que fa a la trajectòria marxista. (West, 1992: 694)

Paul Gilroy (1992) porta cap a un altre cantó la seva argumentació sobre la necessitat d'observar el fenomen racial dins dels estudis culturals. Els estudis sobre raça s'han de considerar part dels estudis sobre identitat cultural. Per a ell, els treballs realitzats en aquest sentit des dels Estats Units són treballs que centren massa el seu discurs en el seu context nacional. Per a Gilroy, el discurs crític sobre el fenomen racial no ha de ser un discurs nacionalista, sinó que ha de donar compte de les cultures en diàspora que travessen els processos històrics. A Gran Bretanya, argumenta l'autor, s'ha tendit massa sovint a relacionar la identitat anglesa amb valors de la raça blanca. El fet que gran part dels estudis culturals reivindicuin el seu context nacional (com ara els estudis culturals britànics, o els estudis culturals dels Estats Units) no ajuda, segons Gilroy, a pensar en l'articulació entre els conceptes d'identitat cultural i raça més enllà d'uns problemes socials molt conjunturals. Amb la proposta de "allò Atlàntic com a unitat d'anàlisi per als estudis culturals negres", Gilroy defensa la idea d'una recerca feta en termes transnacionals, que entengui el fenomen racial de la negritud en les societats occidentals des de les seves arrels "afro", i que observi les seves manifestacions culturals com a manifestacions transfrontereres d'una cultura popular amb arrels comunes (a través, per exemple, de diferents formes musicals, com ara el jazz, o el reggae, o el rap).

El problema de les propostes que hem vist fins ara de pensar el fenomen racial des dels estudis culturals és que reproduïxen la "tendència a construir el món com a blanc/negre i Estats Units/Anglaterra" (Haraway, a West, 1992: 703). Paul Gilroy respon a aquesta crítica argumentant que la seva proposta de pensar en "allò Atlàntic" no volia pas contribuir a la reproducció d'un mapa exclusivista, sinó més aviat contribuir a la consideració de la "nova topografia" que els estudis culturals necessiten a fi d'"intentar i ser una mica més imaginatius davant el que se suposa que han de ser aquestes identitats, conceptes, localitats i lleialtats intermèdies" (Gilroy, a West, 1992: 703).

2.7.6. El punt de vista de les dones

Els estudis culturals han trobat una altra forma d'expressió força reconeguda a través del corrent feminista. Això, però, passa bàsicament en el context anglosaxó. En aquest context, la postura feminista ha estat reconeguda com una de les més implicades amb el concepte d'hegemonia. Davant la insuficient explicació de les relacions socials reduïdes a relacions de classe, la inclusió d'un factor com ara el gènere intenta donar compte de la complexitat de les formes de resistència a l'hegemonia de certs patrons culturals (tradicionalment patriarcals).

Des dels inicis, al centre de Birmingham, les dones han intentat acabar tant amb la jerarquitxació acadèmica sexista com amb les definicions dels objectes d'estudi que exclouen la qüestió femenina. El feminisme, doncs, no ha trobat un lloc dins dels estudis culturals únicament pel que fa al creixent interès pel tema de la dona, sinó a més a més pel que fa a la necessitat d'un tipus de recerca coherent amb els seus principis crítics. Durant l'època que va constituir-se el corrent feminista (anys 70) les dones del *Center for Contemporary Cultural Studies* no pretenien només obtenir reconeixement com a investigadores, sinó també poder defensar una postura políticament compromesa en l'àmbit de l'activisme social (Women's Study Group, 1978).⁴⁹ La "irrupció" del moviment feminista dins l'acadèmia (Hall, 1992) era un reflex d'allò que passava en la societat anglesa d'aquell període. Per als estudis culturals, això va comportar una redefinició de les relacions de poder que posava al descobert tant l'hegemonia del sexisme, com alguns aspectes de les relacions socials fins llavors ignorats (l'espai privat, els sentiments, les fantasies quotidianes...).

El trencament amb el *logos* masculí va fer-se especialment explícit en l'àmbit de la recerca sobre recepció dels mitjans que es va desenvolupar a partir dels anys 80. En aquest àmbit es critica, per exemple, els estudis "funcionalistes" sobre audiències que ubiquen la dona en un tipus de recepció irracional o passiva. També es critica la poca atenció que els investigadors (inclosos molts investigadors-homes dels estudis culturals) han dedicat a algunes formes

⁴⁹ Citat a Barker (2000): 225.

d'expressió de la cultura popular tradicionalment i injustament considerades "femenines" (com ara les novel·les rosa o els *culebrons*, o el fenomen de les *fans*).⁵⁰

Fora del context anglosaxó, no obstant, els estudis culturals es plantegen la qüestió del gènere de forma ben diferent. De fet, els estudis culturals llatinoamericans no són feministes. En tot cas, "s'han interessat pel tema de la dona" (García Canclini, a Murphy 1997; Escosteguy 2000a). Aquesta dona no s'ubica en el marc de la lluita per la igualtat de drets i oportunitats respecte de les formes hegemòniques d'organització social. Fins ara, i en gran mesura avui dia, això queda lluny de les possibilitats d'acció de les dones llatinoamericanes tant dins de la societat com dins de l'acadèmia. Segons Ana Carolina Escosteguy, les investigacions

consideren la dona com a variable de gènere, o sigui, tot just com un indicador més entre els indicadors socioeconòmics, d'edat i d'ètnia (quan aquest darrer és incorporat). La condició femenina, doncs, no té un significat social concret [per a entendre] l'estructuració social, per això no mereix ser destacada en l'àmbit teòric, no és problematitzada i tampoc té densitat teòrica. (Escosteguy, 2000a: 12)

Molts dels pocs estudis llatinoamericans que tenen la dona com a principal font d'informació han estat realitzats per dones, però és degut més a una qüestió d'accessibilitat a l'hora de desenvolupar el treball de camp que no pas a una qüestió lligada als plantejaments epistemològics inicials. No és que les dones investigadores no siguin conscients d'aquesta limitació, sinó que en el context acadèmic i social la figura femenina encara no és acceptada com a font de

⁵⁰ Són representatius, per exemple els treballs sobre la recepció de novel·les rosa (Modleski, 1982; Radway, 1984), la recepció de serials de televisió (Brunsdon, 1981; Hobson, 1982; Modleski, 1982; Liebes i Katz, 1985; Ang, 1985), o la identificació del públic femení amb les artistes de Hollywood durant els anys 40 i 50 a Gran Bretanya (Stacey, 1994).

discursos (ni de moviments) alternatius. Val a dir, però, que alguns dels estudis culturals realitzats recentment estan intentant sortir d'aquesta línia, ja sigui per la lectura més reflexiva que fan del paper de la dona en el seu context històric i social, ja pel trencament amb la creença assumida que certes pràctiques de la vida quotidiana (per exemple, veure telenovel·les) són exclusivament femenines (Jacks 1999).

2.7.7. Subcultures

El terme “subcultures” és una de les expressions més “genuïnament” britàniques dels estudis culturals que es desenvolupen sobretot durant les dècades dels 70 i els 80. El terme “subcultures” pot induir a confusions fora d'aquest context, ja que apel·la la idea de “cultures *per sota de*”, però no en tant que “cultures sotmeses” o “inferiors”, sinó en tant que “cultures que es mouen minant l'expressió de l'hegemonia”. Les subcultures són, segons Chris Barker, grups de persones que comparteixen valors i normes que van a contracorrent dels valors i normes hegemònics en la societat. “Les subcultures –diu– ofereixen mapes de significat que fan el món intel·ligible per als seus membres” (Barker, 2000: 392).

Els estudis culturals s'han apropiat al fenomen de les subcultures a través sobretot de l'estudi de les tribus urbanes, enteses com a formacions discursives organitzades al voltant de diferents rituals i diferents estils de la cultura juvenil urbana. Aquest apropament es va desenvolupar en diferents etapes, marcades per l'aparició de dos llibres cabdals. L'un és una recopilació que van fer Stuart Hall i Tony Jefferson de textos sobre l'estudi de les subcultures, publicat el 1976: *Resistance Through Rituals*. L'altre, *Subculture: The Meaning of Style*, de Dick Hebdige, publicat per primer cop el 1979, ha estat considerat “el llibre” per excel·lència sobre les tribus urbanes (Beezer, 1994), malgrat que es tracta d'un llibre fruit d'un moment acadèmic en què l'aplicació de la semiòtica l'anàlisi del fenomen *punk* va fer d'aquesta obra una proposta innovadora.

El llibre coordinat per Hall i Jefferson va ser un dels treballs realitzats en el marc del Centre d'Estudi de les Cultures Contemporànies de Birmingham. De fet, es tracta de la recopilació de textos dels investigadors que van participar en la

primera recerca sobre subcultures. L'apropament a aquest fenomen estava orientat cap a fer una aplicació del concepte gramscian d'hegemonia en l'estudi de la constitució de les formacions juvenils. Concretament, les subcultures eren definides com una de les poques expressions de resistència dels grups subordinats davant els discursos hegemònics.

El grup [per a l'estudi] de les subcultures establert al CCCS [*Center for Contemporary Cultural Studies*] va establir perspectives que emfasitzaven les minories més que les majories, allò subordinat més que allò dominant, les subcultures més que la cultura. Els estudis sobre la joventut urbana a Gran Bretanya que van apropar-se a la història, la sociologia i l'antropologia van posar l'accent en les estratègies que utilitzaven els grups subordinats per tal de construir els seus *propis* significats en resistència d'aquells de la cultura dominant. No només negociaven amb (o s'oposaven a) allò dominant, sinó que en molts casos s'apropriaven activament i transformaven (per tant, subvertien) els significats dominants. (Turner, 1992: 111)

La publicació posterior del llibre de Dick Hebdige (1979) aportava un seguit de canvis respecte de la proposta de *Resistance Through Rituals*. En primer lloc, suposava una redefinició teòrica del concepte de subcultura, ja que per a Hebdige la resistència que protagonitzaven els grups de joves davant la cultura hegemònica britànica no podia ser resumida com l'expressió de l'alienació social dels joves de la classe treballadora. Hebdige proposava un apropament a les subcultures, no enteses ja més com a producte d'un tipus de relacions socials determinades per la dominació de classe, sinó com a nova forma social de producció de significats. En segon lloc, doncs, la proposta de l'autor s'orienta cap a l'aplicació d'un nou mètode que permeti "llegir l'estil" que defineix la producció de significats de cada subcultura. Aquests "nou" mètode, concretament, és l'anàlisi semiòtica. Hebdige s'interessa sobretot per analitzar els codis de la subcultura *punk*, a través del seu llenguatge, les seves formes de vestir, de pentinar-se, etc. El que fa interessant els punks al cantó d'altres subcultures és, segons aquest autor, la manera com aquests

joves s'identifiquen amb el trencament amb tot tipus de normes que defineixen allò "normal" socialment, des dels modals fins a l'expressió musical. Hebdige veu els *punks* com a textos "anàrquics" [*sic*], com a "excessos estilístics".

D'altra banda, l'autor també sosté la idea que els mitjans de comunicació de masses juguen un paper molt important en la representació de les identitats subculturals. Concretament, analitza com els continguts d'aquests mitjans constitueixen el "marc ideològic" per a la interpretació d'aquestes subcultures dins de la societat. La imatge creada pels mitjans al voltant de les subcultures té dos efectes: un, el de presentar els membres de les subcultures com a problemàtics, l'altre el de "normalitzar-los" (ja sigui descrivint-los com una forma "més" d'expressió de la identitat, ja sigui creant tot un corrent de consum de "modes" al seu voltant):

Hebdige sosté que els *punks* i altres grups subculturals representen subversions només momentànies de l'ordre social, ja que la innovació estilística inevitablement està incorporada dins dels ordres establerts de significat: el "desordre semàntic" de l'estil subcultural passa a ser una part d'un nou ordre simbòlic un cop que és retornat al "sentit semàntic". La història de les subcultures és, llavors, una història cíclica, en la que la subversió és seguida per la incorporació. Aquest procés d'incorporació adquireix dues formes principals, la forma ideològica i la forma de mercaderia. (Beezer, 1994: 125)

Diverses han estat les crítiques que ha anat rebent el treball de Hebdige al llarg dels anys.⁵¹ Anne Beezer constata que, no obstant, no hi ha hagut cap altre intent d'apropar-se a les subcultures superant les limitacions teòriques i metodològiques que el propi Hebdige ja va reconèixer en el seu dia (Beezer, 1994). No obstant,

⁵¹ Per exemple, la no inclusió de la dona (McRobbie, 1980), la poca profunditat amb que tracta la relació entre la resistència dels joves de les subcultures i la resistència de joves que no són de raça blanca (Jones, 1988), o la supeditació de l'explicació de la formació

convindria considerar si les subcultures, malgrat no ser el centre l'atenció de tota una formulació teòrica i metodològica, no formen part també de la manera com els estudis culturals s'apropen avui dia a la realitat urbana (fins i tot a d'altres contextos de recerca on la cultura dels joves no hagi d'incloure's necessàriament dins de la concepció britànica de les subcultures).

2.8. La recerca empírica: l'estudi dels textos

2.8.1. La influència de la semiòtica

Una de les idees que va prendre més cos durant els primers passos dels estudis culturals a Gran Bretanya va ser considerar el text més enllà de com ho havia fet l'estructuralisme fins llavors. Els textos ja no són les estructures del llenguatge verbal, sinó que s'ubiquen en els processos i xarxes de construcció social de significats. Tant els productes culturals (des d'un llibre de poesia fins a una ampolla de Coca-Cola), com les pràctiques socials (enteses dins del context de la vida quotidiana), com les institucions (gubernamentals i civils) són "llegits" com a textos.

Aquest "gir" cap a les anàlisis semiòtiques, però, va seguir un procés per etapes. Durant una primera etapa, les anàlisis de la construcció de significats socials a partir de la literatura (per exemple, els primers treballs de Williams i Hoggart) encara no havien pogut fer ressò de les propostes que Barthes o Eco començarien a fer una dècada més tard. Si bé en aquests primers treballs es reconeixia que la producció de significat no ve determinada per (o en) el text, no és fins a finals dels 60 i principis dels 70 que els estudis culturals fan el salt a la definició tradicional de "text". És en aquesta època, també, que s'institucionalitza l'ensenyament de la semiòtica dins dels programes dels estudis culturals en la

de les subcultures a l'explicació de la seva forma (Frith,1983). Tots els textos referits aquí són citats a Beezer (1994).

universitat (Turner, 1992). A partir d'aquell moment els estudis culturals experimenten el què s'ha denominat una

explosió de l'interès en "llegir" el textos culturals, tant pel seu valor intrínsec com per la seva significació cultural com a "mapes de significat". (Turner, 1992: 100)

De la noció de "textos" es passava, doncs, a la noció que va proposar Stuart Hall de "mapes de significat". Els estudis culturals van traduir aquesta conjunció entre la redefinició de l'objecte i el canvi metodològic (que la semiòtica servia en safata) en una reorientació de la recerca cap a l'estudi dels "llocs" on, en aquell moment, es considerava que es construïa el consens polític i social (els "llocs", per tant, on es manifestava l'hegemonia). Aquests "llocs" eren els mitjans de comunicació.⁵²

Stuart Hall i David Morley van destacar-se en el panorama de la recerca d'aquell moment a Gran Bretanya per la seva crítica aferrisada a la manera com l'aplicació de la semiòtica als estudis culturals estava supeditant la redefinició de l'objecte d'estudi a la mera anàlisi textual. Segons els autors, l'explosió de l'interès per la semiòtica en els estudis culturals sobre comunicació s'estava produint a costa de l'exercici de la reflexió sobre l'encontre entre el text i el "lector". Concretament, el debat es va instal·lar al voltant del "determinisme" textual que ostentava la revista *Screen* en aquella època (Morley 1980b, citat a Turner 1992).

2.8.2. La teoria de la codificació/decodificació

La trajectòria d'Stuart Hall no en va ha estat considerada la que ha influenciat més significativament el desenvolupament d'una postura crítica davant l'estudi del fenomen de la comunicació de masses en el si dels estudis culturals. Ho va fer des

⁵² Graeme Turner destaca la institucionalització d'aquest tipus de recerca orientada a la comunicació de masses través, també, de l'interès creixent que es guanya en els circuits editorials (Turner, 1992: 100).

del moment en què es requeria una forma d'entendre els processos comunicatius d'una forma diferent a com ho havien fet fins llavors els corrents d'investigació en comunicació que encara privilegiaven els missatges i els seus emissors com a determinants dels significats socials. Hall proposa el 1973 la teoria de la "codificació/decodificació" (Hall, 1993). Aquesta proposta constitueix, bàsicament, un desafiament al model teòric emissor→missatge→receptor hegemònic fins llavors en la recerca sobre comunicació de masses, però (com hem vist) és fruit també del moment en que la semiòtica entra amb força en els debats acadèmics. No és d'estranyar, doncs, que en principi la recerca a voltant de la teoria de "codificació/decodificació" s'erigeixi com a "guia per a un estudi semiòtic dels mitjans de comunicació de masses". La proposta de l'*encoding/decoding* és concebuda com un *projecte d'investigacions empíriques* sobre la producció de significat dins del procés comunicatiu, entenent que aquest procés s'ha de veure a través de l'articulació dels elements "emissor", "text" i "audiència", i no pas considerant-los per separat.

Els estudis culturals, adoptant aquesta perspectiva, assumeixen que el "significat" no és únic. Pot haver-hi el significat que li doni al text l'emissor, pot haver-hi el significat del propi text (entès en funció del canal que l'emet, o bé dins del conjunt de missatges mediàtics), i pot haver-hi també el significat que sorgeixi de la interpretació de les audiències. El cas és que cap d'aquests significats ha de ser estudiat sense tenir en compte els altres. A més a més, aquesta "interrelació de significats" ha d'observar-se dins d'un context d'interrelacions culturals.

La teoria de la "codificació/decodificació", doncs, diu que el significat sorgeix de la interrelació entre la manera com els missatges són codificats i la manera com els missatges són decodificats per les audiències. Stuart Hall, seguint l'esquema que el sociòleg Frank Parkin havia suggerit el 1972, distingeix tres formes d'interrelació (i per tant, tres formes de constitució del significat): la *dominant*, la *negociada* i l'*oposicional*. Això suposa que hi ha un tipus de significats "dominants" en l'expressió de la cultura que es poden trobar amb una resistència de la gent a l'hora de ser assumits (d'aquí que la *lectura* hagi de ser "negociada" de vegades, o bé arribi a ser "oposicional"). Aquest supòsit manté,

per tant, la idea que la cultura té una expressió hegemònica. L'aportació de la teoria de la codificació/decodificació és la consideració que l'existència d'una expressió hegemònica de la cultura no té perquè traduir-se en la seva recepció passiva per part de l'audiència. Al contrari, la teoria de la codificació/decodificació situa el moment de la significació cultural en el moment de la *lectura* social (i, per tant, plural) dels continguts dels mitjans. Per tal de resumir aquesta idea, Hall proposa el concepte de "significat preferit". Bàsicament, la proposta consisteix en concebre el "significat" no com una cosa que és estructurada des del text, sinó des de la seva lectura. Els discursos dels mitjans de comunicació de masses poden ser produïts sota la lògica hegemònica, però el seu significat s'"obre" a les possibles lectures que en pugui triar el lector.

La teoria de la codificació/decodificació va ser aplicada per David Morley i Charlotte Brunsdon en un estudi empíric, el 1978. Aquest estudi (*The 'Nationwide' Audience*) va esdevenir una obra pionera en els estudis sobre audiències des de la perspectiva dels estudis culturals. El treball analitzava la manera com els significats d'un programa de televisió d'actualitat nacional a Gran Bretanya eren assimilats (o no) per l'audiència. L'obra posterior de David Morley dedicada a aquest tema (1980a) ha estat considerada com l'obra on s'ha fet més explícit el "destronament" del text (utilitzo aquí l'expressió de Graeme Turner). El treball de Morley aportava també la constatació que "les lectures individuals de la televisió eren molt més complexes i impredecibles del què el model de Hall permetia veure" (Turner, 1992: 111). David Morley ha estat considerat, de fet, com l'autor que més ha insistit en la introducció de la noció de "context" en els estudis sobre recepció dels mitjans de comunicació.

No obstant, una de les crítiques que posteriorment ha rebut la recerca sobre *Nationwide* és la de no formular una proposta metodològica coherent amb els pressupòsits teòrics. Es critica Morley d'utilitzar mètodes qualitius aplicats a grups per a després utilitzar les dades com si fossin "un agregat de respostes individuals descontextualitzades" (Brunt, 1992).

Bàsicament, la discussió al voltant del treball sobre *Nationwide* és que el "retorn a les audiències" proposat per la teoria de l'*encoding/decoding* hagi

suposat, paradoxalment, un “no sortir del text” a efectes pràctics. Epistemològicament, tampoc s’acaba de sortir de la recerca explicada en termes deterministes (per exemple, no deixar a l’audiència altra possibilitat d’expressió que aquella lligada directament i puntualment a la decodificació dels continguts del programa estudiat. Els significats, doncs, continuen venint determinats pel text. L’audiència només pot adequar-se al text, oposar-s’hi, negociar, però sempre en funció dels termes d’aquest text, mai com a codificadors més enllà del circuit de significació al voltant dels continguts dels *mass media*).⁵³ El fet d’aplicar mètodes de recerca qualitius, com ara l’etnografia, no garanteix que l’estudi de Morley sigui més conseqüent amb un tipus de recerca crítica i creativa. Segons matisa Rosalind Brunt:

Les metàfores “codificació”/“decodificació” són les d’un cercle, un circuit o una cadena amb “finalitats”, i sembla haver-hi una successió metodològica del model teòric. Comença amb l’examen textual que el propi analista fa de les “lectures preferides”, llavors va cap a l’audiència per a comprovar els graus d’adequació o variació textual, llavors compara aquestes “respostes” amb el text original. Així, el moment de “retorn a l’audiència” de fet només es completa amb el “retorn al text”. Però és aquest text, encara, més que no pas l’audiència, el que continua sent el lloc privilegiat. (Brunt, 1992: 73)

⁵³ Rosalind Brunt explica en el seu text un estudi portat a terme conjuntament amb M. Jordin, també als anys 80, i que volia constituir un alternativa al tipus de recerca engegada per David Morley. Es tractava d’un treball sobre la recepció de les campanyes polítiques en unes eleccions locals a Gran Bretanya. En aquesta recerca es van utilitzar mètodes etnogràfics, però es va posar especial èmfasi en donar compte dels discursos que l’audiència “creava” a partir del seu propi posicionament *polític* davant dels discursos dels candidats. Es tractava, doncs, de considerar el procés de significació més enllà dels termes de la campanya, és a dir, a partir de les diverses experiències de les audiències, de les seves històries, els seus contextos, el seu dia a dia, i la seva capacitat de reflexionar activament sobre tot plegat, més enllà fins i tot dels termes del propi investigador.

La mateixa autora critica també que la finalitat del propi estudi pesi més que l'anàlisi reflexiva de la realitat estudiada:

D'una banda Morley presenta els grups que estudia com a entitats socials reals amb una desestructurada mescla empírica de gènere, edat i identitat ètnica, i d'una altra banda insisteix en categoritzar formalment cada grup per als propòsits de l'anàlisi en termes d'una identitat de classe homogènia, amb el resultat que la complexitat real de cada grup i de les seves decodificacions col·lectives del text televisiu no és un objecte per a ser estudiat, sinó que esdevé un problema que cal eludir de cara a descobrir "consistència i similitud de punts de vista dins dels grups". (Brunt, 1992: 74)

Què passa, mentrestant, a Llatinoamèrica? L'estudi dels textos "més enllà dels textos" és també la proposta que ha caracteritzat els estudis culturals llatinoamericans, al llarg de la seva més curta història. No es pot dir, però, que s'hagi fet mai recerca des d'una perspectiva "purament" semiòtica. Almenys així és com s'intueix per la manera com s'han apropiat, per exemple, al fenomen de la telenovel·la:

La telenovel·la és el gènere que compta amb una major dispersió d'audiència entre diferents classes socials. És la principal font d'esbarjo de les classes populars de tot el país [Brasil], donades les condicions materials en què viuen. Això significa també que està exposada a aquest programa una diversitat de grups socioculturals més enllà de les classes, considerant les circumstàncies ètniques, regionals, històriques, etc. (Jacks, 1999: 24)

Per tal de comprendre el paper que juga la telenovel·la en el si de les societats llatinoamericanes, els investigadors dels estudis culturals han intentat anar més enllà de la simple observació dels seus efectes, dels seus "usos i gratificacions", o de l'anàlisi dels seus continguts (Rodríguez i Murphy, 1997). La telenovel·la, més que com a gènere discursiu, és analitzada com a forma de vehiculació dels

significats simbòlics en la vida quotidiana de la gent. No es tracta tant d'estudiar els significats que les audiències atorguen als continguts de les telenovel·les, sinó d'observar també el context on té lloc el "mirar la tel·lenovela", les activitats concretes que, socialment, no es relacionen només amb el que passa davant del televisor a l'hora de la telenovel·la (per exemple, que la família es reuneixi per a prendre *ximarrao*,⁵⁴ al sud del Brasil (Tufte 1994; Jacks 1999)) sinó amb el que passa més enllà del televisor. És a dir, no tant al voltant dels mitjans, sinó en el terreny de les mediacions (Martín-Barbero, 1987). Intentar comprendre les telenovel·les implica, doncs, intentar comprendre'n el context, és a dir, la història i les preocupacions actuals de la societat, les relacions de poder, l'articulació entre les formes d'expressió de la cultura popular i la pràctica del dia a dia.

Rodríguez i Murphy (1997) destaquen la frase: "Només perdent l'objecte podem guanyar el procés", atribuïda a Martín-Barbero, per tal d'explicar l'esperit dels estudis culturals llatinoamericans davant el tema de la telenovel·la:

Els investigadors no analitzen només el simbolisme mític/icònic de la telenovel·la, sinó també la 'porositat' que els textos tenen en relació amb l'audiència. (Rodríguez i Murphy, 1997: 39)

L'"estratègia" receptiva de les audiències és vincular allò que veuen amb les seves pròpies "expectatives, memòries populars, relacions interpersonals, lligams comuns i disposicions estètiques; és a dir, aquells elements fora del text que serveixen per a mediar la producció de significat" (Rodríguez i Murphy, 1997: 39). En l'explicació d'aquest procés es parla d'"estratègia" perquè es considera que allò que cal analitzar no és tant el fet que els significats vinguin o no determinats pels productors dels missatges, sinó més aviat la manera com aquests

⁵⁴ El *ximarrao* al Brasil (o *mate* a l'Argentina) vindria a ser per als gaixos com el te per als britànics (salvant els gustos, la història dels usos i les distàncies). El ritual al voltant del *ximarrao* és, per a Thomas Tufte, un "marcador temporal" en la vida quotidiana de la gent (Tufte, 1999).

missatges es ressignifiquen constantment a través del seu transcórrer per la vida quotidiana de la gent en uns contextos específics.

2.8.3. El concepte de polisèmia

El concepte de polisèmia va estar un concepte de moda en els estudis anglosaxons de finals dels anys 80, sobretot en la línia de recerca encetada al voltant de la recepció dels mitjans de comunicació de masses. Fiske, en els seus treballs sobre la televisió (Fiske 1986, 1987, 1991), fa ressò de la importància de tenir en compte el concepte de polisèmia més enllà del propi text mediàtic. La construcció de significats, segons ell, s'ha d'ubicar en el procés de recepció, i no pot ser observada sense tenir en compte el context social. Fiske considera la recepció com un "acte polític de resistència". Els receptors, com a receptors actius, són receptors amb capacitat d'adaptar els significats dels discursos dels mitjans de comunicació de masses als seus propis plantejaments i necessitats. Segons Fiske, doncs, la construcció social de significat s'ha d'explicar a partir del reconeixement de les relacions de poder, no només en el terreny de la producció cultural, sinó sobretot en el terreny de la recepció:

El meu argument és que la polisèmia de la televisió no resideix precisament en l'heteroglòssia des de la qual [aquesta polisèmia] és necessàriament construïda, sinó en les maneres amb què les audiències, des de diferents localitzacions socials, n'activaran uns significats potencialment diferents (...). La meua postura teòrica (...) vol emfasitzar la idea que l'heteroglòssia i el diàleg només poden ser entesos en termes de relacions de poder, i no simplement en termes de la diversitat social del pluralisme. (Fiske, 1991: 349)

Fiske nega que els processos de significació s'hagin d'observar només dins dels textos. Més aviat, considera necessari tenir en compte la manera com aquests textos i la societat s'articulen mútuament. L'estructura dels textos, segons Fiske, observa la forma en que s'articulen a socialment la "cultura dominant" i les diferents "subcultures" (articulació, per cert, no exempta de lluites). La polisèmia

textual, en el cas de la televisió, vindria a representar la diversitat d'allò social a través de l'expressió popular de la cultura. La lectura d'aquests textos es considera, doncs, una forma d'identificació (o d'oposició) social:

A fi de ser popular, la televisió ha d'arribar a una gran diversitat d'audiències, i, per ser escollida per aquestes, ha de ser un text obert (...) que permeti a les diverses subcultures generar significats que sintonitzin amb les necessitats de les seves pròpies identitats subculturals. Ha de ser, per tant, polisèmica. Perquè el text televisiu no està obert *anàrquicament* de manera que en pot derivar qualsevol significat. Les diverses subcultures d'una societat només són definides per les seves relacions (possiblement oposicionals) amb els centres de dominació, de manera que, també, els múltiples significats d'un text que és popular en aquesta societat només poden ser definides per les seves relacions (possiblement oposicionals) amb la ideologia dominant tal i com és estructurada en aquest text. L'estructura dels significats en un text és una miniaturització de l'estructura de les subcultures en la societat —totes dues existeixen en un entramat de relacions de poder, i la lluita textual pel significat és l'equivalent precís de la lluita social pel poder. (Fiske, 1991: 347) [La cursiva és meua. Amb això s'ha volgut remarcar l'ús inadequat que l'autor fa del concepte d'anarquia]

2.9. La recerca empírica: l'estudi dels contextos

2.9.1. La importància del “context”

Els estudis culturals anglosaxons han portat el concepte de “context” al centre del debat dels estudis sobre audiències. Els “contextos” són definits com a sistemes socials on les diferents pràctiques de la vida quotidiana suposen la reproducció de diferents tipus de relacions socials, en les quals s'hi poden veure reflectits els conflictes de poder. Així, per exemple, s'estudien els processos de significació

social en diferents situacions definides per la conjuntura històrica i política, així com pel significat que en aquesta conjuntura adquireixen factors com ara el fet de ser home o dona, la classe social, les identitats ètniques o la pertinença a certs tipus de col·lectius (per exemple, les tribus urbanes). Cal destacar que els investigadors insisteixen en posar l'accent en el fet que la seva aportació també s'ha de tenir en compte *contextualitzadament*, és a dir, a partir de les implicacions (socials i polítiques) de la reflexió crítica sobre la seva tasca científica en el seu context més immediat, i no només a partir d'una proposta teòrica o metodològica amb pretensions d'universalitat (Barker i Beezer, 1992; Morley, 1992). Lawrence Grossberg identifica el llegat dels estudis culturals britànics precisament en aquests termes:

En part, allò que els estudis culturals britànics han aportat és una exemplar o una particular visió de la pràctica de la crítica, una particular assumpció operativa sobre la relació entre teoria i context. Els Estudis Culturals rebutgen l'aplicació d'una teoria donada per descomptada, així com rebutgen la possibilitat d'un empiricisme sense teoria. Estan compromesos amb el necessari "rodeig a través de la teoria", defugint al mateix temps ser conduïts pels seus compromisos teòrics. En canvi, són conduïts pel seu propi sentit de la història i la política. (Grossberg, 1993: 89)

Aquests plantejament dels estudis culturals ha quallat en allò que s'ha coincidit en identificar com a "contextualisme radical" (Grossberg, 1993; Ang, 1996). Mitjançant aquest concepte, les "pràctiques culturals" són definides dins d'un context particular del qual prenen part els propis estudis:

Els estudis culturals estan compromesos amb un contextualisme radical, un contextualisme que no accepta la definició de la cultura, o de les relacions entre cultura i poder, fora del context particular en el qual els propis estudis culturals s'imaginen intervenir. Conseqüentment, les pràctiques culturals no poden ser considerades

com a simples textos, com a representacions microcòsmiques (a través de les estructures mediadores del significat) d'algun "altre" social (bé com a totalitat, bé com un grup de relacions específiques). Les pràctiques culturals són llocs on s'articulen una multiplicitat de forces (determinacions i efectes), on poden ocórrer diferents coses, on s'entrecreuen diferents possibilitats de desenvolupament i de conseqüències. Una pràctica cultural és un lloc complex i conflictiu que no es pot separar del context de la seva articulació a partir del moment que no té sentit fora d'aquest context. I, si això és així, l'estudi de la cultura no pot ser menys complex, conflictiu i contextual. (Grossberg, 1993: 90)

En la definició dels contextos com a "llocs" on les pràctiques culturals responen a certs tipus de relacions socials, hi juga un gran paper el concepte d'"articulació". Amb aquest concepte s'identifica l'assumpció per part dels estudis culturals que la realitat es va construint contínuament a través de les accions humanes i que, per tant, la percepció de la història no ha d'estar constreta a punts de vista deterministes, o a particularismes totalitzadors.

Tot i que sorgeixen de diferents contextos acadèmics, socials i polítics, podem trobar aquí certs paral·lelismes entre l'ús del concepte d'articulació, per part dels estudis culturals anglosaxons, i l'ús del concepte de mediacions, per part dels estudis culturals llatinoamericans. Això no vol dir, ni molt menys, que tots dos conceptes hagin de ser considerats com a sinònims, sinó que, més aviat, aporten una reflexió en paral·lel (tot i que basada en i dirigida a realitats socials diferents) sobre com els significats socials, les cultures, tenen lloc en una complexa interrelació de conjuntures polítiques, moments històrics i pràctiques socials on s'hi representa el conflicte i, per tant, s'hi fa possible el canvi (la constant resignificació).

No obstant, seguint amb la definició del "context" per part dels estudis culturals anglosaxons, podem trobar més d'un exemple de contradicció respecte d'aquests plantejaments teòrics en la forma d'orientar els treballs empírics. Em

limitaré aquí a comentar el treball de Morley i Silverstone (1993) sobre els contextos de la recepció dels mitjans de comunicació de masses. Aquests autors reconeixen que l'estudi dels "contextos" ha de fer front a un seguit de dificultats pel que fa a la seva aplicació empírica. Les metodologies utilitzades no han de limitar la definició teòrica del què s'entén per contextos. Morley i Silverstone critiquen l'"acontextualització" dels estudis quantitius sobre els efectes dels mitjans, defensant com a contrapartida les metodologies qualitatives i, concretament, l'etnografia. Mitjançant l'etnografia, segons els autors, es pot estudiar la recepció dels mitjans observant-ne els contextos. Amb tot, el que sembla contradir aquest plantejament dins del corrent dels estudis culturals és la seva limitació a concebre teòricament els contextos de la recepció com a l'entorn immediat del consum familiar de les tecnologies de la comunicació de masses.

Segons els autors, a partir de l'observació de l'entorn a escala microsocial es pot extrapolar el funcionament de les pràctiques culturals a escala macrosocial. Morley i Silverstone defineixen el "context natural" de la recepció com quelcom complex, però no obstant a l'hora d'observar-ho empíricament ho redueixen a la descripció d'allò que passa davant del televisor. D'altra banda, en "naturalitzar" (és a dir, en donar per descomptada) la situació descrita al voltant de la recepció dels mitjans, el que fan Morley i Silverstone és acabar observant el manteniment de certes pautes "normals" (cosa que implica, per exemple, contribuir al manteniment de la idea que a Gran Bretanya la recepció dels mitjans de comunicació –o l'ús de les "tecnologies de la informació"– té lloc dins de les llars –segons el concepte tradicional britànic de llar– i dins de la institució familiar –segons el concepte tradicional britànic de família–) més que no pas intentar d'entrada observar com s'articulen altres tipus de pràctiques socials al voltant dels mitjans (per exemple, en altres "llocs" fora de la llar) que fan possible que el procés de recepció sigui un procés obert de construcció de significats (i, per tant, de constant reconstrucció de la identitat britànica).

La resolució del problema de l'ús del concepte de "context" en la recerca anglosaxona no es pot reduir a l'elecció entre un tipus de metodologia o un altre. Primer s'ha de reflexionar sobre com s'acaba constituint allò que és i allò que no

és objecte d'estudi en el treball de camp. De la formulació d'un mer problema metodològic s'hauria de passar, doncs, al plantejament de tot un problema epistemològic.

En aquest sentit, els estudis culturals llatinoamericans demostren ser més conseqüents, ja que els seus estudis portats al terreny empíric mai han perdut pel camí la voluntat d'observar les articulacions, les mediacions que tenen lloc en un determinat context. És a dir, mai s'han pronunciat radicalment a favor del contextualisme per, a la pràctica, acabar perdent de vista el complex engranatge de les relacions socials.

Nilda Jacks i Thomas Tufte (Jacks, 1999; Tufte 1994, 1997; Jacks i Tufte 1998b) proposen (en el marc d'una recerca sobre la recepció de la televisió per cable al Brasil)⁵⁵, una aproximació al concepte de contextos pensant més aviat en l'espai/temps on s'estructura socialment la recepció dels mitjans de comunicació. La seva és una reflexió sobre els contextos de la recepció com a contextos on la construcció social de significat s'expressa a través de l'articulació d'allò local amb allò global en l'espai, d'allò nou amb allò vell en el temps, d'allò micro amb allò macro, d'allò individual amb allò col·lectiu, en l'estructuració social. Aquests dos autors, doncs, han mostrat un especial interès en definir els contextos de la recepció a partir de la referència al factor temporal, al factor espacial, i a la manera com aquests dos factors s'estructuren socialment.

Pel que fa al factor temporal, l'articulació és observada a través de la combinació de dos metodologies, corresponents a l'estudi sincrònic, d'una banda, i a l'estudi diacrònic, de l'altra. Per a l'estudi sincrònic Jacks i Tufte utilitzen l'etnografia. Per a l'estudi diacrònic, utilitzen l'anàlisi generacional d'històries de família:

⁵⁵ Es tracta dels estudis "O receptor das novas mídias", coordinat per Nilda Jacks, i "Television and New Technology in Everyday life", coordinat per Thomas Tufte, que s'inclouen dins del projecte "Novas tecnologias, novo telespectador e televisão brasileira" (actualment en curs), coordinat per Sérgio Capparelli.

En el primer eix [sincrònic], l'etnografia produirà dades sobre la vida quotidiana i les relacions socials i familiars que donen compte de les pràctiques culturals i els usos dels mitjans de comunicació, en especial la TV per cable, la qual connecta la cultura global amb la local. En el segon eix [diacrònic], la tècnica de les històries de família garantirà l'anàlisi de tres generacions. L'objectiu és descriure com les identitats ètnica i regional es construeixen i es transformen d'una generació a l'altra, sota la influència o no dels mitjans de comunicació presents en cada època. (Jacks i Tufte, 1998: 101)

Pel que fa al factor espacial, Jacks i Tufte expressen a través de la seva recerca la necessitat de reflexionar des de la dimensió d'allò "regional" (quan ben pocs etnògrafs observen el concepte d'"espai" més enllà de les portes de la "llar", com a espai reservat a la vida quotidiana). Aquesta conceptualització dels contextos troba la forma de fer-se operativa a partir d'un tipus de recerca on s'estudien tant els processos microsocials com els processos macrosocials. Concretament, aquest tipus de recerca:

(...) posa en relació un tipus de sistema, un tipus de televisió –la brasilera– i una audiència –els receptors gauxos– que certament no és homogènia, a causa de tots els aspectes socioeconòmics i històric-culturals que la configuren, i tenint en compte el fet que totes dues instàncies estan subjectes a la tendència a la globalització de la programació televisiva i de la cultura com un tot. Això és voler entendre les qüestions estructurals permeades per les culturals i no només per les polítiques i econòmiques, així com entendre les pràctiques quotidianes també com a pràctiques polítiques i culturals, i subjectes a les estructures. És per la naturalesa del problema que es vol construir un punt de creuament/articulació sobre la base de la tensió contemporània entre allò global i allò local, la qual cosa podrà ser mediada en alguns casos específics per allò regional . (Jacks i Tufte, 1998: 102)

2.9.2. L'aportació de l'etnografia

L'etnografia ha estat tradicionalment vinculada a la recerca antropològica, essent aquest el context acadèmic on s'ha desenvolupat més i millor. Comença a utilitzar-se a principis del segle (passat), cap als anys 20. Malinowski la defineix com un mètode a través del qual poder observar la cultura com “un tot”. Aquesta definició de cultura situa l'antropòleg en una posició de “foraster”, d'observador extern, que li és garantia d'objectivitat. En aquell llavors, l'etnografia responia, també a la necessitat de crear un corpus acadèmic que garantís la científicitat de les troballes (en aquella època era força discutida la manera com els antropòlegs s'apropaven al seu objecte d'estudi, per exemple, utilitzant com a fonts d'informació els llibres de viatges, els diaris dels missioners o dels oficials colonials).

L'etnografia, tal i com es desenvolupa a partir dels anys 70 (i tal i com ha estat aplicada, en la dècada dels 80, als estudis culturals) respon a un altre tipus de plantejaments. Ha desaparegut, per exemple, la pretensió d'objectivitat. L'objecte d'estudi ja no són les cultures “estranyes”, sinó la cultura del “dia a dia” de les societats a les que els propis investigadors pertanyen, i que és, per tant, una cultura observada “des de dins”:

Les principals diferències entre l'etnografia clàssica i el mètode que nosaltres ambicionem rau en el fet que, al contrari que els etnògrafs clàssics, nosaltres sovint estudiem les persones que viuen directament en el context de les complexes societats occidentals, i que nosaltres mateixos compartim amb elles aquesta herència cultural. (...) Gran part de la recerca sobre cultura popular està motivada per assumptes personals, sovint inspirada per la nostra experiència personal en aspectes de la cultura popular que estudiem (i que, és clar, està en part determinada pel context sociològic d'aquesta experiència). (Press, 1996: 119)⁵⁶

⁵⁶ No obstant, el problema de plantejar l'etnografia com a forma d'estudiar les societats occidentals avançades “des de dins” és que porta implícita, d'entrada, una concepció

L'etnografia és “el tema estrella” en el debat sobre metodologies que s'enceta a finals dels anys 80, justament quan en el debat sobre epistemologia també s'està discutint la manera de superar els enfocaments positivistes.⁵⁷ “Etnografia” esdevé així sinònim de recerca “antiquantitativista”, de recerca crítica i de recerca reflexiva (Fiske, 1987; Grossberg, 1988; Morley, 1986; Radway, 1988).

La recerca sobre recepció dels mitjans de comunicació constitueix actualment l'àmbit dels estudis culturals on més s'ha aplicat l'etnografia. Alguns autors han criticat el fet que sovint el debat metodològic en aquest àmbit hagi acabat reduint-se a un debat al voltant de l'etnografia (Hay et al, 1996). L'etnografia, segons es matisa, havia estat inicialment integrada als estudis culturals només com a possibilitat metodològica, en un intent de fer confluïr els treballs empírics d'arrel sociològica (dominants fins aquell moment en la recerca sobre recepció) amb els estudis textuais. De fet, inicialment, els estudis culturals pretenien d'aquesta manera criticar que fins llavors els estudis textuais sobre els mitjans de comunicació s'haguessin desentès massa sovint de la relació entre text i context. No obstant, la majoria dels estudis culturals sobre recepció han acabat observant el context només a través de l'etnografia.

Davant la generalitzada focalització dels estudis culturals anglosaxons en la recerca empírica etnogràfica, convé contrastar la major orientació “multimetodològica” dels estudis culturals llatinoamericans. Si bé, l'etnografia s'ha constituït com “el” mètode per als anglosaxons, per als llatinoamericans, en canvi, s'ha constituït més aviat com “un” mètode entre d'altres, que no tenen perquè ser tots precisament qualitatiu. N'és un bon exemple (potser el més

bastant simplificadora (i potser idealitzada) les “complexes societats occidentals”. Aquests referents que l'investigador comparteix, ¿són els mateixos referents per a gent de diferents barris, diferents ciutats, diferents regions d'aquest hipotètic país avançat?

⁵⁷ Aquest fet no és exclusiu dels estudis culturals. Així, per exemple, les sociologies interpretatives (i sobretot les dedicades a l'estudi de la recepció dels mitjans (Lindlof i Meyer, 1987)), o la mateixa geografia cultural (com es veurà més endavant), també desenvolupen recerques empíriques etnogràfiques.

sofisticat) el projecte de Jorge González d'elaborar d'una base de dades a partir de l'estudi dels "fronts culturals" mitjançant descripcions etnogràfiques, anàlisis estadístiques multivariants, històries de família i històries de vida (González 1995, 1997).

L'estudi en què participen Jacks i Tufte (1998) i que s'ha comentat abans pot ser un altre bon exemple de la possibilitat d'anar més enllà. En aquesta recerca (sobre la recepció de la televisió per cable en una ciutat del sud del Brasil), la tradicional limitació de l'etnografia a l'estudi de realitats "micro" (a través de l'observació participant, entrevistes en profunditat...) es veu compensada per les dades sobre la recepció dels mitjans obtingudes a nivell "macro" a partir de la consulta d'arxius, registres, etc.

Pel que fa a l'estudi d'allò microsocial, l'estudi etnogràfic estarà relacionat amb la dimensió *individu/espai*, i les històries de família amb la dimensió *individu/temps*. A nivell macro, l'estudi de l'equipament cultural de la societat sumat a la disponibilitat de la televisió per cable estarà vinculat amb la dimensió *col·lectiu/espai*, mentre que la relació *col·lectiu/temps* correspondrà al context socio-econòmic-cultural, a la història, on les altres dimensions s'insereixen, servint no només d'escenari d'aquesta configuració, sinó més aviat de dimensió explicativa de les relacions que allí s'estableixen. (Jacks i Tufte, 1998: 106)

El problema que han constatat tant Nilda Jacks com Thomas Tufte en el desenvolupament d'aquest tipus de recerca deriva de la magnitud del projecte, ja que en tractar-se d'una investigació molt en profunditat requereix de la participació de diferents investigadors que es reparteixin la feina. A la pràctica, els estudis portats a terme per equips interdisciplinars i fins i tot internacionals (com és el cas de l'estudi mencionat) troben seriosos problemes arran de la distància que s'estableix entre els seus membres, no només a nivell acadèmic sinó també pel fet d'haver de treballar des d'espais i en ritmes molt diferents. Concretament, en la recerca mencionada, Nilda Jacks i Thomas Tufte es van encarregar de

realitzar el treball de camp. Ella es va ocupar de les històries de família i ell va ser qui es va ocupar de l'etnografia. Ella és gauxa (per tant, forma part del grup estudiat). Ell, de Copenhaguen (per tant, foraster).

Una de les recents crítiques que els etnògrafs han fetsovint a l'ús de l'etnografia per part dels estudis culturals és que els investigadors vinguts de "fora" no sempre s'integrin en la vida de les persones estudiades. Molts estudis sobre recepció dels mitjans de comunicació, de fet, han estat més estudis puntuals i situacionals que no pas estudis que requereixen una forta inversió de temps i esforç personal (començant per l'aprenentatge no només de l'idioma, sinó també dels codis). És cert que darrerament s'està posant de moda fer estudis qualitius (bàsicament etnogràfics) entre les empreses fins ara dedicades a la "medició" d'audiències, la qual cosa fa que sovint els plantejaments i la finalitat d'aquests estudis no coincideixin amb els plantejaments i la finalitat de l'etnografia. La crítica que reben els estudis culturals respon al fet que aquests, malgrat que es pronuncien des d'una perspectiva crítica i reflexiva, també hagin arribat a fer servir l'etnografia per les seves possibilitats metodològiques més que no pas per les seves implicacions epistemològiques, la qual cosa els apropa al tipus de recerca miop de la que tant pretenen fugir.

II. La perspectiva crítica de la geografia cultural

1. Panorama

La geografia (...) ha estat sempre un discurs amb voluntat pràctica i profundament polititzat, i que continua estant marcat pels seus orígens. Però, al meu parer, els seus contorns filosòfics-teòrics necessiten ser dibuixats amb molta cura, ja que les topografies de la geografia humana no poden ser interpolades com tantes respostes als canvis en allò “real”. Fer això significa caure en el mateix error que les històries internalistes, només que a la inversa: pensar en la geografia com a disciplina-en-espera, la formació de la qual no és determinada tant per la lògica interna de la recerca intel·lectual com pels imperatius d’una realitat “externa”. Si la crítica al realisme ens ha ensenyat alguna cosa és segurament que el procés de representació és constructiu, no mimètic, que dóna com a resultat “quelcom construït”, una “ficció” en el sentit original del terme. (...) El discurs no és un reflex aproblemàtic del món sinó, al contrari, una intervenció en el món. El problema és, llavors, trobar alguna forma de desdibuixar les distincions convencionals entre allò “intern” i allò “extern”, i en definitiva reconèixer que allò que és *pensat* com a intern o extern és el producte d’un procés recíproc de constitució.

Derek Gregory, *Geographical imaginations*

1.1. “Noves” geografies: geografia humana, geografia humanista, geografia cultural

L'interès per estudiar la “cultura” és un interès *relativament* “nou” en geografia. Si bé ha estat present al llarg de tot el segle XX no podem dir, però, que aquest interès per incloure l'estudi de la cultura en l'estudi de l'organització de l'espai hagi estat mai en si mateix una “novetat”. Més aviat, hem de tenir en compte el context (històric i geogràfic) on el fet d'utilitzar un tipus de conceptes o uns altres, un tipus de metodologies o unes altres, adquireix significat acadèmicament (i políticament). L'evolució de la geografia, per tant, no pot observar-se al marge de l'evolució del coneixement científic en general, o de l'ús social que se'n faci.

No es tracta, doncs, de presentar l'actual orientació de la recerca sense tenir en compte que el desenvolupament anterior de la geografia cultural, en contextos socials i acadèmics diferents, forma part de la seva expressió present. L'objectiu d'aquest primer punt de presentació de la perspectiva crítica de la geografia cultural no és fer una recapitulació de la seva història com si fos una història de progressos, sinó més aviat subratllar que les “novetats” en geografia no poden entendre's sense considerar-les com a novetats relatives a uns determinats contextos de recerca.

Si intentéssim analitzar com ha estat emprat el concepte “nova geografia” ens trobaríem davant moltes possibles definicions. No podem, doncs, partir d'una idea preconcebuda del què significa parlar de nous corrents de recerca, com ara pensar que l'expressió “nova geografia” fa necessàriament al·lusió al tipus d'estudis desenvolupats a partir dels anys 80 arran del “gir cultural”.¹ Imaginant que fos possible fer una cerca sistemàtica de l'adjectiu “nova” entre tot el material sobre geografia disponible, la primera entrada on aniríem a parar dataria probablement de finals del segle XIX, quan a Alemanya alguns geògrafs van

¹ Veure la interessant reflexió al voltant d'aquestes “noves” geografies culturals que proposa el número 34 de la revista *Documents d'Anàlisi Geogràfica*.

començar a introduir l'agent humà en una explicació de l'organització de l'espai que fins llavors havia donat compte d'un món purament físic.

Anthony Giddens explica que el desenvolupament de la geografia humana europea (a Alemanya, a través dels treballs de Ratzel, i posteriorment, a començaments del segle XX, a França a través de Vidal de la Blache) entra en clar diàleg amb el desenvolupament de la teoria social (durkheimiana) de l'època (Giddens, 1984). Des dels Estats Units, Carl O. Sauer va encetar, pels volts dels anys 20 (quan a França es consolidava l'escola vidaliana),² una línia de recerca al voltant de la geografia humana que també arribaria a fer escola (l'anomenada "escola de Berkeley"). Totes aquestes noves expressions de la recerca van contribuir a la institucionalització d'una geografia amb voluntat de distanciar-se de la geografia física. Aquesta "nova" geografia (sobretot pel que fa a la línia de recerca encetada per Sauer) es va anomenar "geografia cultural".

La unitat d'estudi de Sauer i de Vidal de la Blache van ser les "regions", apel·lant, respectivament, la manera com s'insereix en els paisatges un determinat "way of life" o "genre de vie". D'aquesta manera s'afegia allò simbòlic a una definició de l'espai que tradicionalment només havia observat allò material. L'aportació d'aquests dos autors i els seus respectius treballs també cal considerar-la una "novetat" en la mesura que trenquen amb la concepció de la recerca positivista dominant en geografia, defensant, per contra, la idea que la realitat no és objectiva ni objectivable, en tant que els geògrafs formen part de, alhora que donen forma a, allò que estudien.

No obstant, no es pot considerar que totes aquelles noves aportacions a la introducció de la dimensió cultural en els estudis de la geografia (ni els nous intents de trencar amb el positivisme que vindrien després) arribessin mai a alterar la forma de definir acadèmicament la disciplina. Tampoc es pot afirmar que

² Convé no confondre l'"escola vidaliana" amb l'"escola dels Annales". Paul Vidal de la Blache va fundar el 1898 la revista *Annales de Géographie*. L'anomenada "escola historiogràfica dels Annales", però, va ser fundada el 1929 per Lucien Febvre i Mar Bloch al voltant de la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*.

constituïssin els únics intents de trencar amb la tradició i d'anar més enllà. De fet, després en van venir d'altres amb un major grau d'incidència. Als anys 50, per exemple, el tipus de recerca que va esdevenir tot un referent (i que, de fet, va tenir un gran impacte en l'orientació posterior de la geografia) va ser la geografia quantitativista.³ L'aposta per les metodologies quantitatives va ser durant un temps (i, en alguns casos, no ho ha deixat de ser) la marca d'un tipus de recerca que pretenia fer de la geografia una Ciència amb "C" majúscula.

En resposta a aquesta "revolució" metodològica quantitativista (i donat que en el fons no sortia dels esquemes "positivistes"), alguns geògrafs i geògrafes van desmarcar-se apropant-se a l'àmbit de les humanitats a través, sobretot, de la fenomenologia, de la filosofia existencialista i de la filosofia idealista (Estébanez, 1982). Ni la fenomenologia, ni l'existencialisme, ni l'idealisme podien ser considerades com a perspectives "noves" a començaments de la dècada dels 60, però en aquell moment es van convertir en la base de tot un altre corrent de recerca alternatiu en el si de la geografia. A aquest corrent se'l va anomenar "geografia humanística" o "geografia humanista".⁴

La sort de la geografia humanista com a corrent d'estudi "alternatiu" (respecte de la recerca quantitativista i positivista en general)⁵ va córrer paral·lela a la de les geografies radicals que es van desenvolupar en el mateix període. A l'igual que la geografia humanista, les geografies radicals (que comprenien diversos tipus de pronunciaments des de postures com ara l'anarquisme, el marxisme, l'antiimperialisme o el feminisme) eren "alternatives" en el sentit que

³ Veure les referències a aquesta *new geography* neopositivista que fan tant Estébanez (1982) com Nogué (1985).

⁴ A Espanya, l'ús d'aquest "nou" plantejament no va començar a fer-se extensiu fins a la dècada dels 80 (Estébanez, 1982; García Ballesteros, 1983; Garcia Ramón, 1983; Nogué, 1985).

⁵ Alguns autors insisteixen en remarcar que la geografia humanista va ser un corrent crític respecte del positivisme, però no va arribar a configurar-se com a alternativa (Entrikin, 1976; citat a Nogué, 1985)

no van constituir mai un corrent de recerca hegemònic (si bé, com veurem més endavant, tant la geografia radical marxista com la geografia feminista –no sempre deslligades l’una de l’altra– han arribat força més lluny).

Els anys 60 i 70, però, també van ser anys de qüestionament de la concepció saueriana i vidaliana de la geografia humana. Durant aquest període es va tendir més a subratllar les limitacions d’aquest tipus de recerca que no pas a reconèixer les possibilitats que aquesta havia obert per al desenvolupament de la geografia cultural. Concretament, la crítica al “superorganicisme” de Sauer i l’escola de Berkeley va ser particularment prolífica a partir de finals dels anys 60. Bàsicament, es va criticar que la geografia saueriana s’hagués centrat massa en la regió o el paisatge com a unitats d’estudi, així com que l’estudi de la incidència humana en la transformació del medi ambient s’observés únicament a partir de processos a gran escala i a llarg termini (a través del què molts van coincidir en considerar una mena d’ecologisme ruralista i romàntic). Aquest tipus de plantejaments trobaven seriosos problemes a l’hora de fer-se operatius en les geografies dels 70 (profundament influenciades pel marxisme) sobre, per exemple, la ràpida transformació urbana, o sobre les relacions de poder immanents en l’ús i transformació de l’espai.⁶ Les crítiques a Vidal de la Blache també es desenvolupen en l’escenari de finals dels 60. A aquest geògraf francès se li recriminaria també el fet de descriure una realitat (rural, precapitalista) que ha quedat enrere. Vidal de la Blache, però, serà una figura recuperada per la nova geografia regional de finals dels anys 70, i sobretot durant la dècada dels 80.

A partir de la dècada dels 80 (en el context acadèmic anglosaxó i, en menys mesura, en el francès) l’adjectiu de “nova” ens parla ja d’un altre tipus de geografia: aquella vinculada al “gir cultural”. L’interès de la geografia per apropar-se als estudis culturals coetanis va provocar que en alguns casos es

⁶ En l’actualitat, però, s’estan tornant a considerar les formulacions de Sauer (irònicament, la seva forma de vincular la geografia i l’ecologia constitueix un dels temes més recurrents d’aquest *revival*).

produís un distanciament inversament proporcional respecte d'altres àmbits de coneixement, com ara les ciències socials o l'economia política (no diguem ja la filosofia). Als albors del segle XXI tornem a la qüestió d'on cal situar la frontera entre allò vell i allò que és novetat en geografia, així com a la qüestió de si allò que és novetat constitueix realment un canvi per al nostre coneixement del món i per a la nostra forma de participar en ell.

Encara manca molta imaginació (d'aquella que Wright Mills demanava per a la sociologia fa més de quaranta anys, la mateixa que també demana des de fa temps Derek Gregory per a la geografia) si es vol evitar que l'idealisme (o el plantejament de la possibilitat d'anar més enllà d'allò que ve donat, i de canviar cap a millor) continuï perdent terreny. És per això que no s'ha volgut plantejar aquí (ni en les pàgines que segueixen) l'evolució de la geografia cultural en termes de "progrés" lineal. A banda de preguntar-nos per les "noves" tendències en investigació, el què apareix amb impetuosa força (més impetuosa com més ens aturem a estudiar la proposta de la geografia cultural) és la consciència que encara hem d'aprendre molt de tot allò que estem deixant enrere (sobretot les "noves" generacions d'investigadors, per allò de viure en un món més i més accelerat, on ens diuen que les distàncies –tant entre els llocs com entre les disciplines– tendeixen, sembla ser, a desaparèixer).

1.2. La geografia marxista

Parlar del significat del marxisme dins la geografia ens porta a reconsiderar què és el marxisme i quin tipus de geografia en fa ressò. La forma com els geògrafs s'apropen al pensament de Marx no ha de veure's deslligada del context (anys 70) ni del tipus de limitacions de la recerca geogràfica d'aquell moment (per exemple, el positivisme de la geografia quantitativa o l'apoliticisme de la geografia cultural saueriana) i que feien necessari un replantejament a fons. La teoria marxista va ser un referent molt important per alguns geògrafs, sobretot en el context anglosaxó,

però no va arribar a estendre's d'una forma majoritària ni homogènia. Els geògrafs marxistes s'expressen a través de les geografies crítiques o radicals, però aquestes no es redueixen a l'expressió del marxisme, com veurem més endavant. Avui, autoproclamar-se geògraf o geògrafa marxista ha arribat a considerar-se una pràctica de resistència o fins i tot com una pràctica residual dins l'acadèmia.

Cal subratllar que la influència del marxisme no s'ha expressat en geografia a través d'una lectura unitària d'aquest. Els geògrafs que s'han apropiat al marxisme ho han fet a través d'una lectura reflexiva, ubicada en el seu context acadèmic i social. Derek Gregory diu: "Molts autors s'han apartat prou del terreny clàssic [del marxisme] com per localitzar els seus projectes dins l'horitzó d'un post-marxisme heterogeni" (Gregory, 1994: 100). Arran d'això, el tipus de recerca empírica que se n'ha derivat ha estat força variada (des de l'estudi de l'expressió espacial de la divisió del treball fins a l'anàlisi urbanística, passant per l'estudi del paisatge com a text). La geografia post-marxista s'ha expressat a través de diferents corrents de recerca originats en altres àmbits acadèmics (com ara la fenomenologia, la semiologia –i posteriorment la semiòtica–, l'antropologia social, l'economia política o la sociologia). Així s'explica la influència de l'estructuralisme en la geografia dels 70 (a través, per exemple, dels treballs sobre urbanisme que Manuel Castells va proposar durant aquella època),⁷ o el posterior desenvolupament de les geografies postestructuralistes i postmodernes.

Més endavant, en l'apartat que segueix aquesta panoràmica, els corrents esmentats seran analitzats amb major deteniment a través dels conceptes que han originat. La presentació de la geografia marxista i postmarxista⁸ que aquí ens

⁷ Richard Peet (1998) comenta que d'entre tots els enfocaments de la geografia marxista l'estructuralisme ha estat el que ha quedat més obsolet.

⁸ No es pot afirmar que la geografia marxista hagi donat pas a la geografia postmarxista en un procés lineal, ja que la segona no sorgeix com a negació de la primera, sinó com una reformulació. Partint d'aquesta idea, d'aquí en endavant no faré cap mena de distinció i parlaré simplement de "geografia marxista". De fet, els geògrafs autoconsiderats marxistes no han estat mai ortodoxes, com veurem en els següents

ocupa s'ha volgut limitar a centrar l'atenció sobre alguns aspectes que poden ajudar a ubicar-nos. Una primera pregunta que sorgeix és quin lloc ocupa la geografia marxista dins la geografia radical. Després s'ha volgut destacar un text de Denis Cosgrove (1983), ja que aporta una bona reflexió sobre què tenen en comú el marxisme i la geografia cultural. Finalment, s'ha destinat un espai per apropar-nos al significat de pronunciar-se des del marxisme a través de la trajectòria d'un dels geògrafs radicals amb més projecció dins i fora de la geografia: David Harvey.

1.2.1. Geografia marxista: crítica o radical?

Les geografies marxistes, les geografies crítiques i les geografies radicals han estat sovint considerades tres formes diferents de plantejar la recerca, però això no ajuda a explicar la relació que puguin tenir entre elles. Alguns autors (Peet, 1998) ho consideren una qüestió d'evolució. Segons ells, primer va ser la radicalitat. Això era abans dels anys 70, amb les geografies anarquistes (a partir de l'obra de Kropotkin), així com les geografies de finals dels 60 que van donar compte dels moviments socials pacifistes, feministes, ecologistes, sindicalistes, o de denúncia de l'imperialisme i les desigualtats entre el primer i el tercer món.⁹ Fins i tot es pot considerar "radical" la forma com David Harvey defensava la geografia quantitativa en els seus primers treballs (però d'això en parlarem amb més detall en el punt 1.2.3). A partir dels anys 70, segons Peet, les geografies radicals

apartats. Derek Gregory ha argumentat abastament el fet que "el marxisme no ha estat deixat enrere pel desenvolupament del postmarxisme (o de qualsevol dels altres "posts" que s'han generat dintre seu)" (Gregory, 1994: 101). En tot cas s'ha deixat enrere el seu essencialisme i la seva prioritització de les formulacions metateòriques en detriment de la recerca empírica. (Veure Gregory, 1994: capítol 2.)

⁹ La revista *Antipode: A Radical Journal of Geography* neix el 1969 als Estats Units amb ànim de fer ressò de la implicació de la geografia amb aquests moviments socials (Peet, 1998).

cedeixen el seu lloc a les geografies marxistes. No obstant, aquest relleu va fer-se de manera “gradual”, i “de mala gana” (Peet, 1998: 67).

De fet, el procés va ser prou “gradual” i de “mala gana” com per que una dècada després alguns geògrafs marxistes encara definissin el seu treball com a “geografia radical” (per exemple, Denis Cosgrove (1983) –veure punt 1.2.2– o David Harvey (1987) –veure punt 1.2.3–). Per tal d’evitar confusions entre geografies radicals de diversa mena, trobem que actualment hi ha una tendència a anomenar “geografia crítica” la recerca posterior als anys 60. Però també trobem que la “geografia crítica” ja era reivindicada en aquella època pels autors que volien trencar amb el llegat del positivisme, proposant “formulacions alternatives” (Gregory, 1984). Concretament, Derek Gregory (1984) planteja tres tipus d’alternatives a l’explicació positivista de la geografia (que, de fet, només s’entenen com a “alternatives” si les ubiquem en la dècada dels 70): l’explicació estructural (a través de l’encontre amb la filosofia del realisme, el marxisme i l’estructuralisme lingüístic), l’explicació reflexiva (a través de l’encontre amb l’hermenèutica i la fenomenologia de Husserl) i l’explicació compromesa (a través de l’encontre amb la teoria crítica de l’Escola de Frankfurt).

1.2.2. Cosgrove i la teoria marxista de la cultura: cap a una geografia cultural radical

A començaments de la dècada dels 80 Denis E. Cosgrove (1983) fa una interessant anàlisi de la forma com s’han produït tant l’encontre com el distanciament entre el marxisme i la geografia cultural. L’autor parla, d’una banda, de l’encontre que suposa partir d’una mateix plantejament ontològic (aquell que reconeix la relació dialèctica entre realitat material i realitat social), i, d’una altra banda, del distanciament cada cop major entre la pràctica del marxisme (en el context acadèmic i social –en plena Guerra Freda– en què Cosgrove escrivia l’article) i el pensament original de Marx. Aquest

distanciament, segons l'autor, només produeix una tendència al mal ús i la conseqüent mala interpretació de les idees marxistes (especialment del model “base-superestructura”). És a dir, se supedita l'aprofundiment en la seva filosofia dialèctica a la reproducció irreflexiva de la idea que “marxisme” és igual a “determinisme econòmic” (quan el que fa Marx és, precisament, reflexionar sobre el determinisme econòmic que regeix el funcionament de les societats capitalistes).

L'argument de Cosgrove a favor d'una geografia cultural més *radical*, planteja la necessitat de fer una lectura del marxisme més reflexiva. De fet, ell mateix reconeix que no intenta dir res de nou, sinó simplement fer ressò de les aportacions d'altres autors que, prèviament, s'havien pronunciat al respecte. Cosgrove reflecteix en el seu text una qüestió que tradicionalment, al llarg del temps, i a través de diferents disciplines acadèmiques, s'ha anat deixant arraconada. Concretament, l'autor fa referència a la *radicalitat* amb què, dècades abans, Raymond Williams i Edward Thompson havien mantingut les seves postures crítiques al voltant de la teoria marxista de la cultura.¹⁰ Cosgrove ho il·lustra amb una cita de Williams (1973) extreta d'un article que aquest darrer autor va publicar a la revista *New Left Review*:

Marx va viure, i nosaltres vivim, en una societat en la qual, de fet, ‘les forces productives esdevenen (...) constitutives d'un món auto-subsistent’. Així, analitzant l'operació de forces productives que no són únicament percebudes (tot i que en gran mesura són realment) d'aquesta manera, és fàcil que a través de l'únic llenguatge disponible caiguem en la temptació de descriure-les com si fossin universals i

¹⁰ La radicalitat, doncs, no s'ha d'entendre com a radicalitat marxista, ja que més que assumir el pensament de Marx el que fan aquests autors és reflexionar sobre la lectura des del present de la seva teoria de la cultura. La radicalitat de l'investigador rau en la seva adopció d'una postura políticament compromesa amb la crítica al capitalisme (i al tipus d'organització social i del coneixement que d'ell se'n deriva).

generals, i com si certes 'lleis' sobre les seves relacions amb altres activitats fossin veritats fonamentals. El marxisme, llavors, sovint pren la tonalitat d'un materialisme específicament burgès i de tall capitalista. (Williams, 1973; citat a Cosgrove, 1983: 7)

De l'aportació dels estudis culturals britànics, Cosgrove també vol rescatar per a la geografia cultural, a banda de la radicalitat en la defensa d'una crítica reflexiva del marxisme, la radicalitat en la defensa d'una postura políticament compromesa (seguint la proposta gramsciana sobre la constitució de l'"intel·lectual orgànic"):

Williams i Thompson, examinant respectivament la història literària i la història de la cultura de la classe obrera en el capitalisme, han donat força teòrica a la pràctica [que promou] Gramsci i han criticat correctament el reduccionisme en la teoria cultural marxista. (Cosgrove, 1983: 7)

Cosgrove reivindica per a la geografia cultural la possibilitat de ser l'àmbit, dins la geografia humana, des d'on es faci sentir més contundentment la crítica a la reproducció d'un marxisme "vulgar". Amb això, l'autor tampoc vol erigir la geografia cultural com a "subdisciplina" d'una "subdisciplina" (com és la geografia humana, al cantó d'altres subdisciplines legitimades com a tals, com ara la geografia física) dins la disciplina de la geografia. Cosgrove afirma directament que "les subdivisions del coneixement, institucionalitzat com a disciplines, són en si mateixes un producte de la ideologia hegemònica de la cultura capitalista" (Cosgrove, 1983: 9). En aquest aspecte, l'autor es situa un cop més en la línia desenvolupada pels estudis culturals, posant l'accent en la necessitat d'un tipus de recerca més interdisciplinari.

Les aportacions de la geografia a l'estudi "radical" de la cultura són, segons Cosgrove, tres. En primer lloc: "El reconeixement que cada formació social i econòmica està lligada a, produïda dins, i reproduït en si mateixa, un paisatge específic". Per a l'autor, aquest reconeixement implica l'adopció de

mètodes de recerca empírica que permetin observar la complexa formació de significats al voltant dels paisatges humans, sense deixar d'observar-ne la historicitat. En segon lloc: la constatació que els discursos hegemònics basen també el poder de la seva ideologia en la reproducció d'una determinada concepció de l'espai. “Com a poder simbòlic en una societat classista –diu Cosgrove– la ideologia s'apropia i reproduceix l'espai de cara a legitimar i mantenir la dominació”. I en tercer lloc: El desenvolupament de la geografia cultural com a “pràctica revolucionària” que “vagi més enllà de les assumpcions i les atribucions de sentit comú del nostre culturalment-construït món capitalista. (...) La geografia cultural, doncs, pot seguir l'exemple de Gramsci de lluitar per crear una nova cultura, una cultura que inclourà la producció de nous paisatges i de nous significats en els paisatges que ja habitem” (Cosgrove, 1983: 9-10).

1.2.3. La trajectòria de David Harvey

Richard Peet considera que l'evolució de David Harvey com a geògraf “personifica” la transició de les geografies radicals dels anys 60 cap a la geografia marxista dels 70.¹¹ Harvey havia estat considerat el “gurú de la geografia positivista” (Peet, 1998: 75) per la seva reivindicació de la ciència quantitativista, sobretot arran del llibre *Explanation in Geography* (Harvey, 1969).

Doreen Massey (1985) atribueix el desenvolupament de la geografia quantitativa dels anys 60 a l'eufòria que va provocar la tecnològització de la recerca. L'interès pels models matemàtics s'explica en part com a resposta a l'aparició innovadora de l'estadística en el món acadèmic en general. No obstant, pel que fa a la geografia (igual com en molts altres àmbits de les ciències socials)

¹¹ Com ja s'apuntava en l'apartat 1.2.1., aquest plantejament de Peet és simplement una forma de nomenar (i en certa manera de crear) diferents etapes de l'evolució de la geografia. D'aquí pocs paràgrafs trobarem que Harvey, a partir dels anys 70 (en el seu cas sí que podem parlar d'un canvi d'etapa!), reivindica precisament una geografia radical.

aquest interès pels mètodes quantitativs va esdevenir un dogma, un plantejament positivista de la ciència que es reflectia en

(...) les trivials nocions de causalitat, la idea que una “lei” científica era quelcom que podia ser observat simplement a través de la regularitat científica (en tan bon punt tinguessis suficients observacions), les matemàtiques (o problemes matemàtics) encapçalant la direcció de la recerca, en lloc de fer-ho les qüestions que sorgeixen dels processos mateixos del món real. (Massey, 1985: 10)

Aquesta preocupació per reivindicar la *capacitat explicativa* de la geografia (Harvey, 1969) sorgia com a necessitat de reivindicar el seu “lloc” en la ciència.¹² Segons Massey, el resultat de tot això va ser que la geografia va acabar preocupant-se més pel seu mètode (la seva capacitat d’explicar) que no pas pel seu objecte (allò que calia explicar). I, en desviar l’atenció del seu objecte d’estudi, segons l’autora, la geografia va perdre pel camí l’interès per definir-se com a *ciència social*, erigint-se com a *ciència* que s’ocupa de les qüestions merament espacials.

El resultat d’aquestes combinacions del rampell positivista i la necessitat d’una identitat en la institucionalitzada divisió acadèmica

¹² Harvey ho relata així: “*Explanation in Geography* buscava una resposta a allò que em semblava el problema central de la disciplina. Tradicionalment, el coneixement geogràfic havia estat extremadament fragmentat, comportant un fort èmfasi en el què es va anomenar “excepcionalisme”. La doctrina establerta era que el coneixement produït per la recerca geogràfica és diferent a qualsevol altre tipus de coneixement. No pots generalitzar sobre allò, no pots ser sistemàtic. No hi ha lleis geogràfiques; no hi ha principis generals als quals pots apel·lar –tot el que pots fer és sortir i estudiar, per exemple, la zona desèrtica de Sri Lanka, i dedicar la teva vida a entendre això. Jo volia enfrontar-me a aquesta concepció de la geografia”. (Harvey, 2000: 76).

del treball va ser que els geògrafs i la geografia van fer reivindicacions sorprenents, [com ara] que existia un món d'allò purament espacial (Massey, 1985: 11)

Peet comenta la manera com David Harvey, en el llibre *Social Justice and the City* (Harvey, 1973), es mou d'una "posició liberal i crítica" (Peet, 1998:75) centrada en el discurs sobre l'ètica científica, cap a una posició marxista basada en el compromís polític i l'activisme social. De fet, aquest llibre esdevé tot un referent per als geògrafs marxistes del moment (i en formació), així com per a l'àmbit de la planificació urbana (on hi convergeixen analistes crítics de diferents disciplines, com ara l'economia política, l'arquitectura, etc.). La *conversió* de Harvey al marxisme, però, no és tant el resultat d'un mer canvi de discurs, sinó el resultat de la seva creixent participació en els moviments civils a favor d'un canvi social.¹³ D'una postura dins l'acadèmia que limitava la seva capacitat crítica a la reivindicació de l'ètica professional en la recerca científica (de cara a concebre una geografia menys exclusivista), l'autor passa a defensar una postura políticament compromesa que reivindica la participació dels geògrafs en la crítica *radical* al capitalisme (de cara a concebre una societat més diferenciada i menys desigual).

Mai hi ha hagut un moment més apropiat per a l'aplicació de l'aparell conceptual de Marx de cara a la comprensió dels processos del desenvolupament capitalista. (...) Penso que la reivindicació d'una anàlisi marxista a fi de proveir una construcció més segura d'[una] teoria radical i [unes] pràctiques radicalitzadores encara persisteix. (Harvey, 1987: 369; citat a Peet, 1998: 188)

¹³ Sobre l'evolució de Harvey a través de la seva obra i sobre les condicions personals i materials que la van acompanyar pot resultar especialment interessant la lectura de l'entrevista que la *New Left Review* va fer recentment a l'autor (Harvey, 2000).

Harvey proposa una “revolució en el pensament geogràfic” (Peet, 1998: 76) consistent en substituir l’objectivisme positivista pel materialisme històric (és a dir, substituir l’assumpció que la realitat és externa, absoluta i objectivable per la reflexió sobre com les persones –els geògrafs inclosos–, enteses socialment, contribueixen al canvi –o transformació– de les seves condicions de vida i, per tant, construeixen la seva pròpia història, no tant com a individus amb capacitat de controlar el seu propi futur i el seu entorn, sinó com a membres d’una societat en permanent diàleg amb el seu espai/temps). Aquests plantejaments porten a Harvey a contradir la teoria de Kuhn sobre les revolucions del coneixement. Per a Harvey la revolució no s’ha d’explicar com el pas d’un paradigma científic a un altre. Segons ell, la revolució s’origina en la consciència de la gent.

David Harvey, doncs, manté que la geografia ha de ser crítica en la teoria i en la pràctica. “En la pràctica” no vol dir només que la recerca hagi de ser crítica en la seva aplicació empírica, sinó que apel·la sobretot a la possibilitat que té l’investigador d’actuar en la seva vida quotidiana de manera conseqüent amb la seva forma d’entendre el què l’envolta. Segons l’autor, les possibilitats de l’investigador de desenvolupar un tipus de coneixement i de pràctiques “insurrectes” no s’han de veure més enllà de les possibilitats de desenvolupar la “insurrecció” socialment. Aquesta insurrecció només és realitzable a partir de la seva ubicació en els diferents “espais” on es construeix allò social, i que ahora són espais que es construeixen socialment (Harvey, 1998). Per a Harvey, la teoria no té sentit sense la pràctica: l’una depèn de l’altra. Partint d’aquest principi, la seva “filosofia del materialisme historicogeogràfic”¹⁴ (Harvey, 1996a) no pot

¹⁴ A la dialèctica entre realitat i construcció social proposada pel marxisme a través del “materialisme històric”, Harvey afegeix el factor espai. Les relacions humanes adquireixen diferents significats al llarg del temps, però també al llarg de l’espai (espai i temps, de fet, no poden ser concebuts en si mateixos, sinó en la seva mútua relació). Ahora, la materialitat de l’espai/temps es veu modificada per les pràctiques humanes i pel tipus de coneixement que d’elles se’n deriva. L’espai/temps, doncs, varia culturalment. És seguint aquestes nocions (plantejades anteriorment per filòsofs i

entendre's independentment de la seva proposta del mètode de la "dialèctica relacional":

Una dialèctica relacional incideix d'una manera immediata en moltes de les dicotomies habituals que envesquen el nostre pensament. Per exemple, la distinció entre teoria i pràctica es torna porosa quan aprenem a veure totes les pràctiques humanes com a materialitzacions de teories i la construcció de la teoria com un tipus concret de pràctica material. Les separacions cartesianes de cos i esperit, d'activitat material i pensament, de fets i valors, es reformulen de manera que cada una s'entén com una relació interna de l'altra. (Harvey, 1998: 175)

La "revolució" en el plantejament de la geografia afecta la manera com aquesta és definida. Harvey proposa no tancar-se a la definició que n'han fet tradicionalment els geògrafs ("la geografia –comenta– és massa important per deixar-la en mans dels geògrafs"). La història d'aquesta disciplina "no pot ser entesa independentment de la història de la societat en la qual s'insereixen les pràctiques de la geografia" (Harvey, 1996b: 95). Així, segons l'autor, no es pot donar compte del desenvolupament de la geografia, la seva "fragmentació professional" creixent, la seva jerarquitització acadèmica, sense donar compte del context capitalista on s'han configurat el tipus de preguntes i respostes que es formulen actualment (qüestions sobretot dirigides a descriure el món sota la lògica de l'expansió del lliure mercat, i que fins no fa gaire ho havien fet sota la lògica del colonialisme).

Concretament, Harvey desenvolupa un tipus de recerca orientada a l'anàlisi de com el capitalisme produeix un tipus d'espai que garanteixi l'expansió de la seva hegemonia (l'autor desenvolupa la seva recerca empírica observant

sociòlegs que Harvey pren com a referents) que l'autor planteja la seva forma de concebre el marxisme des de la geografia.

l'estructuració del poder en les ciutats). Segons Peet (1998: 98): “Per a Harvey (1975), la teoria marxista del creixement capitalista col·loca l'acumulació del capital en el centre d'un mode de producció dinàmic i inevitablement expansionista”. El capitalisme té limitacions per a les quals es troba sempre una solució sota diferents formes d'imperialisme que poden variar en el temps, “ja sigui l'ocupació de territoris per a l'extracció i/o explotació de recursos materials i humans, o l'ampliació dels seus mercats, o la inversió del capital excedent en altres llocs” (Peet, 1998: 98). Aquest tipus de “solucions” produeix un tipus d'economia global que alhora produeix un tipus d'organització social de l'espai que el divideix en centre i perifèria.

El marxisme subratlla que el capitalisme produeix una dialèctica entre centre i perifèria, entre allò intern i allò extern, que malgrat es proclami en nom de l'equilibri i la igualtat (o, almenys, això és el que proclama la teoria burgesa), el que fa és crear contradiccions i incrementar les distàncies entre les societats i entre els individus dins les societats. A *Limits to Capital* (1982) Harvey planteja que la sobreacumulació del capital –és a dir, el fet que el capital excedeixi les possibilitats d'usar-lo– produeix seriosos col·lapses interns que afecten tant les polítiques locals com les regionals, així com les polítiques nacionals, i que expliquen, de fet, les crisis globals. Harvey, en desafiar el que ell anomena la “geografia burgesa” (en la qual inclou aquella geografia postmoderna que s'ha limitat a reproduir un ús poc reflexiu del concepte “globalització”)¹⁵, el que fa és posar en evidència les incoherències i les limitacions del capitalisme com a forma hegemònica d'organitzar socialment l'espai. Del reconeixement de les limitacions de l'organització social, segons ell, sorgeixen les possibilitats de transformar-la.

¹⁵ Veure Harvey (1989), així com l'apartat 2.6. dedicat a la geografia popular, que es presenta més endavant en la secció dedicada als termes.

1.3. El “gir” cultural

A partir de finals dels anys 80 la geografia cultural (sobretot la britànica) va viure un “gir” en el plantejament del seu objecte d’estudi. Sovint això ha implicat un major apropament a les propostes de recerca que es fan des de perspectives interdisciplinàries, com ara els estudis culturals (també, sobretot, en la seva versió anglosaxona). Un exemple d’aquest apropament el tenim en la celebració d’una sèrie de congressos (que van tenir lloc, per cert, a Gran Bretanya: Londres, 1987; Edimburg, 1991, i Oxford, 1997) al voltant del gir cultural en geografia i del gir geogràfic en estudis culturals, ciències socials i humanitats. La importància d’aquests actes queda reflectida en la nombrosa literatura que han generat (Cook *et al.* 2000; Garcia Ramon, 1999; Philo 1991, 1999).

L’encontre entre la geografia cultural i els estudis culturals es produeix tant pel que fa a la forma d’apropar-se teòricament i empíricament a la cultura¹⁶ com pel que fa a la forma de concebre críticament la recerca (la jerarquitització acadèmica, la separació entre disciplines, la relació entre teoria i pràctica, etc.), així com pel compromís polític dels investigadors i la reflexió sobre el seu paper actiu en la transformació de la societat (tot i que això últim sembla estar perdent

¹⁶ Una de les coses que tenen en comú la geografia cultural i els estudis culturals és, segons Clive Barnett, el “compromís amb les epistemologies (..) que emfasitzen la contingència de la demanda de coneixement i reconeixen les estretes relacions entre llenguatge, poder i coneixement. Tant epistemològicament com en la construcció de nous objectes de recerca empírica, el gir cultural probablement es caracteritza millor per una major reflexivitat envers el paper del llenguatge, el significat i les representacions en la constitució de la “realitat” i del coneixement de la realitat” (Barnett, 1998: 380). Convé destacar, però, els nombrosos debats interns al voltant de l’alt nivell de teorització que ha caracteritzat la recerca en geografia cultural. Per a Barnett el “gir cultural” ha comportat també un “gir empíric” que, sense una bona dosi d’“imaginació geogràfica”, perilla de no aportar res de nou als discursos de les “autoritats” teòriques precedents (Barnett, 1998: 390).

vigència per moments). Sobretot pel que fa a l'agenda temàtica de la recerca, el fet és que la influència mútua entre la geografia cultural i els estudis culturals (bàsicament en el context britànic) ha estat molt gran en els darrers anys. Si a la dècada dels 80 la influència va ser més unidireccional, en tant que eren els geògrafs qui importaven les idees dels estudis culturals per a la reformulació dels seus objectes d'estudi (Burgess i Gold, 1985; Jackson, 1989), a la dècada dels 90 s'ha començat a estilar el fet de posar en comú alguns conceptes, tot augmentant considerablement el nombre d'obres on s'ha fet explícit l'intercanvi entre els autors de la geografia cultural i els autors dels estudis culturals (Bird *et al.*, 1993; Carter *et al.*, 1993; Morley i Robins, 1995).

Hi ha, però, qui ha trobat motiu de crítica en el fet que el “gir cultural” en geografia hagi comportat una “culturalització” de la mateixa. D'una banda, les objeccions van dirigides a la manera com la geografia es limita actualment a reproduir el tipus d'ítems que caracteritzen l'agenda dels estudis culturals (per exemple, el feminisme, els estudis sobre les subcultures, sobre el racisme, sobre la cultura popular, sobre la identitat nacional, l'anàlisi textual...). En lloc d'això, segons manifesten les veus crítiques, la geografia cultural hauria de treballar la manera de fer aportacions a la construcció d'una agenda realment interdisciplinària, on no es deixin de banda aquelles perspectives, com ara l'economia política (Sayer 1994, 2000) o la sociologia (Philo, 1991), que formen part del discurs crític de la geografia.

D'una altra banda, també s'han fet objeccions a la manera com les “noves geografies” que es constitueixen al voltant del “gir cultural” s'han erigit sovint com les etapes superiors del desenvolupament de la geografia humana, la qual cosa ha comportat una lectura simplificadora del tipus de recerca que s'havia desenvolupat fins llavors. De fet, segons manifesten les veus crítiques, l'evolució de la geografia cultural no es pot reduir a un simple “cremar etapes”, a un negar allò “vell” en nom d'allò “nou”. En alguns casos, es critica que molts autors considerin l'aparició de les noves geografies de finals dels anys 80 com una resposta a les limitacions de l'aportació del marxisme a la teoria de la cultura.

Clive Barnett, per exemple, observa les “noves geografies” culturals com una superació de les geografies marxistes prèvies. Per la manera com ho planteja aquest autor, d'altra banda, sembla com si considerés que el marxisme no hagi tingut res a dir respecte al postmodernisme:¹⁷

El gir cultural ha d'ubicar-se dins l'àmplia gamma de debats que van emergir a finals dels 80 al voltant del postmodernisme, i que en gran part van ser els vehicles de l'entrada de la geografia als nous terrenys de la teoria cultural. I aquesta connexió també apunta cap a l'estreta relació que existeix entre l'emergència de noves formes d'anàlisi cultural en geografia humana i el creixent descontent amb la forma particular de marxisme que va adquirir hegemonia teòrica en la geografia dels anys 70 i 80 (Barnett, 1998: 380).

Andrew Sayer (2000) és bastant més reflexiu respecte de la forma com s'ha volgut veure aquesta “substitució” de la geografia marxista per les “noves geografies” inspirades en el “gir cultural”. Segons aquest autor, el fet que des del “gir cultural” s'hagi criticat el marxisme reduint-lo a una mera expressió del “materialisme vulgar” (i del determinisme econòmic) ha comportat que les “noves geografies” s'hagin desentès massa fàcilment de les implicacions de l'economia en la cultura i de la cultura en l'economia. Aquesta simplificació fa que del “materialisme vulgar” s'hagi passat a un “culturalisme vulgar” que “ignora o redueix l'economia tant com el materialisme vulgar [ignorava o reduïa] la cultura” (Sayer, 2000: 166). És a dir, l'intent de fugir del determinisme econòmic (al qual

¹⁷ Per a Michael Dear (1994), en canvi, “les principals raons històriques per a l'absorció del pensament postmodern en geografia s'han de buscar degudament en el resorgiment de la teoria social marxista a finals dels 60 i durant els 70. (...) En geografia aquesta tendència va jugar un paper instrumental en la renaixença d'un major interès general en la teoria social i en la reconexió de la disciplina amb un ampli espectre de debats socioeconòmics i polítics” (Dear; 1994: 5).

sovint s'ha reduït la teoria marxista de la cultura) ha abocat els investigadors a un nou determinisme, aquest cop cultural.¹⁸

Hi ha hagut, d'altra banda, un altre tipus d'objeccions a la forma com s'han expressat les "noves geografies culturals". En aquest cas, les crítiques s'han centrat en el fet que sovint s'hagi incrementat la distància entre la recerca que es fa a Gran Bretanya (on hi ha hagut un pronunciament molt més explícit en la línia dels plantejaments epistemològics dels estudis culturals) i la recerca que es fa en altres indrets (per exemple, les geografies culturals desenvolupades als Estats Units o a França, a les quals de vegades s'ha tendit a identificar amb les geografies saueriana i vidaliana, respectivament).

De fet, les "noves geografies" sorgides al voltant del "gir cultural" no només són unes "geografies molt britàniques", sinó que han acabat sent "molt anglosaxones" en la mesura que el debat que han generat ha tendit a resumir-se a allò que havien de dir-se entre si Gran Bretanya i els Estats Units. Aquesta bipolarització del debat ha establert uns "centres" i unes "perifèries" en el mapa de la recerca que no fan justícia a l'interès d'algunes de les propostes que es fan actualment en llocs de parla no anglesa. Enric Mendizàbal (1999) ja ha exposat les limitacions que comporta reproduir la idea que la geografia cultural té un "centre" anglosaxó, que està al dia de les "noves" expressions de la geografia, i unes perifèries (una primera perifèria francesa i una segona perifèria on s'hi col·loquen la resta de països) en les que hom no sap ben bé què s'hi fa (això, en cas que s'hagi decidit que les perifèries "existeixen").¹⁹

D'altra banda, la forma de percebre el debat intern sobre què aporta de "nou" el gir cultural no es queda en una mera qüestió de localització geogràfica de

¹⁸ Val la pena veure també la interessant reflexió que fa Don Mitchell (1995) al respecte.

¹⁹ És d'especial interès la presentació que fa l'autor (Mendizàbal, 1999) de les aportacions brasilera, italiana i espanyola a la "(nova) geografia cultural". Per a un major aprofundiment en l'actual panorama de la geografia cultural des de la perspectiva francesa, consultar Collignon 1999; Claval 1995, 1999, així com la revista *Géographie et Cultures*, fundada per aquest darrer autor.

la recerca. Segons Duncan (1994; citat a Kramsch 1999), hi ha també un aspecte generacional en la “guerra civil” (*sic*) mantinguda en la geografia cultural al llarg de la dècada dels 80:

“La generació més gran s’ha quedat contenta mantenint les seves posicions fortament atrinxerades en l’acadèmia, mentre que la generació jove [...] va llençar els seus atacs utilitzant un arsenal d’armes teòriques proveïdes per subcontractistes en les humanitats i les ciències socials” (Duncan, 1994: 401; citat a Kramsch, 1999: 57)

No obstant, caldria veure com es pronuncien les noves generacions de l’actual moment acadèmic. Igual com passava en els estudis culturals, el canvi de percepció de la geografia cultural no és només un factor d’edat, sinó del context on tenen lloc les inquietuds de diferents generacions d’investigadors. Tant el tipus d’“armes” de l’arsenal teòric com el tipus de “subcontractistes” que proveeixen aquest arsenal també varien al llarg del temps, produint-se situacions com, per exemple, que el marxisme (com a forma de compromís polític i de plantejament ontològic) hagi passat de moda, o que per a fer investigació crítica s’hagi d’estar al dia de les prioritats de les polítiques acadèmiques, així com de les de les agendes editorials i dels temes que es discuteixen en els congressos “internacionals” que continuen ubicant-se en terres nord-atlàntiques. De fet, es podria dir que hi ha hagut un canvi de papers en el panorama que dibuixa Duncan (almenys pel que fa al panorama acadèmic en el nostre país): qui tendeix a atrinxerar-se ara en l’acadèmia és el jovent que no es permet córrer el risc de “perdre el tren” desenvolupant un pensament crític i antisistema. Els únics als qui sembla que els toca gaudir del luxe de pronunciar-se des de postures radicals són els acadèmics que ja estan situats. Més que parlar d’una “guerra civil” declarada sembla, doncs, que actualment s’hagi de parlar més aviat d’un “món feliç” que amaga un individualisme creixent i uns conflictes d’interessos resumits a pura i dura competitivitat.

2. Termes

2.1. La definició de “cultura”

En geografia, la definició del concepte “cultura” passa per una reflexió sobre la seva relació dialèctica amb el concepte “natura”. Aquesta reflexió en el si de la geografia es remunta als primera meitat del segle XX, arran de les aportacions de Sauer i Vidal de la Blache. Posteriorment, la geografia marxista s’ocuparia també de reflexionar sobre la inconveniència de separar dicotòmicament cultura i natura (Smith, 1984; Smith i O’Keefe, 1996). Cosgrove (1983) estableix certs punts en comú entre la teoria marxista i la geografia cultural que van desenvolupar Paul Vidal de la Blache, des de França, a començaments de segle, i Carl O. Sauer, des dels Estats Units, a partir dels anys 20. Segons Cosgrove, tant la teoria marxista com la geografies culturals proposades per Vidal de la Blache i per Sauer comparteixen un mateix plantejament ontològic: que “societat i naturalesa han de ser concebudes com una totalitat orgànica”, formant una “unitat dialèctica” (Cosgrove, 1983: 2), de manera que l’una no pot ser explicada sense l’altra.

Cosgrove indica, concretament, que Marx i Engels van definir les relacions entre naturalesa i cultura com a formes de producció (on la natura és produïda com a entorn humà, i els humans són produïts com a éssers socials ubicats en l’espai/temps). La geografia cultural saueriana i vidaliana parteix del mateix plantejament ontològic, però aquest no sorgeix com a fruit d’un contacte amb el marxisme, sinó més aviat com a resposta al determinisme de la geografia física que havia dominat fins llavors la disciplina. Concretament, Vidal de la Blache proposa estudiar la natura com a natura humanitzada, en tant que la manera com aquesta pren forma no pot entendre’s independentment de l’activitat humana. “Aquesta activitat, dins el seu *milieu*, reproduïx societat i natura com a *genre de vie* i dóna lloc a diferents regions (*pays*) que són l’objecte central de l’estudi geogràfic” (Cosgrove, 1983: 2). Per la seva banda, Sauer proposa “la unitat dialèctica entre cultura i natura com a pedra angular de l’estudi del paisatge en

geografia” (Cosgrove, 1983: 2). Aquest autor nordamericà centrarà la seva atenció en l’estudi de les “regions culturals” tot adoptant el punt de vista de l’hermenèutica, a partir del qual l’investigador forma part d’allò estudiat (evitant, per tant, reproduir el tipus de recerca amb pretensions d’objectivitat dominant fins llavors en els estudis geogràfics).

La dialèctica entre natura i cultura sembla haver perdut interès en els treballs més recents de la geografia cultural (on s’han criticat els treballs de Sauer i Vidal de la Blache pel seu “superorganicisme”, així com el marxisme pel seu “supermaterialisme”). No obstant, alguns autors de les “noves geografies” sovint han manifestat la seva preocupació davant el fet que el “gir cultural” hagi implicat un retorn al plantejament de dicotomies (tot i que un pèl més “regirades”), com ara la que enfronta la natura com a construcció social a la natura com a realitat més enllà de la mediació humana (Whatmore, 2000). D’altres autors, des d’una postura crítica respecte de les “noves geografies” manifesten la seva preocupació, més aviat, davant el fet que el “gir cultural” hagi implicat un “tot és cultura” portat a tal extrem que de sobte sembla que “tot allò sòlid s’hagi esvaït en l’aire”, incloent la natura i els compromisos polítics de la comprensió més activista de la recerca.

Com molt bé constata Don Mitchell (1995) la gran paradoxa que ha aportat el “gir cultural” a la definició de cultura des de les “noves geografies culturals” és que aquestes han acabat reificant-la. És a dir, les noves geografies culturals han tendit a assumir la cultura com un objecte amb existència pròpia, com una cosa en si mateixa, en lloc de reflexionar sobre ella com a idea socialment construïda, la definició conflictiva de la qual dóna compte d’una lluita d’interessos. La pregunta que Mitchell considera crucial, i que està “massa sovint absent en la ‘nova geografia cultural’” (i en molts altres àmbits, afegiria jo) és precisament: *Who reifies?* (“qui reifica?”) (Mitchell 1995, p. 109). Intentar respondre aquesta pregunta implica, segons l’autor, reconèixer que la idea mateixa de cultura ha funcionat sempre com a ideologia a l’ús. Per a Mitchell, doncs, s’ha de començar distingint entre “parlar de cultura” i “parlar de la idea de cultura”:

Centrar l'atenció en la idea de cultura ens permet (...) entendre com aquesta funciona en una societat diferenciada de cara a naturalitzar i a suavitzar les diferències en nom d'un determinat ordre social; com les contradiccions inherents en els diversos sistemes socials que governen les nostres vides són subsumides sota el reialme de la 'cultura'. (Mitchell, 1995: 110)

Fent ressò del què Harvey ja apuntava en un article publicat a *Antipode* (Harvey, 1992) Mitchell insisteix que “la idea de cultura està profundament implicada amb l'economia política del món contemporani” (Mitchell, 1995: 112), i que aquesta implicació es veu en la nostra reproducció de la vida quotidiana: “És inseparable de les relacions de producció i consum –i de poder (...) i dominació” (Mitchell, 1995: 112-113). Segons l'autor, l'actual idea de cultura està reproduint la idea d'un món virtualment “integrat” (tecnològicament, econòmicament –la natura, malauradament, perdent terreny amb cada desastre ecològic i amb cada embat postmodern, a una velocitat proporcional a la de la globalització cultural!–) sobre la qual la geografia, a través de la seva reflexió sobre la materialització en l'espai de les pràctiques humanes (en un món dividit en nord/sud, centre/perifèria) hauria de tenir moltes més coses a dir.

2.2. Les definicions de l'espai

2.2.1. Espai/lloc

Què és allò que proporciona identitat particular a un lloc? Aquesta va ser la qüestió que es van plantejar els físics Niels Bohr i Werner Heisenberg en visitar el castell de Kronborg a Dinamarca: “No resulta estranya la manera com canvia aquest castell quan pensem que Hamlet

el va habitar? Com a científics creiem que un castell està format només per pedres, i admirem la manera en què l'arquitecte les va reunir. Les pedres, la teulada verda amb la seva pàtina, les talles de fusta de l'església formen la totalitat del castell. Res d'això ha d'alterar-se pel fet que Hamlet va viure aquí, i no obstant ho canvia totalment. De sobte els murs i les muralles s'expressen en un llenguatge bastant diferent. El pati d'armes es converteix en un univers total, un racó fosc ens recorda la foscor de l'ànima humana, sentim Hamlet xiuxiuejar *to be or not to be*. No obstant tot allò que sabem de Hamlet és que el seu nom apareixia en una crònica del segle tretze. Ningú va poder provar mai que realment existís, ni molt menys que visqués en aquest lloc. Però tothom coneix la pregunta que Shakespeare va posar en boca seva, la profunditat humana que va ser capaç de transmetre, i per tant també Hamlet deu d'habitar en algun lloc de la Terra, aquí a Kronborg. I un cop sabem tot això, Kronborg se'ns converteix en un lloc molt diferent”.

Tuan (1977: 4), citant a Werner Heisenberg (1972) *Physics and Beyond: Encounters and Conversations*

Segons els geògrafs humanistes, l'espai no té valor per si mateix si no és “interioritzat” per l'ésser humà. És aquesta “interiorització” de l'espai que fa que els llocs es carreguin de significat. El contingut en informació d'un espai, doncs, no és l'atribució física de l'espai en si, sinó la seva percepció, el seu procés de significació a partir de l'experiència humana.

La definició del concepte de lloc (i la seva redefinició respecte del concepte d'espai) va ser una tasca important en els primers treballs de la geografia humana. Richard Peet (1998) parla d'una “escola” de “geografia humanística” (no cultural, de fet) en la que inclou tots aquells autors (Edward Relph, Yi-Fu Tuan, Anne Buttimer, David Ley...) que a la dècada dels 70 van començar a desenvolupar una geografia fortament influenciada per la fenomenologia i

l'existencialisme, i en clara oposició al positivisme imperant en la disciplina. No es tractava tant d'un grup de geògrafs i geògrafes ubicats físicament en una institució acadèmica concreta, sinó més aviat d'una generació d'investigadors que, des de les dues bandes de l'Atlàntic, van coincidir en el to i l'argument de les seves propostes.

La redefinició de la relació entre el concepte d'espai i el concepte de lloc responia a la necessitat d'oferir una alternativa al tipus d'objecte d'estudi que tradicionalment s'havia manifestat a través de la geografia física. No es tractava de donar compte dels llocs per la seva localització concreta en un món físic, extern, perfectament representable en mapes plens de precisió i de coordenades geomètriques. Es tractava, més aviat, de definir els llocs per la manera com les persones els viuen i els interioritzen. La representació d'aquests llocs no es veia simplement com el resultat de cap lògica cartogràfica superior, sinó com el complex compendi de percepcions, racionalitzacions, sentiments, intencions i intuïcions, que caracteritzen l'adquisició de coneixement i consciència dels éssers humans en el seu transcórrer per la vida quotidiana. D'aquesta manera espai i lloc no podien considerar-se dues categories objectivament diferenciables, sinó dues maneres de percebre l'entorn des de la subjectivitat de l'experiència:

En l'experiència, el significat d'espai sovint convergeix amb el de lloc. "Espai" és més abstracte que "lloc". Allò que comença com a espai indiferenciat esdevé lloc en la mesura que l'anem coneixent millor i li atribuïm uns valors. (...) Les idees d'"espai" i "lloc" es necessiten mútuament per a la seva definició. Des de la seguretat i estabilitat del lloc som conscients de l'obertura, la llibertat i l'amenaça de l'espai, i viceversa. Tanmateix, si pensem en l'espai com allò que permet el moviment, llavors el lloc és pausa; cada pausa en el moviment fa possible transformar la localització en un lloc. (Tuan, 1977: 6)

El concepte d'*experiència*, així com el de *món viscut* o *món de la vida* (aquest darrer extret de la fenomenologia de Husserl) constitueixen expressions constants en la terminologia de la geografia humanista.²⁰ Els autors d'aquest corrent de recerca comparteixen l'interès per estudiar el tipus de lligams que uneixen l'ésser humà amb els llocs. "El terme "experiència" –diu Joan Nogué– es refereix a la totalitat de les nostres relacions amb el món: sensacions, percepcions, emocions, pensaments" (Nogué, 1985: 99). El focus d'atenció dels geògrafs humanistes és l'observació de com és viscut l'espai (es parla de llocs com a "espais viscuts"). Des d'aquesta perspectiva es critica la utilització de mètodes d'estudi que responen al caràcter hipotètic-deductiu de la recerca positivista, proposant a canvi un apropament més *holístic* i menys determinista, de manera que es tinguin en compte aquells aspectes que normalment han estat exclosos de les explicacions científiques. L'estudi dels llocs no té com a objectiu reduir-los a una definició descriptiva "objectiva", sinó presentar-los com a "experiència":²¹

Quines són les experiències significatives que posseïm dels llocs? De quina manera varia al llarg del temps la nostra actitud cap als llocs i cap a la natura? Com sorgeixen els llaços d'afecte o de rebuig cap a llocs, paisatges i regions? Com es converteix l'espai, concepte abstracte, en lloc, centre de significació personal i col·lectiu? De quina manera es produeixen els moviments, gairebé inconscients i quotidians, en el món? Aquest conjunt d'interrogants que fem a

²⁰ Veure, per exemple, Relph (1976), Tuan (1977), Buttimer i Seamon (1980).

²¹ Edward Relph (1976) parla de la *interioritat existencial* de l'experiència del lloc:

La interioritat existencial és la més íntima experiència del lloc, allò que ens permet comprendre perquè el lloc pot ser una dimensió essencial de la vida i de l'experiència humanes. La interioritat existencial és una immersió total en el lloc... La persona es converteix en part del lloc i aquest en part de la persona. (Relph, 1976: 55; citat a Nogué, 1985: 98)

l'experiència i que és anterior a tot coneixement geogràfic formal és la temàtica bàsica d'aquesta geografia humanista basada en el mètode fenomenològic transcendent. (Estébanez, 1982: 21)

Una preocupació comú dels diferents investigadors de la geografia humanista es la creixent tendència dels éssers humans (dins un món més i més tecnològitzat i urbanitzat) a experimentar el trencament dels lligams respecte dels llocs, o a deixar de ser conscients d'això. Així, a banda d'analitzar l'experiència de la *topofilia*²² o de *topofobia* (com a formes afectives que relacionen l'ésser humà amb els llocs), hi ha un interès per analitzar també l'experiència de la *toponegligència*, o la creixent manca de sentit del lloc (o *placelessness*)²³ que sembla instaurar-se en les societats occidentals (Estébanez, 1982).

Les crítiques que ha rebut la geografia humanista es centren en la forma com des de la "fenomenologia geogràfica" (segons Pickles, 1985; citat a Peet, 1998) es continuava en el fons alimentant el pensament dicotòmic (al més pur estil positivista), per exemple entre allò que era extern (l'espai) i allò que es percebia des de dins (el lloc). Una altra contradicció que s'observa respecte del pretès antipositivisme d'aquesta perspectiva és la manera com s'identifica aproblemàticament el coneixement amb la consciència plena (per exemple, en dir que un espai no esdevé lloc fins que, a través de l'experiència, no se n'obté una consciència plena). D'altra banda, es critica la geografia humanística per haver-se interessat bàsicament pels processos psicològics i biològics de la percepció humana i, per tant, per haver negligit els aspectes socials i culturals que expliquen tant la interacció (la constant modificació mútua) entre les persones i els espais/llocs, com la interacció entre tipus d'experiència i tipus de consciència. La geografia humanística s'oblidava d'incloure les relacions de poder en la seva explicació de la relació entre espai i coneixement.

²² Veure la proposta de Tuan (1974) al voltant del concepte *topofilia*.

²³ Sobre el concepte *placelessness*, veure Relph (1976).

El tipus de recerca desenvolupada al voltant del concepte de “lloc” a partir de la dècada dels 90 és força diferent a la plantejada des de la geografia humanista dels anys 70. Nicholas Entrikin (1994) parla de la revifalla de l'ús d'aquest concepte després de l'oblit al què va ser sotmès durant un llarg període (que comprendria la dècada dels 80). Malgrat la diversitat d'enfocaments amb què es reprèn actualment l'interès pels “llocs”, Entrikin destaca alguns trets comuns d'aquesta nova recerca. El principal d'aquests trets és la consideració dels llocs com a construccions socials, dels quals se'n deriva un *significat cultural*. Es deixa enrere, doncs, la concepció humanista dels llocs com a *experiència transcendental* que depèn únicament de la *consciència* dels individus.

En un repàs als estudis al voltant del concepte de “lloc” realitzats des de la geografia, Stephen Daniels (1992) parla d'una evolució des de un tipus de recerca “estreta” i restrictiva cap a un altre tipus de recerca, més oberta de mires i més interdisciplinaria (citada a Entrikin, 1994: 227). Però, més que d'una major interdisciplinarietat potser convindria parlar, més aviat, d'un canvi de referents. La geografia inspirada en la filosofia fenomenològica i existencialista deixa pas a una geografia més impregnada de sociologia construccionista (Anthony Giddens apareix com a clar referent) i d'estudis culturals (sobre construcció del lloc i del sentit de la identitat al voltant de qüestions com ara la raça o el gènere).

Entrikin assenyala en el seu text tot un seguit de temes que constitueixen nous àmbits de recerca dins la geografia cultural de començaments dels noranta. Així, els estudis sobre la relació entre “lloc i identitat” (*place and identity*) es presenten com dels àmbits força més productius, a l'igual que els estudis sobre els “llocs mentals” (*mental places*). Pel que fa a aquesta darrera perspectiva, de fet, el tipus de treballs que es proposen no disten massa dels proposats des de la geografia humanista, en la mesura que utilitzen el mateix mètode d'analitzar la forma com els llocs són expressats a través de la literatura, la pintura, la fotografia, etc. No obstant, la recerca actual sobre els llocs mentals no analitza tant l'experiència estètica transcendental que es deriva de l'exercici i gaudi de les arts, sinó que analitza més aviat les representacions culturals dels llocs que no es

limiten a l'expressió de l'alta cultura. És a dir, es considera la literatura, la pintura, etc. com a llenguatges a través dels quals s'expressa també la cultura popular, i s'afegeix, a més a més, aquells vehicles d'expressió fins ara poc considerats, com ara la música o els mitjans de comunicació.²⁴

2.2.2. Espai/temps

Des de la geografia cultural s'ha reivindicat la inclusió de l'espai en l'estudi de les relacions socials, criticant que tradicionalment s'hagi tendit a privilegiar l'observació del factor temps. No obstant, aquesta reivindicació no comporta tant un simple relleu de l'objecte d'estudi com el reconeixement que l'espai i el temps (com deia Einstein) són, de fet, indestruïbles. Això ens porta a considerar aquesta qüestió no tant *arran* de les diverses formes com ha estat representada en el discurs dels geògrafs culturals, sinó més aviat *a través* de les seves implicacions com a plantejament ontològic.

La reflexió sobre (i en) l'espai-temps de les relacions socials, doncs, constitueix un principi bàsic del coneixement que ens pot aportar la geografia (dins i fora de la disciplina, dins i fora de l'acadèmia). Em limitaré, però, a donar compte de les repercussions que té el fet de partir d'aquest principi en l'àmbit de recerca de la geografia cultural. Concretament, em referiré, a un tipus de treballs (dins la geografia cultural, d'entre els seus possibles marxismes, postestructuralismes i postmodernismes) que parteixen d'una postura ontològica relativista, "relacionista" (Urry, 1985) i que han tingut en compte tant l'espai com el temps.²⁵

²⁴ Pel que fa a l'estudi de les representacions mentals dels llocs a través dels mitjans de comunicació, Entrikin (1994: 230) destaca un recull de textos editat per L. Zonn (1990).

²⁵ Alguns autors de la geografia cultural (molts) han acabat desterrant el factor temporal de la seva concepció de la "dialèctica", observant només la recíproca relació entre societat i espai, i dins d'aquesta relació, el diàleg entre espai material i espai simbòlic (es tracta, doncs, d'un relativisme coix, en certa manera un pensament "monolèctic" –

El tipus de geografia cultural que ha tingut més sovint en compte l'espai-temps a l'hora de definir els seus objectes d'estudi ha estat, al meu parer, la geografia marxista. És a dir, la geografia que ha afegit al materialisme històric de les relacions socials el diàleg amb l'espai. Ho trobem en l'obra de Harvey, ho trobem també en les geografies regionals influenciades per la teoria de l'estructuració de Giddens, influenciada alhora per la *time-geography* que proposa Hägerstrand. Considero aquestes perspectives (i no d'altres) en la mesura que s'hi ha generat un debat, al meu parer molt important, al voltant de si la recerca ha d'orientar-se a l'estudi dels processos de *canvi* més que no pas els de l'*establiment* de les relacions socials, així com al voltant del repte que suposa enfrontar-se empíricament a l'estudi del (i les constriccions socials del) moviment.

El moviment, segons Hägerstrand (1982) no s'explica merament a partir dels trajectes que descriu una persona en l'anar d'un lloc a l'altre durant la seva vida quotidiana, sinó en els trajectes que descriu en el transcórrer de la seva biografia. Però ni en la seva vida quotidiana ni en la seva biografia aquesta persona està sola: els seus trajectes (o *projects*, com els anomena Hägerstrand) són relatius als trajectes d'altres persones. Els llocs (la localització de l'aturar-se en l'espai, si bé no en el temps) també poden ser compartits socialment, tant a escala quotidiana com a escala biogràfica. La reproducció de rutines quotidianes dóna sentit social als trajectes de la gent. Això mateix, segons Hägerstrand, es pot extrapolar al sentit social de la trajectòria d'una societat en el si de la història.

La teoria de l'estructuració social d'Anthony Giddens (1984, 1985) fa unes quantes reconsideracions del plantejament de Hägerstrand. Giddens proposa una reflexió sobre l'adequació de la *time-geography* a un estudi de les relacions socials en l'espai-temps que faci més explícites les relacions de poder. Els *projectes* de les persones, segons Giddens, no han d'observar-se "naïvament".

"monolític"?— més que "dialèctic"). Veure, per exemple, Sayer (1985) així com molts dels "nous" geògrafs que el "gir cultural" ha produït durant la darrera dècada. En el cas contrari, em reafirmo, i en això secundo a Gregory (1989, 1994, 1998), en l'interès que m'ha despertat la proposta del materialisme històric-geogràfic de David Harvey.

Giddens considera, per exemple, que el concepte “estacions” amb què Hägerstrand defineix els llocs on la gent s’atura” no té prou en compte la contextualitat extra-física dels encontres entre les persones (és a dir, no té en compte els “aspectes més amplis de la institucionalització de la vida social” (Giddens, 1985: 272), més enllà de l’espai-temps determinat per la co-presència). L’autor proposa, a canvi, el concepte de *locale*.

Giddens també proposa un tipus de recerca menys ocupada en extreure conclusions generals sobre les relacions socials a partir d’observacions de les trajectòries dels individus, i més preocupada, per tant, per trobar la forma d’estudiar allò social a partir de l’articulació de l’escala “micro” i de l’escala “macro”. L’autor planteja, a aquest efecte, el concepte de regió.

2.2.3. Localitat

L’estudi de la “localitat” adquireix un ressò especial en la geografia regional desenvolupada sobretot a Gran Bretanya des de finals dels 70. L’ús del concepte teòric de “localitat”, així com el reconeixement de les limitacions de la seva operativitat, van generar al llarg dels anys 80 un debat, “el *locality debate*” com l’anomena Richard Peet (1998), força actiu.

L’interès per les localitats ha d’entendre’s dins un context (Gran Bretanya, finals dels 70) on els geògrafs començaven a preguntar-se per la nova organització social de l’espai que implicava el pas d’una societat industrial a una societat de serveis, originant-se fenòmens (com la reestructuració de les empreses, l’increment de l’atur, el canvi dels perfils laborals, etc.), que van implicar una diferent percepció de les orientacions i les pràctiques polítiques (enteses com a participació social) de la gent en diferents zones de Gran Bretanya (per exemple el nord i el sud de l’illa, on tradicionalment s’havien desenvolupat diferents activitats econòmiques). Dins del context acadèmic britànic, això també va suposar un major protagonisme per a la geografia (al cantó de la sociologia, per

exemple) en l'explicació dels processos socials, així com en els programes nacionals de recerca.²⁶

L'estudi de les localitats (*locality studies*) pretenia observar com eren viscuts a escala local els canvis en el mode de producció capitalista experimentats a escala nacional i internacional. La "localitat" no era entesa tant com un "lloc" concret (un espai considerat com a mer recipient físic), sinó com un tipus de relacions socials que s'estructuren en (i que estructuraven) un espai/temps concret.²⁷ L'estudi de les localitats, doncs, s'interessava per la forma que té la gent de participar de "la comunitat" que constitueix el seu entorn immediat i quotidià, i proposava observar com la percepció i l'ús social d'aquest entorn (o "escenari") immediat i quotidià varia amb el temps (concretament, a partir dels canvis de l'organització social i espacial al voltant dels modes de producció). Els *locality studies*, per tant, fugien d'una focalització en allò local que aboqués al pur "localisme", o al pur "regionalisme" o "nacionalisme". Les localitats eren, més aviat, considerades una qüestió d'escala: l'observació de les relacions socials a escala de municipi, per exemple, no volia dir que no s'hi pogués veure reflectida l'estructuració de les relacions socials a escala nacional i internacional. Doreen Massey va ser la primera geògrafa en pronunciar-se en aquests termes; de fet, el seu llibre *Spacial Divisions of Labor* (Massey, 1984)²⁸ va esdevenir tot un referent per als *locality studies*.

²⁶ Per exemple, el programa de recerca *Changing Urban and Regional System* (CURS) que va tenir lloc entre 1984 i 1987 va ser auspiciat per l'*Economic and Social Research Council* de la corona britànica.

²⁷ Aquestes idees entren en sintonia amb la proposta que, coetàniament, fa Giddens al voltant de la teoria de l'estructuració social. Des dels *locality studies*, però, es proposa la substitució del concepte de *locale* que utilitza Giddens pel concepte de *locality*, ja que el concepte de Giddens acaba tractant l'espai com un "context" on tenen lloc les relacions socials, i no com un element constitutiu d'aquestes relacions (Cooke, 1989).

²⁸ En aquest llibre l'autora proposa, des d'una perspectiva marxista, un apropament a la geografia social a través de la geografia de la indústria a Gran Bretanya.

La influència de Massey en la institucionalització de la geografia regional britànica dels anys 80 es va expressar directament en l'orientació dels programes nacionals de recerca, com ara el ja esmentat CURS (veure nota 26), dirigit per Philip Cooke. Aquest darrer autor, de fet, esdevé un actor especialment actiu (Cooke 1987, 1989) en el *locality debate* (segons Peet, 1998) generat al voltant de les crítiques als “estudis de les localitats” i que va arribar a estendre's als Estats Units. Les crítiques van desenvolupar-se al voltant de la idea que els *locality studies* no portaven prou bé a la pràctica (a través dels estudis de cas proposats) la seva intenció de no caure en un pur localisme determinista (Smith 1987a, 1987b; Duncan i Savage 1989). Es va criticar, bàsicament, que la complexitat de l'argumentació teòrica (al voltant de considerar la “localitat” una qüestió d'escala) no anés acompanyada d'un desenvolupament similar de la proposta empírica. La principal pregunta que originaven aquestes crítiques era, doncs, com fer operatives les teoritzacions sobre l'estructuració social a diferents escales (és a dir, com acotar *sobre el terreny* l'estudi de cas de manera que s'hi vegi reflectida la relació entre allò global i allò local, sense haver de pressuposar que una cosa determina necessàriament l'altra).

2.2.4. Regió

El concepte de “regió” ha estat sempre present en la geografia cultural. La millor manera de definir aquest concepte no és atribuint-li un significat únic i perdurable, sinó reconeixent el procés (travessant els diferents contextos del desenvolupament de la geografia) del qual ha format part. De fet, la definició actual d'aquest concepte no ha esborrat les seves definicions anteriors (com en el cas d'un palimpsest), sinó que es tracta d'una definició on la sedimentació dels significats “vells” (els donats per Sauer o Vidal de la Blache, els donats pel marxisme, barrejats amb les aportacions de la història, les teories socials estructuracionistes, la *time-geography*...) constitueix la forma dels significats presents. Així, en els nostres contextos més immediats, la “regió” aflora (és percebuda) com:

(...) el centre de tota interacció social pel seu paper en la producció i reproducció de les relacions socials; cada regió és el producte únic i interdependent de la múltiple combinació d'estructures, institucions i agents, de perspectives temporals quotidianes, vitals i de llarga duració, de perspectives espacials locals, nacionals i mundials; és, en resum, el complex resultat d'un procés d'estructuració que implica a la producció (i les seves divisions espacials del treball), l'Estat (i la resta d'institucions) i la societat civil (formada, en última instància, per individus). La diversitat de formacions regionals són el reflex de la distinta actuació del capital, de les institucions i dels agents segons diferents estructures socials; la regió ha de ser vista com un conjunt d'escenaris per a la interacció, diferents, però connectats. (Albet, 1993: 24)

L'anomenada “nova geografia regional” la trobem majoritàriament explicada, un cop més, des del context anglosaxó de la recerca. Concretament, la geografia cultural britànica ha adquirit el paper protagonista en l'expressió del desenvolupament d'aquesta nova geografia (a partir de finals dels 70) al voltant del concepte de regió. Una cosa curiosa és que ho hagin fet recuperant exclusivament el concepte de regió de Vidal de la Blache, i no pas el desenvolupat per Sauer des dels Estats Units. D'una altra banda, aquesta recuperació de Vidal de la Blache no sembla haver estat mediat per un intercanvi acadèmic amb el que ja s'ha fet a França a partir de l'obra vidaliana (Claval, 1999; Collignon, 1999).²⁹

Aquest discurs anglòfon hegemònic, però, està internament solcat per les diferències. Es tracta de diferències de punt de vista (en el plantejament ontològic) i, d'escala (a l'hora de “passar a la pràctica”). Per a uns (Jonas, 1988), la nova geografia regional té com a repte afrontar les dificultats de considerar la

²⁹ En tot cas, la iniciativa d'apropar-se a veure què es feia a l'altre cantó del Canal de la Mànega ha estat més aviat dels geògrafs/-es francesos/-es. Veure, per exemple, el text que Gilbert (1988) publica en una revista anglòfona.

“localitat” com a objecte d’estudi i de fer aquest concepte operatiu de cara a la seva observació empírica i posterior anàlisi.³⁰ Per a uns altres (Thrift, 1991), la nova geografia regional és molt més que les simples “variacions” (*sic.*) que li han sortit al pas i que han aconseguit copsar tota l’atenció acadèmica, com ara els “*locality studies*”, a qui Thrift critica pel seu “estructuralisme implícit” (i el fet que hagin acabat supeditant l’estudi de l’agència a l’estudi de l’estructura), així com per la manera com s’han avingut als termes del discurs postmodernista.³¹

La dècada dels 80 (tal i com es desprèn dels textos de Jonas i Thrift que he agafat com a exemples) és, doncs, el moment àlgid del debat al voltant de què és o què ha de ser considerat “nova geografia regional”. Tant Jonas com Thrift fan ressò de la importància que ha tingut per a aquesta nova geografia la recuperació de la figura de Vidal de la Blache. No obstant, els dos autors no coincideixen en el tipus de referents teòrics que es prenen de “fora” de la geografia en combinació amb aquest *revival* vidalià: Jonas presenta (críticament) la influència de la teoria de l’estructuració social de Giddens en la constitució d’una nova geografia regional al voltant dels *locality studies*. Thrift reivindica un major apropament als arguments postestructuralistes des d’on poder observar la importància del subjecte (com a agent social), així com la importància del lloc [*place*] (com a context).

³⁰ Jonas explica com les “localitats” esdevenen l’escala d’anàlisi amb la qual el concepte de “regió” es fa operatiu. La nova geografia regional pren de Vidal de la Blache aquesta forma de concebre les “localitats”, però segons Jonas aquesta escala d’anàlisi s’ha d’adaptar a unes condicions (el sistema “dominant” capitalista) que no són les que configuraven l’entorn social i físic (precapitalista) de Vidal de la Blache.

³¹ Thrift comenta, concretament: “En el moment que el debat sobre la localitat ha passat a fer ombra dins del debat sobre el posmodernisme (normalment utilitzant una equació com localitat/espai = diferència = postmodernisme) aquesta concessió ha esdevingut una derrota. El fet que els subjectes fossin clarament dispersats en xarxes de significat va constituir una forma de negar la seva existència. (...) En molts casos, tot el que va passar va ser que el determinisme econòmic va ser reemplaçat pel determinisme cultural” (Thrift, 1991: 459)

2.3. La representació de l'espai

2.3.1. Representació

La geografia cultural se'ns presenta com una geografia que no té per objecte d'estudi simplement l'espai. Les definicions d'espai, lloc, paisatge... donen compte d'un espai representat, que és ahora representació. Aquest joc de representacions s'explica a través de la inclusió de dos elements indistriablement relacionats amb l'espai: el coneixement i el poder. Ja ho va dir Foucault. I ho diu Jameson.³²

La paraula "representació" esdevé una peça essencial en l'articulació del discurs de la geografia cultural, si bé el seu significat dependrà de la perspectiva des de la qual se'n faci ús. Així tenim que la paraula "representació" és, també, una clau que obre múltiples debats conceptuals entre els geògrafs. Quan es parla, per exemple, de paisatge des de la perspectiva marxista s'apel·la a la representació declarada (aprehensible) d'una realitat que té al darrere l'expressió oculta (en tant que no representada) de les relacions de poder. Quan es parla, per exemple, de paisatge des de la perspectiva de les "noves" geografies del "gir cultural", i/o des de la perspectiva postmoderna, s'apel·la a les múltiples representacions d'una realitat plural i diversa, impossible de ser expressada a través d'una única narrativa. És a aquesta representació a la que Peter Jackson (1989) fa referència quan defineix les cultures com a "mapes de significat" (manllevant l'expressió de Stuart Hall).

Derek Gregory diu dels mapes que "representen un paisatge particular des d'un particular punt de vista". La seva objectivitat, diu, "és una seriosa ficció" (Gregory, 1994: 6). Un mapa pot donar diferents lectures, però també és cert que darrere el coneixement de la realitat que ens procuren els mapes hi ha diferents

³² Sobre la importància de no confinar aquest tipus de reflexions a la geografia com a disciplina (i de no confinar la geografia a la seva representació dins l'acadèmia), veure la interessant aportació de Gregory (1994).

polítiques de representació. Hi pot haver mapes que construeixin un determinat ordre i una determinada percepció del món com si allò fos el món, però també hi pot haver mapes (fins i tot els mateixos mapes, però llegits per diferents persones o en diferents moments històrics, etc.) que qüestionin aquell món a partir del moment que s'obren a la possibilitat de ser qüestionats com a formes de representació.

2.3.2. Paisatge

El significat que des de la geografia cultural s'ha donat a la paraula "paisatge" ha variat tant com els paisatges on s'ha desenvolupat la pròpia recerca. A part de donar compte dels diferents significats que diferents autors han atribuït a la paraula "paisatge", intentaré també ubicar les definicions en aquest altre "paisatge" que dibuixava la mirada panoràmica amb què s'encetava aquest capítol sobre la geografia cultural.

"Paisatge" és una paraula fonamental en el diccionari dels geògrafs culturals, sigui quina sigui la perspectiva que adoptin. No obstant, el concepte de "paisatge" varia en funció del punt de vista amb què aquest és abordat teòricament i empíricament. Seguint Don Mitchell (2000), es podrien distingir dues definicions (i experiències) acadèmiques diferents al voltant d'aquest concepte: paisatge com a "treball" (del qual se n'observa la materialitat), i paisatge com a "representació" (del qual se n'observa el simbolisme). Això és el què (a)pareix en superfície. Excavant una mica més ens trobem amb el testimoni del pas d'un seguit de geògrafs i geògrafes per camins (rectes i plens de corbes; pendents i plans) que, de vegades, s'han arribat a creuar.

Per a Carl O. Sauer, per exemple, estudiar el paisatge implicava estudiar el rastre que els humans deixaven sobre la terra (Sauer, 1925). Aquest autor va argumentar que calia fer una distinció entre el "paisatge natural" (verge) i el "paisatge cultural" (modificat per l'activitat humana). La seva proposta empírica era observar sobre el terreny aquells elements del paisatge que eren fruit de (i

podien donar compte de) la cultura. Segons Sauer, *descrivint* aquest paisatge es podia arribar a definir la cultura que s'hi havia desenvolupat.

Per als geògrafs marxistes, la descripció que Sauer feia dels paisatges s'oblidava d'un altre tipus de materialitat: el treball de les persones. Centrant només l'atenció en els "productes" visibles de l'activitat humana, Sauer obviava les "relacions socials de producció" que hi havia al darrere. En aquest punt, els geògrafs (a partir dels anys 70, però sobretot al llarg dels anys 80 –i a través de diferents corrents d'anàlisi, com veurem–) introdueixen el terme "ideologia" en la definició dels paisatges.

El paisatge és addicionalment una forma d'ideologia. És una forma de seleccionar i representar acuradament el món, així com de donar-li un significat particular. El paisatge, doncs, és un important ingredient en la construcció del consens i la identitat –en l'organització d'una audiència receptiva– per als projectes i desitjos dels interessos socials de poder. (Mitchell, 2000: 100)

El tipus de descripció que Sauer havia proposat per a l'estudi del paisatge esdevenia, així, un mètode *naïve* amb el qual els geògrafs difícilment podien adquirir consciència política. Segons els geògrafs marxistes, les descripcions de Sauer no feien més que "naturalitzar" l'ordre establert de les coses, un ordre que apareixia com a perfecta harmonia. Sota aquest ordre *aparent*, però, s'hi amagaven les lluites: les d'aquells per a assegurar-se el poder i les d'aquells per a lliurar-se de l'opressió dels poderosos (Harvey, 1979). El tipus de relacions de producció que origina el capitalisme dona peu a injustícies entre les persones, però també dona peu als diferents tipus de relacions que les persones estableixen amb el seu entorn (amb el paisatge com a "escenari" quotidià que esdevé *naturalitzat* a través del treball rutinari, i amb el paisatge com a "representació" de les desigualtats socials –a partir, per exemple, de la diferent distribució de les classes socials en l'espai, o de la relació directa amb "la terra" dels proletaris i la relació indirecta amb "la terra" dels propietaris–).

Despertar les consciències davant de la ideologia que hi ha darrere dels paisatges esdevé, doncs, la tasca primordial dels geògrafs marxistes. A partir dels anys 80 aquesta tasca s'expressa concretament a través de les "noves" formes que adquireix la geografia cultural. Així s'explica, per exemple, el creixent interès dels geògrafs marxistes en estudiar el paisatge com a text, en part a causa de la influència que la semiòtica exerceix en aquesta època sobre tots els àmbits de les humanitats (Cosgrove 1984, 1989; Daniels, 1987; Cosgrove i Daniels, 1988).³³

L'interès pel paisatge com a text no és, però, exclusiu dels geògrafs marxistes. Des d'una geografia feminista com la que desenvolupa Gillian Rose (per a qui els autors marxistes són un referent important), els paisatges són analitzats com a representació de la mirada masculina (Rose, 1992). D'altra banda, convé esmentar els autors que es pronuncien des del corrent postestructuralista (Duncan 1990). Des d'aquest corrent també s'estudien les relacions de poder ocultes en la definició dels paisatges, però sense observar aquestes relacions necessàriament com a relacions de producció dins del sistema capitalista.³⁴ Els paisatges, segons James Duncan (1990) són "informació codificada". L'anàlisi de les relacions de poder permet anar més enllà de l'anàlisi del "text", observant qui el codifica, com el codifica i per què, i qui el decodifica, com el decodifica i per què.

Des de finals dels anys 80, i sobretot al llarg dels 90, la noció de paisatge com a text es desenvolupa també des de perspectives "culturalistes"³⁵ (Jackson,

³³ Els geògrafs culturals es fixarien sobretot amb el tipus d'anàlisi del "text" que els estudis culturals havien desenvolupat, des de Williams fins a Stuart Hall.

³⁴ Les fonts d'inspiració dels geògrafs postestructuralistes no són ni Marx ni (directament) els estudis culturals, sinó les obres d'autors com Bataille, Derrida, Ricoeur, Rorty, Foucault... (Peet, 1998).

³⁵ Aquestes perspectives "culturalistes" sovint tenen també com a referent directe el tipus de recerca desenvolupada des dels estudis culturals. No obstant, no és tant una perspectiva compromesa amb la crítica activa a les formes d'hegemonia cultural del capitalisme (present en l'obra i vida d'autors com Williams, Hoggart o Hall), sinó una

1989). Aquestes “noves” geografies erigides al voltant del “gir cultural” no s’interessen per les relacions de poder inherents en la definició dels paisatges sinó que es centren més en la multiplicitat de significats que adquireixen els paisatges a través de la multiplicitat de “mirades” que generen les diferents races, els diferents sexes, les diferents subcultures, etc. El focus d’atenció, doncs, no recau en la representació (i lectura) de les desigualtats a través dels paisatges, sinó en la representació (i lectura) del multiculturalisme i la pluralitat que caracteritza (segons els autors que ho defensen) el món actual.

Personalment, considero que les aportacions més interessants a la reflexió sobre “què són els paisatges” les han fet i les continuen fent (Mitchell, 2000) els geògrafs culturals des de la perspectiva marxista.³⁶ A continuació intentaré donar alguns exemples enumerant esquemàticament certs aspectes de la definició dels paisatges als quals apunten els treballs dels autors marxistes citats.

- a) Els paisatges estan compostos per diferents capes (*layers*) de significats (Cosgrove, 1989)
- No n’hi ha prou amb estudiar la seva superfície (Harvey 1979; Daniels 1987)
 - No es tracta, doncs, de paisatges els significats dels quals *conviu*en sobre un mateix pla (la polisèmia i “polivisió” a la qual fan referència els culturalistes), sinó de paisatges amb significats visibles i amb significats amagats, ordenats uns per damunt dels altres segons s’han imposat els interessos del grup hegemònic

perspectiva que agafa com a referents les idees més políticament correctes que el discurs institucionalitzat dels estudis culturals ve expressant darrerament.

³⁶ Les crítiques dels geògrafs postestructuralistes (Duncan i Ley, 1982) a l’estructuralisme marxista no fan més que donar compte d’una expressió molt minoritària dins aquesta perspectiva crítica. D’altra banda, tampoc sembla tenir una base massa sòlida l’argument en contra del determinisme econòmic que els geògrafs “culturalistes” atribueixen als geògrafs marxistes.

- Els significats visibles no són sempre els mateixos. Hi ha significats “latents” i significats “emergents” que poden sortir a la llum, si bé no sempre poden esdevenir hegemònics (Cosgrove, 1989)
 - En el món capitalista, els significats dels paisatges femenins, així com els de la gent de raça no blanca són del tot invisibles (Mitchell, 2000)
 - La visibilitat o invisibilitat dels significats del paisatge es produeix històricament (Harvey, 1979; Mitchell, 2000)
- b) Els paisatges no són només una disposició de materials i significats en l’escenari on viu la gent. Els paisatges són també *representacions* en i d’aquest escenari
- Representacions *en* l’escenari: arquitectura, monuments... (Harvey 1979, 1998)
 - Representacions *de* l’escenari: pintura, literatura, fotografia... (*iconografia*) (Cosgrove i Daniels, 1988); memòria (Harvey 1979; Mitchell 2000)
- c) A la percepció dels paisatges s’imposa una determinada lògica (Cosgrove 1984, 1989; Cosgrove i Daniels, 1988). Per exemple:
- El sentit de l’estètica i el gust
 - La geometria euclidiana
 - La perspectiva (determinació del punt de vista de l’observador)
- d) Els paisatges no són només experiència estètica en un sentit abstracte, sinó que són “treball” en múltiples sentits (Mitchell, 2000):
- en tant que la gent hi treballa (són font de recursos naturals) i els treballa (són font d’imaginació). Cal observar no només la política dels paisatges, sinó també la seva poètica (Daniels, 1987)
 - en tant que són productes del treball, arribant a adquirir valor econòmic no només per la seva transformació en capital (patrimoni) privat, sinó

també com a béns comunals (tant pel que fa al sistema de propietat com pel que fa al gaudi del seu ús)

- en tant que “treballen” (en mans dels qui tenen interessos en crear signes d’identitat) per a la producció de valors simbòlics. Per exemple, a través de la seva transformació en capital (patrimoni) públic (local, nacional, regional, internacional...)
- Amb el seu treball, la gent fa els paisatges. Alhora, els paisatges fan la gent. Així, tant la gent com els paisatges van canviant (en una dialèctica permanent. Harvey ho explica millor en definir el “materialisme històric-geogràfic”)

e) Els paisatges, en ser naturalitzats, amaguen la ideologia (tots els autors)

No obstant, a tots aquests aspectes dels paisatges que centren l’atenció dels geògrafs marxistes, potser convindria afegir-ne d’altres que no són tinguts en compte. Per exemple, en parlar de la percepció i producció dels paisatges no es pot parlar només de la seva “visibilitat”. La vista potser és el sentit que ha esdevingut culturalment dominant, però l’anàlisi crítica dels paisatges no hauria de deixar de preguntar-se per què l’oïda, el tacte, l’olfacte i el gust es releguen als estrats inferiors de la significació dels paisatges.³⁷ Una altra qüestió d’interès seria la consideració de la iconografia dels paisatges, no només a través de l’expressió artística institucionalitzada (literatura, pintura, etc.) sinó a través de l’expressió de la vida quotidiana de la gent. Aquí podrien considerar-se tant l’ordenació (o desordre) dels objectes en les llars, o al llarg dels recorreguts diaris de les persones (homes o dones, blancs o negres, rics o pobres, creients o ateus, joves o vells...), així com les històries orals de les comunitats, etc. Els paisatges recreats en els mitjans de comunicació (la premsa, la ràdio, la televisió, el cinema,

³⁷ De fet, la crítica a la geografia d’allò merament visible fa temps que està feta (Tuan, 1977).

Internet) i els paisatges dels quals aquests formen part tampoc han merescut especial atenció per part dels geògrafs marxistes. Un altre aspecte obviat és la forma que té la gent de transitar pels paisatges: els paisatges no són només imatges emmarcades que la gent crea i recrea per a quedar-s'hi a dins creant i recreant, sinó que són també trajectes i trajectòries, a diferents velocitats, amb o sense aturades pel camí, amb o sense dreceres....

2.4. Geografia i postmodernisme

Hi ha qui diu (Dear, 1994) que l'interès dels geògrafs pel postmodernisme va tenir com a punt de partida la publicació d'un text a la *New Left Review* on Fredric Jameson arremetia contra la transformació de l'espai/temps en un món més i més "hiperreal" en tant que més i més capitalistament "global" (Jameson, 1984). Michael Dear va ser, de fet, un dels primers geògrafs en agitar la bandera del postmodernisme en vistes del gran nombre de detractors que aquest es podia guanyar, i que de fet es va guanyar (cf. Peet, 1998). Dos textos seus (Dear 1986, 1988) figuren com una primera crida a la importància d'incloure la geografia humana dins la creixent ona del postmodernisme que ja recorria la teoria social.³⁸

³⁸ En un text publicat uns anys després, Dear (1994) parla retrospectivament del "gir postmodern" que va "absorbir" la geografia cultural dels anys 80. En aquest article l'autor utilitza explícitament el símil de l'"ona" postmoderna per descriure el seu recorregut per la geografia cultural. Ignoro si la metàfora de l'ona té res a veure amb el fet que Dear és professor a Califòrnia. De fet, aquest autor (Dear 1994) situa a Califòrnia els orígens del "gir postmodern" on, curiosament, Fredric Jameson exercia com a docent (de literatura comparada), i on Edward W. Soja (1986) va començar a reflexionar sobre Los Angeles com a ciutat postmoderna. Dear no parla mai del "gir cultural" que, d'altra banda (i a l'altra banda de l'Atlàntic), també es produeix a la dècada dels 80, amb la qual cosa no queda clar en el seu text que el "gir postmodern" hi pugui tenir res a veure. Sembla que

Però més que impactar talment un meteorit digne de veneració abnegada, el postmodernisme no va fer res més que caure en terreny abonat: així s'explica l'ampli ressò que, per bé o per mal, va tenir precisament entre els geògrafs marxistes.³⁹

El 1989 apareixien els dos llibres que aviat serien considerats dos clars referents del que els geògrafs marxistes tenien a dir respecte del postmodernisme: l'un era *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, d'Edward W. Soja, i l'altre era *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, de David Harvey. El primer celebrava l'arribada del postmodernisme i la possibilitat que això generava d'incloure una reflexió crítica sobre l'espai dins la teoria social (partint bàsicament de les aportacions del marxisme de Lefebvre i del postestructuralisme de Foucault). El segon oferia, des d'una perspectiva marxista més "directa", una mirada escèptica als discursos sobre la postmodernitat que s'avenien als termes dels interessos capitalistes en la projecció de la idea de la "integració" i la "liberalització" mundials.

Dear tingui claríssim, no obstant, que "vivim en una època de *consciència* postmoderna; *no hi ha opció* en aquest assumpte (...). Ignorar el repte postmodern és *arriscar-se a desvincular un cop més la geografia de la corrent principal*" (Dear, 1994: 8-9. Les cursives són meves, i volen expressar el tres signes d'admiració que afegia la meua ment a cadascuna d'aquestes expressions a mesura que anava llegint).

³⁹ En endavant, limitaré la meua redacció a parlar de les propostes d'Edward W. Soja i de David Harvey, conscient que el desenvolupament de l'expressió del postmodernisme en geografia va més enllà del desenvolupament del treball d'aquests dos autors marxistes. Apunto aquí l'excel·lent resum que fa Peet (1998) del tipus de geografia no marxista que ha proliferat al voltant del postmodernisme durant la darrera dècada. Per a una lectura crítica del que significa actualment aquesta geografia "postmoderna", consultar també la versió corrosiva de Doel (1993; 1994; 1996).

2.4.1. Geografies postmodernes: nous horitzons

Soja⁴⁰ centra la seva atenció en el fet que l'arribada del postmodernisme posa al descobert la manca d'interès que la teoria social havia mostrat fins llavors al tema de l'espai. La teoria social, diu l'autor, tradicionalment ha tingut en compte la història, la temporalitat de les relacions humanes, però ha passat per alt la seva espacialitat. Soja també fa referència a la forma limitada com s'ha observat l'espai a través de disciplines institucionalitzades com ara la Geografia, l'Arquitectura, els Estudis Urbans i Regionals, i la Planificació Urbana (segons ell, "expressades en majúscula").⁴¹ Segons ell, el postmodernisme ajuda a trencar amb els binarismes que regeixen el pensament modern, oferint una alternativa, una tercera via que és també via d'expressió per a una política cultural de la diferència.

L'autor, doncs, no es limita a recuperar l'espai com a "espai real" (al qual anomena *Firstspace*) o com a "espai imaginat" (al qual anomena *Secondspace*), sinó que reivindica una "altra" forma de concebre'l: una forma "simultàniament real i imaginada, i més encara" (Soja, 1996: 11). És a dir, una forma que substitueixi l'expressió "espai real/espai imaginat" per l'expressió "totes dues coses/i a més a més...". Això és, que doni lloc al "tercer espai" (*Thirdspace*)⁴² o "Altres espais". Concretament, l'autor parla de "la creació de una altra forma

⁴⁰ Totes les cites textuais d'aquest autor les he extret del seu llibre *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, publicat el 1996, i que és un recull d'assajos sobre les idees que havia exposat prèviament a *Postmodern Geographies*.

⁴¹ En la seva crítica a les limitacions del coneixement sobre l'espai que s'ha instituït acadèmicament, Soja fa una excepció al referir-se a aquells treballs, entre les disciplines espacials, "que s'han estat vinculant seriosament amb la recent literatura de l'extens *nou* camp dels estudis culturals" (Soja, 1996: 12. La cursiva és meua).

⁴² El terme *Thirdspace*, tot i que aplicat en un altre context, és originari de Homi Bhaba, que, per cert, és un dels referents més importants dels estudis culturals sobre postcolonialisme (Bhaba 1990, 1994), i a qui Soja (1996) tindrà en compte en el seu treball (juntament amb altres exponents dels estudis culturals sobre la "diferència", com ara bell hooks, Cornel West, Paul Giroy o Stuart Hall).

[postmoderna] de concebre l'espai que expliqui els espais materials i mentals del dualisme tradicional però que tanmateix estengui més enllà la seva projecció, substància i significat" (Soja, 1996: 11). Soja, a més, desenvolupa, des d'una perspectiva marxista, la concepció d'una política cultural on espai, coneixement i poder s'entrecreuen històricament per donar forma als "espais de representació" social i a la "representació dels espais" socials.

Soja reconeix Lefebvre i Foucault com els precursors d'aquestes idees i reivindica una major atenció cap a allò que les seves reflexions sobre els "altres espais" (on s'hi puguin expressar l'alteritat i la diferència) aporten tant a la teoria social com a la geografia:

Aquesta nova forma de concebre l'espai va estar formulada més clarament a París, particularment en els escrits de Lefebvre i els seus col·legues, però també, molt menys visiblement, en el treball de Michel Foucault. Durant gairebé 20 anys, de fet, aquests "Altres espais" (*des espaces autres*, com els anomenava Foucault) van romandre inexplorats i sovint substancialment mal interpretats per fins i tot els més grans admiradors de Lefebvre i Foucault. (...) Allò que quasi tots van ometre gairebé totalment va ser la crítica radical i el desafiament trencador detonat per Lefebvre i Foucault per tal de reestructurar les formes més familiars de concebre l'espai a través de totes les disciplines i disciplinarietats. (Soja, 1996: 11)

Soja destaca la diferent manera que tenen Foucault (1980, 1986) i Lefebvre (1991) de referir-se a aquesta altra forma de concebre l'espai. Foucault, per exemple, es refereix als "altres espais" com a *heterotòpies*, a les quals descriu com "l'espai on vivim, que ens dibuixa fora de nosaltres mateixos, en el qual té lloc l'erosió de les nostres vides, el nostre temps i la nostra història" (citada a Soja, 1996: 15). Soja també s'interessa per la manera com Foucault critica l'historicisme de la teoria social, amb les conseqüències que aquesta crítica té per a la reconsideració de l'espacialitat de les relacions humanes:

Foucault es preguntava com és que s'havia tendit a tractar el temps com si fos "riquesa, fecunditat, vida, dialèctica", i en canvi l'espai havia estat típicament vist com "allò mort, allò fix, allò no dialèctic, allò immòbil". Ell contesta aquesta pregunta fent referència a la persistent sobreprivilegització dels poders de la imaginació històrica i les tradicions de la historiografia crítica, i al grau com aquesta forma de privilegiar la historicitat ha silenciat o subsumit els potencialment equivalents poders del pensament espacial crític. (Soja, 1996: 16. La referència a la cita de Foucault, és Foucault, 1980: 70)

L'aportació de Lefebvre és essencial, segons Soja, a l'hora de reivindicar un tipus de pensament "radicalment obert" en aquesta inclusió de l'espai en la teoria social. Soja defensa Lefebvre no només per la seva aportació teòrica, sinó per la seva forma de demostrar al llarg de la seva trajectòria que reflexionant sobre la qüestió de l'espai es pot ser idealista (hegelià) sense haver de renunciar a ser materialista (marxista), així com es pot ser postmodern sense haver de renunciar a ser políticament compromès:

L'oberturisme radical de Lefebvre va infondre unes dimensions al marxisme (i al *Thirdspace*) que molts marxistes (i analistes de l'espai) mai han somiat que estiguessin allí. Va fer el marxisme (i el *Thirdspace*) intencionadament incomplet, infinitament explorable, resistent al tancament o a la definició categòrica fàcil, però [va ser] persistentment fidel d'esperit i atent amb Marx. Mai va permetre la formació d'una escola "lefebvrina". Per contra, va ser un dels més marxistes i darrers marxistes de tots els acadèmics radicals del segle XX. (Soja, 1996: 36)

Les idees de Lefebvre, concretament, van obrir la possibilitat de pensar en un espai més enllà de la dicotomia que el pensament modern erigia entre l'espai físic i l'espai mental (resultant-ne l'epistemologia basada en la separació entre l'objecte i el subjecte, així com la tradicional separació disciplinària de l'estudi de

l'espai). Lefebvre també va fer possible pensar més enllà de la dialèctica marxista basada en el materialisme històric. A la historicitat i al caràcter social de les relacions humanes descrites per Marx (relacions de producció en un món capitalista) calia afegir l'espacialitat. Lefebvre anomenarà això "triple dialèctica", insistint que allò social, allò històric i allò espacial tenen tant de real com de simbòlic (Soja decideix anomenar-ho "triple dialèctica"). A la pregunta: "És la consciència el que produeix el món material o el món material el que produeix la consciència?", Lefebvre contestarà sí a totes dues coses, afegint que, a més a més, sempre pot haver-hi una resposta alternativa que vagi més enllà de les formulacions constrictores (de l'expressió científica, de l'expressió social, de l'expressió política).

[Lefebvre] va argumentar la necessitat de lluitar (...) per *le droit à la différence*, el dret a la diferència, a ser diferent, contra les creixents forces d'homogeneïtzació, fragmentació i de poder ordenat jeràrquicament (...) que definien la geografia específica del capitalisme. Va localitzar aquestes lluites pel dret a ser diferent en diverses escales, començant significativament pel cos i la sexualitat i continuant, a través de les formes construïdes i el disseny arquitectònic, cap a l'espacialitat de la llar i de les construccions monumentals, els veïnats urbans, la ciutat, la regió cultural i els moviments d'alliberament nacional, cap a respostes més globals al geogràficament desigual desenvolupament i subdesenvolupament. Va incloure aquestes esgraonades lluites pel dret a la diferència en la contextualitzada dialèctica entre centres i perifèries, allò concebut i allò viscut, allò material i allò metafòric; i a partir d'aquestes dialèctiques concatenades de desenvolupament desigual i diferenciació va obrir un nou domini, un espai de resistència col·lectiva, un *Thirdspace of political choice* que és també un espai d'encontre per a tots els subjectes perifèritzats i marginalitzats allà on pugin ser localitzats. En aquest espai políticament carregat, una forma

radicalment nova i diferent de “ciutadania” (*citoyenneté*) pot ser definida i realitzada. (Soja, 1996: 35)

2.4.2. La postmodernitat com a condició

A *The Condition of Postmodernity*, David Harvey (1989)⁴³ comença preguntant-se si el postmodernisme és un estil (arquitectònic, artístic), o bé un període (que comença a la segona meitat del segle XX), o bé una epistemologia (que trenca amb el *logos* racionalista) o bé una moda (pura estratègia comercial en temps de capitalisme avançat). La manera que té l'autor de formular els seus dubtes ens porta al reconeixement que es tracta d'un pur qüestionament retòric, i que la resposta a aquestes preguntes ve inclosa en la forma de plantejar-les. Des del principi, la postura de Harvey és clara i directa: una postura escèptica.

¿Té [el postmodernisme] alguna mena de potencial revolucionari en virtut de la seva oposició a totes les formes de meta-narrativa (incloent el marxisme, el freudianisme, i totes les formes de raó il·lustrada) i de la seva estreta atenció cap als “altres móns” i les “altres veus” que han estat durant tant de temps silenciades (dones, gays, negres, pobles colonitzats amb la seva pròpies històries)? O és simplement la comercialització i domesticació del modernisme, una reducció de les ja deslluïdes aspiracions d'aquest a un *laissez faire*, l'eclecticisme de mercat del *todo vale*? Està, per cert, minant o s'està integrant a les polítiques conservadores? Hem de vincular la seva emergència a alguna reestructuració radical del capitalisme, l'aparició d'alguna “societat postindustrial”, veient-ho, fins i tot, com l'“art d'una era inflacionista” o com la “lògica cultural del capitalisme avançat” (com Newman i Jameson han proposat)? (Harvey, 1989: 42)

⁴³ Totes les referències directes al text de Harvey són de l'edició del 2000 (que publica la mateixa Blackwell). Les pàgines del llibre citades en endavant corresponen a aquesta edició nova.

Harvey, concretament, fa girar la seva anàlisi crítica del postmodernisme al voltant de la idea que aquest és produït políticament i econòmicament, i que la seva condició històrica ha de situar-se en el capitalisme postfordista (és a dir l'etapa, a partir de finals dels 60, on s'ha passat del productivisme a l'"acumulació flexible" de capital). Partint de la idea que al materialisme històric de les formacions socials cal afegir-hi el materialisme geogràfic, Harvey intenta posar de relleu la importància que l'experiència de l'espai/temps adquireix culturalment. El capitalisme, segons ell, és la forma de producció que es va imposant al llarg del temps, i aquesta imposició va lligada dels canvis operats en l'organització espacial i temporal de les societats.

El postmodernisme, segons Harvey, vindria a ser l'expressió del canvi cap a una societat de consum on no són les coses ni les persones les que generen riquesa, sinó l'efimeritat de les primeres i la velocitat (en els modes de producció, i en la conseqüent reproducció d'unes formes de vida) de les segones. El valor de les coses i les persones deixa de considerar-se en funció del seu passat i el seu futur. L'experiència de la immediatesa del present anul·la l'experiència de l'aprofundiment, de l'arrelament en els paisatges o en els ideals, deixant al descobert un món només d'aparences, de superficialitat. Per a Harvey, la reproducció d'aquest món s'expressa a diferents escales, a través de diferents experiències, com ara l'experiència estètica (l'art, l'arquitectura...), o com l'experiència biogràfica (per exemple, en el pas d'una identitat rural a una identitat urbana, o d'una identitat col·lectiva a una identitat individual "esquizofrènica"), o com l'experiència de la vida quotidiana (a través, per exemple, de la forma com es desdibuixen les fronteres espacials-temporals del treball i del lleure), o com l'experiència política (mediatitzada i convertida en imatge i espectacle; l'opinió pública, transformada en gust per la imatge i l'espectacle), o com la pròpia experiència del temps i de l'espai. L'espai/temps, com a referent, perd les seves dimensions per a esdevenir discurs sobre un espai/temps virtual, sobre un món interconnectat, simultani i global. L'autor, però,

no es limita a constatar això (la qual cosa suposaria una forma de reificar-ho), sinó que inverteix tot el seu esforç en demostrar de qui és el discurs i a quines raons obeeix. De fet, l'esforç de Harvey de plantejar la seva crítica al postmodernisme com a crítica a la lògica capitalista (tal com ho proposa Jameson) ha estat considerat l'intent més consistent d'analitzar la cultura posant-la en relació de l'economia.

A partir d'aquí podem comprendre que Harvey no cregui, d'entrada, en la capacitat emancipadora del postmodernisme. El reconeixement d'allò "altre" i de la diferència no és precisament un guany recent en la història del pensament humà. En boca del postmodernisme (com a forma hegemònica de l'expressió cultural del capitalisme avançat) aquest reconeixement adquireix, de fet, un efecte contrari: el d'esdevenir un discurs políticament correcte (i d'allò més comercial) sobre l'alteritat i la diferència, un discurs neo-conservador que no fa res més que evitar plantejaments del tipus "quelcom no va bé". En el món postmodern els actors socials han perdut capacitat d'actuar consensuadament més enllà d'allò que els ve donat. Això porta Harvey a una reflexió sobre la participació de l'individu en la confecció de la (seva pròpia) història:

Ja no podem concebre l'individu com a individu alienat en el sentit marxista clàssic, perquè estar alienat pressuposa un sentit del "jo", des del qual alienar-se, més coherent que no pas fragmentat. És només en termes d'aquest sentit centrat de la identitat personal que els individus poden perseguir projectes al llarg del temps, o pensar consegüentment en la producció d'un futur significativament millor que el temps present i el temps passat. El modernisme es va dedicar molt més a la persecució de temps millors, encara que la perpètua frustració davant d'aquest objectiu va abocar a la paranoia. El postmodernisme, en canvi, acostuma a desempallegar-se d'aquesta possibilitat concentrant-se en les circumstàncies esquizofrèniques induïdes per la fragmentació i totes aquelles inestabilitats (incloses les del llenguatge) que ens impedeixen projectar una visió coherent, no diguem ja idear

estratègies per a produir un tipus de futur radicalment diferent.
(Harvey, 1989: 54)

L'estratègia de Harvey és aportar des de la geografia una reflexió sobre què és el postmodernisme que impliqui haver-lo d'ubicar en el seu context espacial i històric, material i social.⁴⁴ El postmodernisme no és una forma de pensament, ni de representació d'aquest en la realitat, que simplement apareix del no res amb voluntat de trencar tots els esquemes. El postmodernisme té un passat (occidental, racional, colonial) i Harvey es pregunta si la seva condició present permet pensar en un futur radicalment diferent. La idea que mou aquest autor a plantejar-se la importància d'aquesta qüestió és que la condició del postmodernisme (més enllà de la seva mera formulació com a discurs) implica una condició històrica, espacial, material, social, i que aquesta condició (que ve de fet condicionada per l'hegemonització d'uns interessos i d'una organització de l'espai i el temps molt concrets) pot veure's transformada a partir del moment que se'n té consciència i es decideix que no convenç.

2.5. Geografia i gènere

La geografia feminista juga un paper molt important en els canvis recents de la geografia humana. Va ser concretament als anys 70 que aquesta perspectiva comença a cobrar força dins l'acadèmia. El feminisme expressat des de la geografia (igual com en molts altres àmbits disciplinaris, sobretot en el context anglosaxó) es fa ressò de les reivindicacions dels moviments socials de l'època. Es tracta d'un feminisme altament polititzat, amb importants dosis d'activisme en la lluita contra les desigualtats. La geografia feminista d'aquell moment forma

⁴⁴ Veiem aquí com Harvey parteix del "materialisme històrico-geogràfic" que el porta més enllà dels plantejaments d'un marxisme ortodox.

part del corrent radical que va guanyant intensitat a través del marxisme. El sistema capitalista, segons es criticava, havia incrementat la distància entre l'esfera pública i l'esfera privada de la societat, entre les relacions socials de producció i les relacions socials de reproducció, relegant la figura femenina als espais privats (la llar) i a la reproducció submissa dels ordres establerts.

En termes de geografia acadèmica, un enfocament analític en la intersecció entre espais de producció i de reproducció va permetre els geògrafs incorporar el gènere com a paràmetre fonamental. (Peet, 1998: 270)

La geografia desenvolupada fins al moment no havia dedicat mai atenció al fet que l'espai és produït socialment donant també compte (a part de les desigualtats de classe) de les desigualtats de gènere. La dona havia estat oblidada en geografia igual com ho havia estat en història (Hayford, 1974).

Els anys 80 són una època d'institucionalització de la geografia feminista dins l'acadèmia. En el cas concret de la geografia britànica, això es pot constatar a través de la creació d'una "cooperativa de geògrafes" (Peet, 1998), el *Women and Geography Study Group*, dins de l'*Institute of British Geographers*.⁴⁵ Aquesta "cooperativa" va publicar un llibre, *Geography and Gender* (Women and Geography Study Group, 1984), que aplegava textos sobre les diferents iniciatives de la recerca feminista de cara a canviar la geografia humana que s'havia desenvolupat fins llavors (amb crítiques al positivisme, i fins i tot a un marxisme poc avesat a donar compte de les desigualtats de gènere), així com de cara a canviar el tipus de coneixement científic (masculí) que aquesta geografia generava. Rera aquesta argumentació hi havia una voluntat clara d'aportar alguna

⁴⁵ A Gran Bretanya la constitució de "grups d'estudi" feministes esdevé una norma dins l'acadèmia. Veure, per exemple, els paral·lelismes entre el tipus de publicacions que van generar el grup de geògrafes (Women and Geography Study Group, 1984) i el grup de feministes del Center for Contemporary Cultural Studies (Women's Study Group, 1978).

cosa a un canvi profund en la societat. La publicació d'aquest llibre va representar, segons Peet "el primer esforç sostingut de perfilar una crítica a la geografia humana i una perspectiva feminista alternativa". La proposta de *Geography and Gender* era mirar "com les estructures de gènere socialment creades formen i transformen l'espai" (Peet, 1998: 270).

Al llarg de les dècades 80 i 90, la recerca feminista (ja no necessàriament dins del *Women and Geography Study Group*) comptarà amb les importants aportacions de geògrafes com Linda McDowell (1983, 1986, 1989, 1991, 1992, 1993a, 1993b, 1995), Donna Haraway (1991), Gillian Rose (1993), Doreen Massey (1994), entre d'altres.⁴⁶ Els temes tractats van des de la divisió de gèneres en l'espai urbà, fins a la relació dona/natura, passant per algun que altre resum de la història de la geografia feminista (en el context acadèmic anglosaxó).

Durant aquestes dues darreres dècades es genera també un ric debat al voltant del grau d'alternativitat de la proposta del feminisme dins la geografia. Segons Peet (1998), en aquest debat s'estableixen dues vessants: la de l'enfrontament entre la geografia radical feminista i la geografia radical masculista, i la de l'enfrontament (dins de la pròpia geografia feminista) entre perspectives postmodernes i perspectives no postmodernes. Hi ha un tema concret de debat que exemplifica aquesta diversitat de vessants: es tracta de l'estudi crític de la societat patriarcal. El *patriarchy debate* (com l'anomena Peet (1998)) és un debat al voltant de l'expressió del gènere com a forma d'identitat, i les relacions de poder que genera l'establiment d'unes expressions dominants (masculines) per damunt d'unes expressions dominades (femenines). Aquest debat no es lliura només entre diferents geògrafes i geògrafs, sinó també entre les diferents posicions ontològiques i epistemològiques que aquestes geògrafes i aquests geògrafs mantenen.

Des de la postura del "feminisme radical" (Peet, 1998), Jo Foord i Nicky Gregson (1986) critiquen que des del feminisme marxista s'hagi establert la idea

⁴⁶ Veure també McDowell i Massey (1984)

que l'anàlisi de les formes socials patriarcals hagi de passar necessàriament per una prèvia anàlisi de les relacions socials que estableixen els modes de producció dins del capitalisme. Les relacions de gènere, segons aquestes autores, són objectes d'estudi en si mateixos, independents del tipus de relacions socials que el marxisme defineix com a relacions determinades per l'economia.

Hi ha dos textos que responen a Foord i Gregson des de la postura del "feminisme marxista (socialista)" (Peet, 1998). Un és de Linda McDowell (1986), i l'altre és de Lawrence Knopp i Mickey Lauria (1987). En tots dos textos s'argumenta que les relacions de gènere no poden considerar-se de manera aïllada a les relacions poder que generen els modes de producció capitalista. Les relacions entre explotador/explotat(-da) demostren que les desigualtats de classe inclouen les desigualtats de gènere (les dones són "classe oprimida").

Louise Johnston (1987), des de la postura de les "filosofies postestructuralistes" (Peet, 1998) critica Foord i Gregson per haver reproduït la lògica patriarcal en referir-se a l'"opressió de les dones" com si "totes" les dones poguessin posar-se dins del mateix sac. Segons Johnston, cal aprofundir en una formulació alternativa d'allò femení (que no sigui per oposició directa a allò patriarcal).

La divisió interna del corrent feminista dins la geografia ha reproduït també un debat al voltant de les qüestions de mètode. No és tant una discussió sobre el tipus de metodologies utilitzades en la recerca empírica, ja que sembla haver-hi una preferència majoritària per les metodologies "dialògiques" (Peet, 1998), concretament l'etnografia, des d'on poder reivindicar el valor de la intersubjectivitat per damunt del de l'objectivitat. Les dificultats deriven més aviat de problemes "de camp". La pretesa intersubjectivitat que es deriva d'una recerca on les dones són estudiades per dones continua estant solcada pels obstacles que separen la dona que estudia de la dona estudiada. El diàleg entre l'una i l'altra no

pot ser mai “de tu a tu”. Persisteixen les diferències de formació, de classe, de raça, de regió (“nord/sud”, “centre/perifèria”), així com d’orientació sexual.⁴⁷

No és possible apropar-nos a la manera com la geografia estudia la dona, la seva espacialitat i el seu sentit de l’espai fora d’aquest tipus de debat entre posicions discordants. Això és així especialment en el context anglosaxó, on les lluites dins l’acadèmia han esdevingut lluites institucionalitzades, tant com el propi feminisme s’ha institucionalitzat com a lluita social. Resulta interessant constatar com l’expressió del feminisme dins la geografia és sempre, i arreu, molt més que un fet: és una ideologia, una opció política.

La geografia del gènere comença a tenir ressò en el nostre context acadèmic més proper a partir dels anys 80, com podem veure a través dels treballs d’Aurora García Ballesteros (1982, 1986), Ana Sabaté (1984a, 1984b), Sabaté *et al.* (1995) o Maria Dolors Garcia Ramon (1989a). D’aquesta darrera convé destacar el seu paper en la configuració, el 1987, d’un grup de treball al Departament de Geografia de la Universitat Autònoma de Barcelona, anomenat Geografia i Gènere (Garcia Ramon, 1989b). Aquest grup no només ha comptat amb el suport d’altres departaments de geografia de la resta de l’Estat (des de la Universitat de Girona, la Universitat de Santiago de Compostela, la Universitat de Sevilla i la Universitat de València), sinó que també ha participat en projectes de recerca internacionals. D’aquest grup cada cop més nombrós, cal destacar la seva tasca tant pel que fa a la recerca com pel que fa a la docència, aconseguint, per exemple, incloure les qüestions de gènere en els cursos de segon i tercer cicle. El diàleg entre estudiants, investigadors i investigadores de diverses procedències ha

⁴⁷ Al meu entendre, tampoc s’analitza prou el fet que les dones no hagin d’estudiar sempre dones per apropar-se al problema de la desigualtat de gènere. Què hi ha, per exemple, dels problemes d’intersubjectivitat que es poden generar entre dones i homes en el treball de camp?

estat també desenvolupat de manera important a través dels seminaris internacionals organitzats a partir del 1993.⁴⁸

2.6. Geografia “popular”

Al llarg de les darreres dues dècades, i en la línia de les “noves” geografies encetades al voltant del “gir cultural”, entra en escena la “geografia popular”.⁴⁹ Els treballs realitzats al voltant d’aquest tema volen pronunciar-se críticament respecte a allò que consideren la total negligència que han patit en geografia les expressions de la cultura que no es consideren “alta Cultura”. D’una banda, alguns geògrafs i geògrafes han treballat en una definició d’allò popular on s’hi mesclen les qüestions de gènere, de raça, així com la definició de “subcultura” (totes elles, nocions importades dels estudis culturals) (Jackson, 1989; Wall, 2000).

Des d’aquesta perspectiva, els espais on s’expressa allò popular esdevenen espais populars: ja sigui a escala local (a través dels espais concrets de la vida quotidiana de la gent), ja sigui a escala global (a través, per exemple, dels mitjans de comunicació de masses). Els geògrafs s’interessen, concretament, pels diferents escenaris on les pràctiques de la gent (per exemple, escoltar o fer música) cobren significat cultural. La tendència general, però, ha estat la d’enfocar l’interès cap als espais concrets que són l’escenari de la vida quotidiana de les persones (la llar, el barri, el centre comercial...) més que no pas cap als espais que són representacions de realitats que van més enllà de la realitat local de la vida d’aquestes persones.

⁴⁸ Els números 26 i 35 de la revista *Documents d’Anàlisi Geogràfica* recullen, respectivament, les principals aportacions dels seminaris celebrats a Barcelona el 1993 i el 1998.

⁴⁹ Veure Cook *et al.* (2000).

És a dir, la tendència ha estat observar com es produeixen els significats a escala local, oferint resistència al discurs hegemònic (per exemple, com la música adquireix diferents significats entre els joves de diferent raça a Nova Zelanda), més que no pas observar fins a quin punt la producció de significats a escala local reproduïx un model de producció de significats a escala global, o fins a quin punt la globalització (mercantilització) dels discursos locals i dissidents els homogeneïtza i els naturalitza (cosa que comporta preguntar-se, per exemple, què tenen en comú els joves maoris que fan música rap a Nova Zelanda amb els joves raperos dels suburbis de Nova York).

A banda del tipus de treballs realitzats en una línia paral·lela a la dels estudis culturals, hi ha també el tipus de geografia cultural des d'on es defineix allò popular com allò folklòric. S'estudia, així, la forma com el folklore contribueix a la configuració d'identitats regionals o nacionals (Crang, 2000). Des d'aquesta perspectiva, l'atenció es centra en la forma com "les tradicions vives, dinàmiques esdevenen històries codificades, estabilitzades" (Crang, 2000: 88). És a dir, s'estudia la manera com el folklore s'utilitza com a representació institucionalitzada de les arrels d'una determinada cultura en un paisatge concret.

La introducció de l'estudi del folklore com a instrument de construcció de representacions culturals en l'espai sembla prou interessant (igual com ho pot ser, de fet, l'estudi de la instrumentalització de la representació de les cultures exòtiques). Això sempre i quan l'investigador s'hagi posicionat prèviament (dins o fora del folklore o de l'exotisme acadèmic). Convé, d'altra banda, no confondre l'estudi d'allò popular amb l'estudi d'allò folklòric.

2.7. Geografia de la vida quotidiana

Intentar ubicar el concepte de vida quotidiana en el mapa de la geografia cultural és una tasca que mereixeria dedicar-hi exclusivament una tesi doctoral. La fenomenologia proposada per Husserl, la teoria de la construcció social de la realitat de Berger i Luckmann, la teoria de l'estructuració social de Giddens, l'obra de Lefebvre, la *Time-Geography* de Hagerstrand... Són algunes de les moltes influències que han marcat profundament la manera d'enfocar el tema de la vida quotidiana des de la geografia cultural. Cap dels múltiples enfocaments resultants s'han projectat en el buit, sinó que s'han conreat en terrenys molt concrets (la geografia humanista, les geografies marxistes de diversa mena...) a mesura que anaven formant part del discurs acadèmic al llarg del temps.

Un cop més, em limitaré a oferir aquí la meva lectura del mapa a una escala deliberadament ampliada. Concretament, focalitzaré la mirada en un text de John Eyles (1989) que parla de "la geografia de la vida quotidiana" des del gir que la "nova geografia" experimenta a finals dels anys 80 i que ha proliferat durant la dècada passada. De fet, el paisatge que dibuixa Eyles amaga al darrere tot un procés de sedimentació (en diversos estrats) de tot allò que filosofies i teories socials han representat per a la geografia cultural.

Eyles destaca la importància de plantejar l'espai tant "en relació a les condicions materials de la vida quotidiana" (Eyles, 1989: 110) com en relació a les percepcions subjectives de la quotidianeïtat i els diversos graus de consciència amb què les persones afronten allò rutinari i mundà en funció de factors com ara el sexe, l'edat, l'ètnia, etc. Eyles proposa, concretament, una geografia de la vida quotidiana on s'hi puguin observar les relacions entre les "biografies dels individus" i les "estructures de la societat". Tant l'espai com el temps segons l'autor, són "categories organitzatives fonamentals" de la vida humana. En el dia a dia, l'espai no només juga un important paper pel que fa al "lloc" que ocupen les persones en relació a allò (o a aquelles altres persones) que tenen a prop (allò amb què s'identifiquen), sinó pel que fa també al què Eyles denomina la "tirania de la

distància” (que no és merament distància física o, si més no, no té perquè coincidir amb ella) en el cas, per exemple, de les desigualtats de classe, de sexe, d'ètnia... El temps, d'altra banda, és fonamental en tant que la vida quotidiana és mòbil, és “un projecte amb un passat” (p. 115) i, per tant, transcorre per les biografies personals i per la històries col·lectives. La consciència d'aquest transcórrer permet les societats construir-se a si mateixes:

De fet, ens podem definir a nosaltres mateixos en termes de la història acumulada i el futur anticipat en les interaccions que configuren les nostres vides. Aquestes interaccions, juntament amb les nostres interpretacions, imaginacions i construccions, configuren les nostres biografies (Eyles, 1989: 116)

No obstant, a part de la capacitat de configurar les nostres pròpies biografies, l'autor destaca les constriccions de l'estructura social i de les relacions de poder que la fonamenten. La vida quotidiana es representa, doncs, com l'escenari de la relació dialèctica entre individu i societat. El paisatge de la vida quotidiana, segons Eyles, ha de ser considerat com una important font de significació d'aquesta relació, com a llocs on les identitats s'imposen, s'adopten, es rebutgen o es negocien. A la relació dialèctica entre individu i societat hem de sumar-li, doncs, la relació dialèctica entre l'espai físic i l'espai simbòlic: per exemple, no és indicatiu d'una mateixa condició social el fet de viure en una casa rústica aïllada per la natura al Sudan que a les afores d'una ciutat important dels Estats Units, diu l'autor.

2.8. Geografia del consum

La geografia del consum és una de les “noves” expressions que adquireix la geografia amb el “gir cultural”. Es tracta d'un àmbit d'estudi que comença a desenvolupar-se a finals dels anys 80, fent-se patent la influència de l'agenda

temàtica dels estudis culturals del moment (Jackson 1989, 1993).⁵⁰ A través de la proposta de la geografia del consum es pretén anar més enllà de les geografies sobre les relacions de producció que defineixen culturalment una societat.

Mike Crang (1998) fa un interessant recompte de les diverses orientacions que s'ha donat a l'estudi del consum en geografia (dins l'àmbit acadèmic anglosaxó). D'una banda, destaca les geografies culturals que han centrat la seva atenció en els "llocs" on la gent ha anat a comprar. Així, s'han estudiat des dels mercats ambulants i les fires dels àmbits rurals fins als grans complexos comercials, passant pels mercats coberts de les ciutats, així com per l'adveniment de les "exposicions universals". Crang també esmenta els estudis que s'han fet al voltant de les ciutats com a centres d'activitat comercial.

D'una altra banda, l'autor fa referència al tipus de recerca que no s'ha limitat a identificar el consum amb el moment de la compra, i que es pregunta tant per l'origen dels productes com pel seu destí. Així, Crang inclou dins de la geografia del consum tots aquells treballs sobre les "cartografies simbòliques" dels propis bens de consum. L'autor fa referència, concretament, als estudis sobre els significats socials que adquireixen en les societats de consum capitalistes els productes d'origens llunyans (per exemple els productes alimentaris). També fa referència als estudis sobre la manera que tenen certs productes d'"ubicar" socialment la gent que els consumeix. Així, per exemple, el consum de certs productes pot denotar certa posició social, certa postura política, etc.

Hi ha un altre aspecte important pel que fa al tema del destí dels productes pel qual s'interessa la geografia cultural. Es tracta de la geografia dels llocs on els productes són consumits. Concretament, Crang esmenta els treballs que consideren la llar i el context familiar de les societats occidentals com un important escenari del consum. Segons l'autor, aquest tipus de treballs sobre

⁵⁰ La *Géographie de la consommation* de Pierre George (1972) és de les poques obres prèvies al "gir cultural" que existeixen sobre el tema.

l'esfera privada de les relacions socials de consum han estat essencials per al desenvolupament, entre d'altres coses, d'una geografia d'allò femení.

Peter Jackson (1993) s'ha dedicat molt més de ple que no pas Crang a definir quin tipus de geografia cultural entra dins la categoria de "geografia del consum". L'autor, d'entrada, és molt més crític amb aquelles línies de recerca desenvolupades al voltant de les qüestions econòmiques que acompanyen el fenomen del consum. La seva interpretació és que des d'aquestes línies no es dedica prou atenció a les qüestions culturals. Els estudis, per exemple, sobre la simple adquisició puntual dels béns de consum queden del tot descartats de la llista d'estudis que mereixen la pena ser considerats.

Segons Jackson, la geografia s'ha d'ocupar més aviat del consum com a "procés" on es produeixen els significats socials. L'escenari on aquest procés té lloc és la vida quotidiana de la gent (Jackson reivindica així per a la geografia del consum el mèrit d'haver posat en el centre d'interès a la gent normal i corrent que constitueix la "cultura popular"). En aquest escenari, segons l'autor, és on els significats socials hegemònics són contestats. Així, per exemple, un centre comercial no és simplement un lloc de compra, sinó un paisatge amb múltiples lectures: tantes com usos se'n poden fer. La pluralitat d'aquests usos, diu Jackson, és la forma que adquireixen actualment els actes de resistència a allò que ve determinat. Jackson reivindica (a través del que anomena l'"etnografia dels centres comercials") una geografia del consum menys orientada a la teorització abstracta.

En el seu recompte del tipus d'estudis que s'estan fent sobre geografia del consum, Jackson destaca les geografies del lleure, els estudis sobre la representació en els mitjans de comunicació dels nous models de ciutats, els estudis sobre el paper dels mitjans de comunicació en la formació de la consciència mediambiental de la gent, o els estudis sobre les "geografies alternatives de la modernitat".

2.9. Recerca empírica: L'aportació de l'etnografia

L'etnografia ha jugat un paper molt important en la proposta metodològica de la geografia cultural, sobretot a partir que la geografia quantitativa (com a geografia positivista) va caure en entredit a finals dels 60 (Robinson, 1998). Els mètodes etnogràfics, de fet, esdevenen instruments essencials en el moment que la geografia deixa d'interessar-se per l'espai com a entorn circumdant (el món extern i objectiu) per a interessar-se en l'espai com a element constitutiu de (i constituït per) les relacions socials (el món percebut i viscut, segons l'explica la fenomenologia).

El tipus de debats generats al voltant de l'observació participant, les entrevistes en profunditat, etc., han estat molt similars a les discussions portades a terme coetàniament des d'altres àmbits disciplinars. De fet, el plantejament de l'etnografia com a forma d'orientar la recerca empírica en geografia forma part d'un debat general sobre metodologies qualitatives que transcendeix la separació entre disciplines.

Vist d'aquesta manera, l'aportació dels geògrafs a aquest debat és força interessant. L'espai deixa de considerar-se una mera qüestió de "localització" del treball de camp per a passar a formar part d'allò que es vol estudiar. La tradicional discussió al voltant de la manera com l'etnografia esborra les fronteres entre el subjecte i l'objecte (en la mesura que l'investigador forma part de la realitat estudiada) cobra, amb la inclusió de l'espai, nous significats.

Els geògrafs, a part d'ubicar-se "en el terreny", exploren la manera com aquest terreny adquireix significat a partir del tipus de relacions socials que la situació estudiada (inclosa la seva pròpia participació en aquesta situació) genera. La seva, doncs, no és una posició fàcil. No es tracta només d'"irrompre" en la vida d'una comunitat, sinó també d'ocupar-hi un espai físic, que variarà en funció del tipus d'interacció que s'estableixi, en funció de la mútua percepció dels actors en aquell context concret. Així, per exemple, variarà en funció de si l'investigador i les persones investigades es perceben mútuament no només com a persones amb estatus socials diferents, o amb un tipus de formació i de coneixements diferents,

sinó també, per exemple, com a estrangers d'un altre país, o com a forasters de la ciutat (com sol percebre's als investigadors que "arriben" –malgrat que no siguin– de la "capital"). El fet d'intentar formar part de la comunitat estudiada pot fins i tot topar amb problemes derivats de la materialitat física (la corporeïtat) de la persona que investiga. La comunitat pot reservar-li un "lloc" o un altre (simbòlicament i físicament) en funció de si és home o dona, o en funció del color de la seva pell, o de si és vell/-a o jove, etc.

No obstant, dins la geografia, la manera de percebre i practicar el treball de camp a partir de l'etnografia no sempre ha fet ressò del que s'apunta en els paràgrafs anteriors. En el cas, per exemple, de l'"etnogeografia" que proposa Paul Claval (Claval i Singaravélou, 1995; Claval, 1999), l'estudi empíric adquireix un altre matís. Aquest autor concep l'estudi etnogràfic com una varietat més d'anar al camp a "observar" com es materialitzen les relacions causals i unidireccionals entre home i natura, més que no pas com un exercici de "reflexió" de l'investigador *en i des d'*allò que es vol estudiar (la "reflexió" a la qual fa referència Claval en definir la perspectiva etnogeogràfica és, com es fa explícit en la següent cita, una "reflexió *sobre*" l'acció dels homes *sobre* la natura):

L'etnogeografia convida a reflexionar sobre la diversitat de sistemes de representació i de tècniques amb les quals les persones actuen sobre el món, treuen partit de la natura per a alimentar-se, resguardar-se, vestir-se, allotjar-se, etc. i modelen l'espai a la seva imatge i en funció dels seus valors i les seves aspiracions. (Claval, 1999: 35)

L'antropòleg George E. Marcus (2000) porta molt més enllà la reflexió sobre l'evolució de l'etnografia dins la geografia fent referència a les dues "onades" que, segons ell, han marcat la percepció i la pràctica de l'etnografia *crítica*. La primera sorgeix als anys 80 i implica una "crítica a les estratègies tradicionals de la representació etnogràfica", com ara el tipus de "relat periodístic" amb pretensions d'objectivitat que es destil·lava entre els etnògrafs. La segona onada que constata Marcus no situa la reflexió sobre la pràctica etnogràfica en el treball

d'anàlisi i representació de les dades recollides, sinó en el treball de camp. Això ve motivat, segons l'autor, pel canvi de condicions que el terreny d'estudi acusa en l'actual moment de "transformació i transició" cap a un tipus de societats més globalitzades.

Per a Marcus, el desenvolupament d'una "etografia multi-situada" [*multi-sited ethnography*] ajuda a afrontar els nous reptes que s'obren davant del treball etnogràfic, especialment en el si de la geografia cultural. Des d'aquesta perspectiva, l'estudi de les relacions socials no es situa només en referència al seu context físic (el "lloc" on el treball de camp pren la seva materialitat), sinó també en referència als contextos que esdevenen (conscientment o no) els "referents" en la ment de les persones. Aquests referents Marcus els anomena "the imagined site". Per a l'autor, la concepció de l'etnografia com a recerca empírica *in situ* hauria de deixar oberta la porta a l'anàlisi dels processos socials que s'expliquen més enllà de la seva ubicació puntual i particular (en l'espai/temps).

Marcus, com a antropòleg, considera que la concepció del treball etnogràfic multi-situacional pot aportar profunditat en la reflexió teòrica d'un tipus de recerca que s'apunta necessàriament interdisciplinària. L'autor posa especial èmfasi en la necessitat de plantejar la qüestió metodològica com a element imprescindible per a l'aprofundiment teòric. El "gir cultural" que s'ha produït en gran part de la recerca social i humanística (inclosa la geografia) fa necessaris, segons l'autor, tots aquests plantejaments d'abast epistemològic.

Un dels arguments de Marcus sobre la necessitat de revisar el tipus d'etnografia que s'ha dut a terme fins ara és que aquesta ha de ser conseqüent amb els termes del discurs (o "metanarrativa", com diu ell) sobre els macroprocessos (com ara el fenomen de la globalització) que expliquen l'actual societat. D'una banda, doncs, l'autor reivindica que l'etnografia sigui sensible als canvis en aquesta metanarrativa, ja que són un reflex dels canvis produïts en les relacions socials a les quals l'etnògraf s'ha d'apropar en el treball de camp. D'una altra banda, segons Marcus, l'etnografia no ha de limitar-se als termes amb què, des de l'acadèmia, s'expliquen els processos socials. Ha de ser sensible també a aquells

discursos “alternatius” a la metanarrativa que sorgeixen en (i de) la pràctica de l’etnografia, en la relació directa entre l’investigador i l’objecte d’estudi (aquí es pot considera, per exemple, la complexitat de l’*observació* de la relació entre allò micro i allò macro). Els discursos “alternatius” són, segons l’autor, reflex de tots aquells aspectes de la realitat social que no figuren en l’explicació prèvia que es fa d’aquesta realitat des de l’acadèmia. La proposta de la *multi-sited ethnography* apel·la a la necessitat que l’etnografia romangui oberta al reconeixement dels dubtes, les qüestions i les sorpreses que comporta el *contacte* amb la realitat. L’etnografia, segons Marcus, ha de situar-se en múltiples llocs (físics i imaginats), tant pel que fa als llocs dels quals parteix epistemològicament l’investigador, com pel que fa als llocs on es desenvolupa el seu treball de camp.

Aquesta proposta de Marcus obliga a una reflexió que no abunda en l’exercici habitual (que esdevé rutinari) de l’etnografia dins de cada àmbit disciplinari. A banda d’un bon argument en pro de la interdisciplinarietat (tant en la teoria com en la pràctica), Marcus aporta un marc de reflexió epistemològica idoni per a la incorporació de la noció d’*espai* en la definició de l’objecte d’estudi, així com en la pràctica de l’etnografia.

Segona part

Cap a un replantejament dels termes de l'estudi de la recepció dels mitjans

Vieja dama: ¿No será que tiene usted prejuicios?

Autor: Señora, difícilmente encontrará usted a un hombre con más prejuicios, o a uno que se diga a sí mismo que tiene la mente más abierta. Pero, ¿no puede esto deberse a que una parte de nuestra mente, aquella con la que obramos, adquiere prejuicios a través de la experiencia, mientras que la otra parte permanece completamente abierta para observar y juzgar con ella?

Vieja dama: Eso, caballero, no lo sé.

Autor: Yo tampoco lo sé, señora, y es posible que estemos diciendo disparates.

Vieja dama: Curiosa expresión, no se usaba cuando yo era joven.

Autor: Señora, hoy en día utilizamos esa palabra para describir falsedades en una conversación abstracta, o, claro está, cualquier tendencia supermetafísica en la charla.

Vieja dama: Tengo que aprender a utilizar correctamente esas palabras.

Ernest Hemmingway, *Muerte en la tarde*
(citat per Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento* (Elias, 1990: 11))

1. Introducció

1.1. La recerca sobre la recepció dels mitjans de comunicació i l'aportació dels estudis culturals

En el treball de doctorat previ a aquesta tesi (presentat el 1999) es va identificar la recerca sobre la recepció dels mitjans de comunicació amb un seguit d'estudis que, des de diversos àmbits acadèmics (les sociologies interpretatives, la semiòtica, els estudis culturals, la història), es desmarcaven dels tradicionals treballs sobre efectes, així com dels treballs sobre les audiències actives que definien els processos de recepció tenint en compte els aspectes psicològics més que no pas els aspectes socials.

En aquesta tesina es comentava com l'anomenada "anàlisi de la recepció" apareix amb força als anys 80 com un nou corrent de recerca crítica. Aquest caràcter crític, però, no es desenvolupa únicament en el terreny teòric (pel que fa a la reconceptualització de les audiències com a objecte d'estudi), sinó també en el terreny ontològic i epistemològic. Això vol dir que els nous plantejaments d'aquesta perspectiva no afecten només la manera de definir el fenomen de la recepció, sinó també la manera de definir la pròpia activitat de fer recerca. Un tret distintiu d'aquest corrent d'investigació és que la seva voluntat de contextualitzar l'objecte d'estudi s'acompanya també de la voluntat de contextualitzar la investigació. No és que es trenqui només amb la manera que fins llavors s'havien concebut els efectes o les audiències, sinó que sobretot s'intenta anar més enllà dels plantejaments de la recerca funcionalista i positivista. No s'acaba caient en el mer fet d'invertir els termes (com es fa, per exemple, des de la teoria de l'acció social), sinó que es proposen realment alternatives al determinisme dels corrents d'investigació que han estat hegemònics en l'àmbit de recerca de la comunicació. Aquestes alternatives són, per exemple, la interdisciplinarietat, la combinació de metodologies, o una major reflexió sobre la contextualitat de l'objecte d'estudi i

de la relació que s'estableix entre aquest objecte i el subjecte en el treball de camp.

A la tesina es va trobar un exemple d'aquesta voluntat de plantejar un tipus diferent de recerca a partir d'un text publicat a començaments dels anys 90 per dos autors escandinaus: Jensen i Rosengren. Aquest article, titulat "Five traditions in Audience Research" (Jensen i Rosengren, 1990) oferia una anàlisi del que havia estat la recerca en l'àmbit dels efectes i les audiències fins als anys 80 i proposava una nova manera d'encarar la recerca en la nova dècada que començava. A aquesta nova recerca la van anomenar "anàlisi de la recepció", i la van caracteritzar com el punt de confluència de diferents tradicions, les unes procedents de les ciències socials (els estudis sobre els efectes dels mitjans i la teoria dels usos i les gratificacions), i les altres procedents de les humanitats (la teoria literària crítica i els estudis culturals).

En la presentació dels estudis de la recepció que es va fer a la tesina no es va poder tenir en compte un text de Pertti Alasuutari aparegut el mateix any 1999, i que hagués pogut contribuir a revestir de matisos la imatge simplificada dels estudis culturals sobre recepció que s'extreia del text de Jensen i Rosengren. Alasuutari parla, concretament, de tres "fases" o "generacions" de la recerca sobre audiències dins del corrent dels estudis culturals. La primera correspondria al període de màxima difusió de la semiòtica (o del "gir lingüístic" en general) entre els membres del Centre d'Estudis Culturals Contemporanis de Birmingham. L'investigador finlandès identifica aquest període amb la proposta de la teoria de la *codificació/decodificació* que Stuart Hall va desenvolupar als anys 70, i que altres autors, com ara David Morley (1980a), es van encarregar de portar al terreny empíric a partir dels anys 80.¹ La segona generació de treballs la constitueixen, segons Alasuutari, els estudis etnogràfics de l'audiència. Aquesta segona etapa (que l'autor identifica amb el "gir etnogràfic" i que situa en la dècada dels 80) es caracteritza pel gran increment del nombre d'estudis empírics

¹ Veure també Tamar Liebes i Elihu Katz (1990)

de caire qualitatiu. El focus d'atenció dels investigadors es desplaça de la lectura del contingut dels mitjans als contextos socials on els mitjans adquireixen la funció de mediadors culturals. Sorgeixen nous temes de recerca, com ara les funcions de la televisió en l'àmbit domèstic, o el seu paper en la vida quotidiana o en la distribució dels rols dins la família. Alasuutari situa aquí gran part dels estudis culturals feministes sobre audiències, així com els treballs de James Lull, o com el projecte de recerca sobre el consum domèstic de noves tecnologies que es va desenvolupar a la Universitat de Brunel (del qual en van formar part Roger Silverstone i David Morley, entre d'altres).² La tercera fase dels estudis sobre recepció correspon, segons Alasuutari, al tipus de treballs que autors com ara, Lawrence Grossberg, Ien Ang, John Fiske, Janice Radway, o els mateixos James Lull o David Morley, desenvolupen a partir de finals dels anys 80. En aquests treballs l'èmfasi es situa en la definició de les audiències com a “construccions” del discurs social i acadèmic.³ Aquesta idea comporta la reivindicació d'una major presa de consciència del paper polític que juguen els investigadors a l'hora de definir els termes del discurs social sobre les audiències. L'aposta per la reflexivitat no afecta només els investigadors com a individus, sinó l'àmbit de recerca sobre mitjans i cultura en general. L'adopció d'una postura en la línia del “contextualisme radical” (Ang, 1996) vol anar molt més enllà del reconeixement de la ubicació dels investigadors (ja sigui dins la societat, dins l'acadèmia, o en el treball de camp), donant compte també de la ubicació de les audiències (a partir de la seva autodefinició dins d'un context més ampli que el de la mera exposició als mitjans).

Els textos de Jensen i Rosengren (sobre l'àmbit d'estudi de la recepció en general) i d'Alasuutari (més orientat a donar compte dels estudis sobre recepció des de la perspectiva específica dels estudis culturals) presenten l'evolució de la

² Veure Silverstone *et al.* (1991), Silverstone (1991 o bé 1996 –es tracta del mateix text, si bé l'autor no ho menciona en la darrera versió–), Morley (1996).

³ El llibre coeditat per James Hay, Lawrence Grossberg, Ellen Wartella (1996) és un bon exemple del tipus de reflexions orientades cap a aquesta línia.

recerca en termes de confluència i divergència de diferents “tradicions” (en el cas de l'article de Jensen i Rosengren) o en termes de superació de “paradigmes” (en el cas de el text d'Alasuutari). El fet d'utilitzar aquests termes ajuda a reafirmar la forma com el marc acadèmic ha estat concebut tradicionalment. És a dir, no es planteja anar més enllà de les antigues fórmules, malgrat estar parlant de noves tendències trencadores.

Jensen i Rosengren, per exemple, inclouen l'“anàlisi de la recepció” dins una llista de cinc “tradicions” malgrat presentar-la com a nou terreny en formació (i que, de fet, no és massa diferent de la “nova tendència” d'estudis culturals sobre recepció descrita per Alasuutari). Per la seva banda, Alasuutari identifica cada etapa de l'evolució de la recerca (durant els escassos 30 darrers anys als què fa referència) amb la superació d'un “paradigma” anterior. No obstant, ni Stuart Hall, ni els etnògrafs de les audiències, ni els investigadors que Alasuutari identifica amb el corrent “construccionista” de “darrera generació” han desenvolupat les seves propostes amb la voluntat de construir cap “paradigma” (almenys en el sentit que va donar Kuhn al concepte de paradigma científic). La superació d'etapes que planteja Alasuutari tampoc ajuda a comprendre la pròpia evolució dels treballs mencionats dins uns contextos igualment en transformació. Stuart Hall, per exemple, no pot ser considerat únicament com a autor de la teoria de la *codificació/decodificació* (per bé que aquesta constituís tot un referent a finals dels 70), sinó que precisament ha estat dels pocs investigadors dins dels estudis culturals que des d'un bon principi s'ha mantingut ferm amb el tipus de plantejaments (reflexivitat, compromís polític) que Alasuutari presenta com “de darrera generació”.

Tant pel que fa al text de Jensen i Rosengren (que es va analitzar en la tesina), com pel que fa al text d'Alasuutari caldria matisar el fet que només s'hagi tingut en compte l'evolució acadèmica en el context anglosaxó. La no menció al tipus de recerca que es porta a terme en altres contextos (com ara Llatinoamèrica) constitueix, al meu entendre, una limitació en la que reincideixen la majoria

d'“estats de la qüestió” o d'anàlisi sobre “noves tendències” dels estudis sobre recepció.

La presentació dels estudis culturals que s'ha fet en la primera part d'aquesta tesi no pretenia altra cosa que definir un mapa dels estudis culturals molt més internacionalitzat, però sense deixar de reconèixer les tensions que aquesta ampliació geogràfica del desenvolupament de la recerca ha generat. L'apropament al context Llatinoamèrica permetia exemplificar el tipus de tensions que es podien generar arran de la internacionalització del debat intern dels estudis culturals (d'una manera molt més punyent que el que permetria observar, per exemple, la tensa relació entre Gran Bretanya i Estats Units o Austràlia). Lluny de considerar aquestes tensions com un problema a l'hora de definir aquest corrent de recerca, s'ha intentat posar èmfasi en la manera com el fet de reconèixer-les contribueix a l'enriquiment del nostra comprensió dels estudis culturals com àmbit que d'entrada defuig ser definit de manera exclusivista i estàtica.

Això darrer ens porta a considerar els estudis culturals pel que fa també a la seva proposta epistemològica i ontològica, que és la de transgredir les formes tradicionals de concebre la recerca com quelcom estàticament divisible en disciplines i, per tant, de concebre el coneixement com quelcom relacionat només amb el món acadèmic (i reduït, per tant, a la forma com aquest món és estàticament estructurat). És arran de la consideració d'aquests plantejaments que des d'aquesta tesi s'ha cregut oportú insistir en la necessitat de no caure en tòpics ni en generalitzacions quan es parla dels estudis culturals, i menys quan aquests són agafats com a àmbit de referència a l'hora de situar un tipus d'estudis sobre recepció dels mitjans en la línia de la recerca crítica i compromesa. El fet de partir del referent dels estudis culturals per tal d'ubicar un cert tipus d'estudis sobre recepció es planteja, des d'aquesta tesi, com una possibilitat de reflexionar sobre les contradiccions en què podem caure en cas d'assumir sense qüestionament allò que ens ve donat. La inclusió de la geografia cultural ens ajudarà, en aquest cas, a reflexionar sobre els ponts interdisciplinaris que formen part de la proposta d'aquesta tesi. També ens ajudarà a reflexionar sobre la importància d'ubicar

l'objecte d'estudi, no només en del discurs acadèmic, sinó també en el món canviant del qual els investigadors també formem part (i que, com a actors socials, contribuïm a transformar).

1.2. La diferència que fa l'espai

“What we cannot say in an acceptable scientific language we tend to deny or forget”

Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*

En anglès, per dir que una cosa és important i que convé tenir-la en compte s'utilitza l'expressió “*it makes difference*” (literalment, “fa diferència”). Des de la geografia cultural sovint s'ha aplicat aquesta expressió a la reivindicació d'una major reflexió al voltant de l'espai. Però el que fa interessant l'expressió “*space makes difference*” és el seu doble sentit. D'una banda, apel·la a la importància que té el fet de considerar l'espai dins la nostra forma de definir les coses, ja que és també en l'espai que aquesta definició adquireix significats concrets; d'una altra banda, fa explícit el fet que l'espai “crea diferència”. La geografia cultural, a partir del debat entre les seves múltiples perspectives (la geografia radical, la geografia feminista, la geografia postestructuralista, la geografia postmoderna, la “nova geografia” dedicada a l'estudi la representació de l'alteritat...), ha desenvolupat en profunditat aquesta idea, tant en sentit positiu com en sentit negatiu.

Així, per exemple, les propostes realitzades en la línia del “gir cultural” (que en la geografia cultural es va deixar notar sobretot a partir dels anys 80) coincideixen amb els plantejaments sobre el postmodernisme en el reconeixement de la impossibilitat de parlar sobre l'espai i les relacions socials que s'hi produeixen (i que el produeixen) utilitzant definicions absolutes. Ni l'espai ni les relacions socials, per tant, poden ser considerats de manera fixa, ni tampoc de

manera homogènia. En l'espai hi és representada la multiculturalitat, la diversitat (en termes de gènere, de raça, etc.). Alhora, aquest espai és representat de diferent manera en funció de com és percebut i viscut culturalment i històricament.

No obstant, per als autors més políticament radicals aquesta diferència que crea l'espai, o aquests espais que crea la diferència, no s'han d'explicar tant en termes de diversitat i multiculturalitat sinó més aviat en termes de desigualtat i de lluita de poder. La forma com l'espai és percebut i viscut no és igual per a tothom, i més que de llibertat s'ha de parlar de constricció. El capitalisme avançat, com a forma de producció econòmica i cultural que ha esdevingut hegemònica⁴ o "multinacional", com diu Jameson (1986) imposa unes condicions materials a la representació social de l'espai. En l'actual període d'expansió del capitalisme avançat això s'expressa a través de la mundialització d'una certa forma de mesurar el temps en la nostra vida quotidiana i en la nostra biografia, o d'una certa forma d'entendre els espais públics i els espais privats, o d'una certa forma de moure'ns, de desplaçar-nos d'un lloc a un altre lloc físicament i (cada cop més) virtualment. L'acceleració dels ritmes, el cada cop més difícil contacte directe amb allò que ens envolta, la creixent individualització en detriment de l'organització col·lectiva, la creació de centres i perifèries a diferents escales... Totes aquestes són qüestions que afecten profundament la forma que tenim de representar l'espai i de veure'ns-hi (o no veure'ns-hi) representats (com a dones o homes, blancs o negres, rics o pobres, amb papers o sense papers).

L'adscripció per part dels geògrafs culturals a una o altra forma d'entendre "la diferència que fa l'espai" no és una mera qüestió de preferències teòriques (o de reivindicació de més recerca empírica i menys abstracció teòrica, com sovint

⁴ Cal recuperar aquí la idea de Gramsci que l'hegemonia econòmica passa necessàriament per l'hegemonia cultural. L'una cosa, per tant, no ha de ser considerada sense l'altra. Declarar la guerra al marxisme (titllant-lo de teoria determinista-economicista) en nom de l'antireduccionisme és una forma de reduir les coses.

s'ha donat el cas entre autors que critiquen els geògrafs marxistes)⁵ sinó més aviat una qüestió de posicionament ontològic. Tal com Derek Gregory afirma, es tracta d'una qüestió de “compromís moral i polític” dels investigadors que convé no passar per alt (Gregory, 1994: 77). Aquest autor ja havia desenvolupat aquesta idea anys abans en el llibre *Ideology, science and human geography* (Gregory, 1984), que venia a ser un atac des de la perspectiva marxista als plantejaments científics positivistes. Tal i com ho resumeix a *Geographical imaginations*:

Els intents d'articular l'“explicació estructural” i l'“explicació reflexiva” dins del terreny discursiu de la teoria crítica –a fi de proporcionar el que he anomenat l'“explicació compromesa”– requereixen un compromís amb l'espacialitat intrínseca de la vida social. (Gregory, 1994: 77)

Pensar en la “diferència que fa l'espai”, doncs, implica pensar-ho tot havent adquirit una postura crítica *en* aquest espai (que contribueix també a construir-lo). Darrera d'aquesta postura (tal i com també ho expressa Harvey) hi ha una voluntat d'aportar quelcom (com a geògrafs) a un canvi social cap a millor. No es tracta només d'un compromís amb la crítica al capitalisme des de la teoria acadèmica, sinó d'un compromís com a investigadors que es converteix en o que parteix de l'activisme civil (com es veu clarament en el cas de Harvey). Tampoc es tracta

⁵ Veure, per exemple, les crítiques que David Ley fa a David Harvey (Ley, 1989). Personalment, secundo plenament el què Derek Gregory ja ha dit respecte dels atacs a la “fixació per la teoria” que Ley (1989: 237), entre d'altres, atribueix a Harvey. Gregory diu, concretament: “No estic segur que sigui necessari llegir Harvey d'aquesta manera. Malgrat que sovint hagi estat castigat pel seu suposat teoricisme, jo estic més impressionat pel seu interès tant per allò teòric com per allò empíric. És difícil menar totes dues coses alhora, i el fet que Harvey sovint posi més l'accent sobre l'una que sobre l'altra no fa disminuir, al meu parer, el seu compromís amb la reciprocitat entre totes dues” (Gregory, 1994: 81).

simplement d'una crítica al capitalisme com a mode de producció econòmica sinó més aviat una crítica al capitalisme com a mode de producció d'un cert discurs cultural hegemònic que:

- a) oculta tot allò diferent (allò "altre") en la mesura que és vist com a problemàtic, i/o
- b) desproblematitza les desigualtats a partir que crea una forma de representar-les en l'espai (d'incorporar-les al discurs, de "naturalitzar-les") a través de termes com ara "multiculturalisme"

Segons es desprèn de la definició que fa Gregoroy de l'"explicació compromesa", el compromís dels investigadors ha de ser considerat com a fruit de la "reflexivitat" que ha d'acompanyar l'"explicació estructural", i s'entén, doncs, que la recerca no ha de limitar-se a aquesta darrera. D'altra banda, no hi ha perquè interpretar que per parlar d'estructura s'hagi de fer en termes absoluts o deterministes, o que la solució sigui deixar de fer teoria per a fer estudis empírics que observin localment l'acció de les persones, la seva capacitat de resistència.

Traslladant el tema al terreny de la segona part d'aquesta tesi, aquest ha estat, al meu parer, un problema de moltes de les propostes dels estudis crítics sobre audiències: en donar prioritat a l'explicació de l'*agència* (en detriment de l'explicació de l'*estructura*, ja que es considera que això és fer "metateoria" o romandre en l'abstracció teòrica), la recerca sobre recepció dels mitjans s'ha oblidat sovint de ser reflexiva i, per tant, compromesa. Stuart Hall s'ha mostrat sempre preocupat per aquest fet.⁶

⁶ Almenys aquesta és la impressió que es pot extreure de la conferència plenària (titulada "Questioning Multiculturalism") que Hall va oferir al congrés 3rd *Internacional Crossroads in Cultural Studies*, celebrat a Birmingham el juny del 2000. El tipus de discurs que dominava en les sessions de treball d'aquest multitudinari congrés confirmava, d'altra banda, que encara no s'ha entès ben bé què és el que Hall ha volgut dir en tot aquest temps.

El plantejament d'aquesta segona part de la tesi sorgeix de la necessitat de reconsiderar la forma com el significat dels termes que formen el discurs sobre audiències ha estat sovint donat per descomptat. L'objectiu de la proposta de revisar alguns conceptes és, sobretot, portar a primer pla la problemàtica que l'ús "normalitzat" d'aquests termes sovint deixa en el rerafons. Considero que aquest aturar-me a sospesar els conceptes representats a través dels termes que constitueixen l'"argot" dels estudis sobre audiències és una etapa necessària en la meua formació, i que sens dubte es veurà constantment completada un cop m'aventuri al treball de camp. D'aquí que aquesta forma de fer explícit el meu posicionament respecte de "la diferència que fa l'espai" en cadascun d'aquests conceptes no s'hagi de veure deslligada de la consideració dels reptes que suposarà estudiar les audiències (o allò que aquestes poden arribar a significar) des de "la diferència que fa l'espai" *en el camp*.

1.3. Alguna cosa més que paraules

Resulta interessant analitzar la forma com s'expressa la recerca. De vegades, aquesta forma d'expressar-se pot entrar en contradicció amb la seva pretesa finalitat crítica. Podríem fixar-nos, per exemple, en el paràgraf amb què David Morley conclou un text titulat "La Geografia de la Televisió". En aquest text, Morley comença fent una interessant aproximació a la geografia postmoderna d'Edward Soja, per a continuar argumentant la necessitat de parlar d'una "geografia de la televisió" que ens permeti reconèixer la complexitat de la definició dels contextos de la recepció, i fugir de les generalitzacions al voltant del tema de la globalització. El fet que Morley utilitzés el paràgraf que es presenta a continuació com a última paraula, ens pot fer replantejar la validesa de tota la seva argumentació prèvia (fent-se explícit el distanciament que suposa la forma d'acabar el text respecte d'un tema tan interessant com el que es plantejava en un principi).

Si el que volem és comprendre la manera com és produït qualsevol sentit (post) modern de la identitat, la comunitat o la nació (en qualsevol nivell), llavors necessitaríem analitzar, entre d'altres coses, l'escenari domèstic de la seva producció a través del consum i de l'ús de la televisió i d'altres ITCs [tecnologies de la informació i de la comunicació]. Així, una “retirada” dins l'esfera domèstica podria ser precisament el rodeig que necessitem fer, si el que volem és, efectivament, comprendre aquestes qüestions “més extenses”, més òbviament “polítiques”. (Morley, 1996: 338)

El fet de presentar el pensament postmodern com a punt de partida per a incloure l'espai en la definició d'un tipus més *obert* d'estudi de la recepció (com de fet intenta fer Morley en el seu text), deixa de tenir sentit en el moment que s'arriba a la conclusió que el què “*necessitem fer*” és *retirar-nos* dins d'una esfera (concretament, la domèstica). D'una banda, situar-nos lluny del tipus de discurs generat al voltant de l'“aldea global” no significa necessàriament haver de localitzar el treball de camp en el que podria considerar-se l'extrem oposat (els domicilis de la gent). D'una altra banda, pel fet d'equiparar l'obvietat política amb qüestions “més extenses” (és a dir més enllà de l'esfera domèstica), no estem – com a investigadors– retirant-nos en més d'un sentit? En tot cas, per on transcorre el “rodeig” que dibuixa aquest *camí de tornada* a casa per on se'ns han de mostrar les realitats més extenses? I, perquè es considera la “casa” un escenari de la producció d'identitats “a través del *consum* i de l'ús de la televisió i d'altres tecnologies”?

No hi ha una resposta simple a aquestes qüestions, i potser precisament per això el què *necessitem* és deixar de donar solucions úniques i generalitzables (o, si decidim continuar donant-les, hauríem plantejar-nos almenys quin sentit té que ens pronunciem en nom del pensament postmodern). Des del punt de vista parcial que defenso en aquesta tesi, la construcció d'identitats culturals (al voltant del sentit de comunitat o fins i tot del de nació) no té per què estar *necessàriament*

millor ubicada *dins* l'esfera domèstica que *en relació a* aquelles “altres coses” entre les quals cal considerar la recepció dels mitjans.

Penso, per exemple, en els bars del carrer on visc, i en la manera com s'omplen durant un partit de futbol entre el Barça i el Real Madrid. Penso també en la forma com la gent recorre els carrers de Barcelona en funció del resultat de l'encontre. Els carrers i els bars són llocs o la gent es troba, fins al punt de constituir llocs on les identitats (per exemple, les identitats nacionals) hi són representades (no sense conflicte). El sentit de “nosaltres” i de “la resta” pot variar d'un lloc a un altre (d'un bar a un altre, d'un carrer a un altre, d'una ciutat a una altra, o d'una ciutat a un poble).⁷

Així doncs, en lloc de dir que allò que “necessitem” és “retirar-nos” a l'estudi de l'esfera domèstica potser convindria mirar primer quin significat té això en el cas concret de la comunitat que volem estudiar (a no ser que partim de la idea que s'ha perdut el sentit de tota comunitat que no sigui una comunitat estàtica de consumidors i usuaris de les tecnologies de la informació i la comunicació). Intentar no caure en generalitzacions implica plantejar-nos un seguit de qüestions: Qui som el “nosaltres” que mencionem? De qui són els rodejos que es fan de tornada cap a casa? Són els rodejos que *necessita* fer un investigador teòricament (o sigui, sense moure's) o són aquells que la gent *acostuma* a fer en el seu dia a dia? Què s'entén per “casa”? De quina manera cal entendre, per exemple, els carrers o els bars allà on s'ubica el treball de camp? Tal i com James Hay afirma:

⁷ El grau d'intromissió que pot suposar la nostra presència en l'escenari de la recerca també pot variar d'un lloc a un altre. Per exemple, sóc d'un poble on tothom es coneix, però el simple fet de ser dona pot arribar a fer-me estrangera a la vista dels parroquians d'un bar (sobretot durant la retransmissió d'un partit de futbol). La meua sola presència com a espectadora del partit pot posar en joc un altre tipus de lluites per la identitat (en aquest cas, pot amenaçar el manteniment d'un territori i d'un moment “genuïnament” masculins, cosa que no va del tot deslligada a l'amenaça al manteniment de –l'estabilitat de– la comunitat).

“Definir” les audiències és un projecte espacial. Ens subratlla el fet que escoltar, llegir i veure tenen lloc en situacions particulars i a través d’un món social organitzat geogràficament. Però ens descobreix que aquestes activitats produeixen simultàniament “trajectòries” –d’un lloc a un altre– a través de la vida quotidiana, i que aquestes trajectòries eludeixen les formes d’investigació que privilegien certs emplaçaments (Hay 1996: 364)

2. Els mitjans de comunicació i la transformació del paisatge

2.1. Mitjans de comunicació i la lògica del capitalisme avançat

El text de Fredric Jameson “Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism” (Jameson, 1986)⁸ ha esdevingut tot un referent per als estudis marxistes sobre la cultura. En la primera part de la tesi veiem com aquest article de Jameson juga un paper molt important entre els geògrafs que a la dècada dels 80 comencen a reflexionar críticament sobre el fenomen del postmodernisme. El text, però, no deixa de ser interessant avui dia, i resulta especialment adequat per a plantejar, des d’aquestes pàgines, la polèmica qüestió d’incloure la noció d’espai en la definició de la recepció dels mitjans de comunicació.

Jameson parteix de la idea que el postmodernisme no és res més que l’expressió cultural del capitalisme avançat. Aquesta expressió cultural és representada en l’àmbit de les arts (a través del què anomena “populisme estètic” (Jameson, 1986: 72)), en l’àmbit acadèmic (a través d’una major voluntat d’interdisciplinarietat i/o multidisciplinarietat), i en l’àmbit polític (a través de la

⁸ L’article va aparèixer el 1984, però les cites que des d’aquesta tesi es fan al text de Jameson tenen com a referent la versió castellana (Jameson, 1986).

descripció de noves realitats socials sota noms com ara “societat postindustrial”, “societat de consum”, o “societat de la informació”). Jameson parla del postmodernisme com a intent de posar fi a les grans teories que fins llavors dominaven el terreny discursiu (en tots els àmbits). L'autor, però, aconsegueix demostrar (al meu parer) fins a quin punt el propi postmodernisme es pot considerar un discurs generalitzant i, per tant, contradictori i “ambigu” (*Ibíd.* p. 73). Segons l'autor, el capitalisme avançat ha propiciat l'aparició de noves teories socials que, lluny d'afavorir el debat social i la reflexió profunda, s'erigeixen com a indiscutibles.

Aquestes teories tenen com a missió ideològica evident el demostrar, per al seu propi consol, que la nova formació social en qüestió ja no obeeix a les lleis del capitalisme clàssic, com són la primacia de la producció industrial i la omnipresència de la lluita de classes. (Jameson, 1986: 74)

Per a Jameson, una de les característiques del discurs postmodern és, doncs, aquesta capacitat de fer creure que les desigualtats socials ja no tenen res a veure amb els modes de producció ni, per tant, amb les condicions materials de la vida de la gent, ni amb les possibilitats que té aquesta gent de canviar aquestes condicions:

A l'eliminar sistemàticament les possibilitats d'acció sota la impenetrable cortina de fum de la inevitabilitat històrica, ¿no tendeix [aquest discurs] a desmobilitzar-nos o a limitar-nos a la passivitat i a la impotència? (Jameson, 1986: 121)

Aquest tipus de discurs sobre una nova realitat social contribueix, segons l'autor, a recrear una “societat de la imatge o del simulacre”, que implica una “transformació d'allò real en pseudoesdeveniments” (*Ibíd.* p. 122). Aquí és on Jameson introdueix la seva anàlisi sobre el paper dels mitjans de comunicació en

la “deslocalització” dels esdeveniments. Concretament, fa referència al paral·lelisme que es pot traçar entre les etapes del capitalisme i les revolucions tecnològiques (en comunicació i transports). L'autor relaciona la darrera etapa del capitalisme (el capitalisme avançat) amb el que anomena la “paranoia de l'alta tecnologia” (*Ibíd.* p. 111).

No voldria significar que la tecnologia sigui, en cap cas, “l'exemple determinant fonamental” de la nostra vida social actual o de la nostra producció cultural. (...) El que voldria indicar és, més aviat, que les nostres representacions imperfectes d'una immensa xarxa de comunicacions i ordinadors no són més que una figuració distorsionada de quelcom encara més profund; a saber, tot el sistema mundial de l'actual capitalisme multinacional. (Jameson, 1986: 110-111)

La “paranoia de l'alta tecnologia” respon, segons Jameson, a la magnificació discursiva de les potencialitats dels últims avenços en comunicació. Però fora d'aquest discurs magnífic (al voltant de la “societat de la informació”, per exemple) ens trobem davant d'una realitat social ben diferent, començant per la desigual possibilitat de les persones d'accedir al software i al hardware. El discurs hegemònic sobre les tecnologies de la comunicació no es preocupa de qüestionar-se per què es generen diferències socials al voltant de l'ús dels mitjans, i *on* cal ubicar aquestes diferències.

A partir d'aquesta idea, Jameson reivindica una “cartografia social” (*Ibíd.* pp. 124-129), amb la qual la qüestió de l'espai sigui plantejada donant compte de tota la seva problemàtica (al contrari del què es fa des dels discursos hegemònics sobre la cultura, que més aviat tendeixen a pregonar la desterritorialització del món). Jameson parla, concretament, de la “necessitat de mapes” que “permetin la representació situacional” de les persones; això és, relacionar els *imaginariis* dels éssers socials amb les condicions *reals* de la seva existència. Aquesta “cartografia social” hauria de proporcionar “una cultura política i pedagògica que intenti dotar

el subjecte individual d'un sentit nou i elevat del seu lloc en el sistema global" (Jameson, 1986: 129).

No obstant, Jameson reconeix la dificultat de portar a terme aquesta cartografia on s'hi pugui representar la dialèctica entre allò real i allò imaginari. L'autor es refereix a aquesta qüestió com l'eterna discussió filosòfica desenvolupada en el si del marxisme, sobre si és possible separar la realitat de la seva construcció social. La conclusió a la què arriba Jameson és que no es pot continuar debatent aquesta qüestió en termes dicotòmics, i que la forma d'anar més enllà és precisament reflexionant sobre el paper articulador que juga la ideologia en la nostra forma d'experimentar, percebre i representar la realitat.

Tal com hem vist a la primera part de la tesi, a través de la geografia postmoderna proposada per Edward Soja, Lefebvre ja s'havia plantejat, des d'un punt de vista marxista, la necessitat de deixar de veure separatament la materialitat, la representació i la imaginació que donen forma al "món" de les persones (respecte d'aquesta proposta de Lefebvre veure també Harvey, 1993). Curiosament, si bé Jameson (a l'igual com farà després Harvey) critica el postmodernisme com a lògica cultural del capitalisme avançat, Edward Soja el defensa com a forma de pensament que ens pot ajudar a trencar amb les dicotomies que continuen estructurant el coneixement. Al cantó de la complexa "cartografia" proposada per Jameson convindria, doncs, no oblidar d'altres propostes (com la de Lefebvre) que ens ajudarien a observar empíricament, a través del dia a dia de la gent

la manera com els llocs són construïts i experimentats com a coses materials, com són representats en el discurs, i com són alhora utilitzats com a representacions, com a "llocs simbòlics", en la cultura contemporània. El joc dialèctic entre experiència, percepció i imaginació en la construcció dels llocs esdevé, doncs, el focus d'atenció. Però necessitem també treballar simultàniament amb les relacions entre el distanciament (presència/absència i escala espacial), l'apropiació, la dominació i la producció de llocs. (Harvey, 1993: 17)

2.2. Els mitjans a través de l'espai, l'espai a través dels mitjans

En localitzar es seves “audiències” en un ventall cada cop més ampli i més divers de disposicions, llocs i contextos, les tecnologies culturals contemporànies contribueixen a i s'esforcen per legitimar la seva pròpia expansió espacial i discursiva. Això és una manera de dir que aquesta producció de textos no pot ser concebuda fora de la producció d'espais. (Berland, 1992: 42)

En els actuals estudis sobre la recepció dels mitjans, tal i com la investigadora canadenca Jody Berland (1992) comenta, l'espai s'està analitzant d'una manera molt superficial.⁹ Així tenim, per exemple, que l'estudi empíric dels contextos de recepció dels mitjans de comunicació (i sobretot de la televisió) s'hagi fet descrivint la sala d'estar de la família urbana occidental com a escenari per antonomàsia del consum mediàtic. Per a Berland, els estudis sobre la recepció dels mitjans sovint han tendit a resumir l'activitat de les audiències a la seva capacitat de resistir els missatges hegemònics. En centrar l'atenció en els textos (dels mitjans i de les audiències), la recerca ha passat per alt aprofundir en els contextos. De fet, diu Berland, el que s'acaba fent és estudiar la lectura “individualitzada” que la gent fa dels continguts dels mitjans, limitant la

⁹ Berland destaca que, de fet, la recerca sobre comunicació que s'ha fet al Canadà (des del treball d'autors com d'Innis o McLuhan fins ara) ha tractat la qüestió de l'espai amb major profunditat que en altres llocs. L'estadunidenc James Carey (1989), d'altra banda, també s'ha referit a la immerescuda manca de consideració que han tingut els estudis sobre comunicació que ja des dels inicis del desenvolupament de la recerca es van preocupar per incloure l'espai en les seves definicions. L'autor destaca que aquesta preocupació es va fer especialment explícita en els estudis (geogràficament molt propers) d'Innis i de l'Escola de Xicago, durant la primera meitat del segle XX.

contextualització d'aquesta pràctica de l'audiència activa a "un entorn social donat per descomptat" (Berland, 1992: 46-47).

Segons l'autora, l'estudi de l'ús de les tecnologies de la comunicació no hauria de deixar de banda la qüestió de com aquestes tecnologies produeixen espais (això és, tant els paisatges construïts al voltant de l'ús dels mitjans com els paisatges descrits en els seus continguts). Berland apunta cap a una qüestió interessant en preguntar per què els canvis en la producció de l'espai social van acompanyats pels canvis en els mitjans de comunicació. Per a l'autora, és essencial veure aquests canvis "dins la proliferació tecnològica, la privatització acumulativa i l'expansió espacial de la capitalització global" (Berland, 1992: 47).

2.3. La descentralització dels *mass media*

Des dels estudis de la recepció els mitjans de comunicació són considerats part constitutiva dels processos de construcció de significat en els quals s'hi ubica l'activitat de les audiències. Els significats no només es deriven de les múltiples lectures que aquestes audiències (des dels seus múltiples contextos) poden fer dels continguts dels mitjans, sinó també dels múltiples usos que poden fer dels propis mitjans com a tecnologies. D'aquesta definició d'aparença òbvia, però, cal extreure'n diverses qüestions que fan que no puguem plantejar l'estudi de la recepció simplement donant per suposat què entenem per mitjans de comunicació.

Una d'aquestes qüestions la plantejava ja Martín-Barbero (1987) en reivindicar el concepte de "mediacions". A través d'aquest concepte l'autor pretenia desviar la nostra atenció de l'enlluernament tecnològic a fi de veure millor el subtil entramat de relacions socials que articulen l'intercanvi comunicatiu de les persones i que constitueix la base de tot possible ús de qualsevol mitjà. La comunicació no es pot reduir a la interacció entre les persones i els mitjans. Els mitjans, igual que les persones, tenen uns espais i uns temps concrets. Ni els mitjans estan a tot arreu a totes hores, ni les persones estan tot el

dia (ni tota la vida) davant dels mitjans. David Morley i Roger Silverstone (Morley, 1996; Silverstone, 1996) van fer estudis etnogràfics que intentaven demostrar com, en l'àmbit domèstic, la relació de les persones amb “les tecnologies de la informació i la comunicació” no es podia explicar com una simple exposició directa als mitjans.

Anys abans (i anant ja molt més enllà de la constatació de Morley i Silverstone), Jody Berland (1992) es preguntava per què s'ha arribat a naturalitzar el fet que la comunicació social sigui definida, cada cop més, com una comunicació tecnològicament mediada. La qüestió era subtil en la mesura que no apel·lava simplement al reconeixement que les audiències no viuen fixades davant dels mitjans, sinó al reconeixement que els mitjans són productes (i alhora instruments) d'una política sobre comunicació cada cop menys centralitzada (si tenim en compte la creixent privatització del sector). Segons aquesta autora, en el si del capitalisme avançat (o d'acumulació flexible, tal com el descriu Harvey) les pròpies tecnologies de la informació (i no només els seus “consumidors”) han esdevingut (tant pel que fa al *hardware* com pel que fa al *software*) més i més mòbils.

Segons Berland, aquesta mobilitat creixent (que res té a veure amb la desaparició de fronteres sinó més aviat al reforçament de l'organització social a través de la relació centre-perifèria a diferents escales) no nega la possibilitat d'observar “les capacitats dels nous mitjans d'ocupar un espai, de produir un espai” (o de desocupar un altre espai i de destruir-lo, caldria afegir, seguint el suggeriment de Harvey (1989)). Per a Berland, doncs, la comprensió de les capacitats de cada nova tecnologia passa per la comprensió de la seva conjuntura històrica particular. La “privatització mòbil”¹⁰ dels mitjans de comunicació del segle XX comporta una redefinició dels espais de comunicació social cada cop més reduïts a l'àmbit de la llar, però no només com a efecte de l'ús cada cop més

¹⁰ Berland utilitza aquí l'expressió que va proposar Raymond Williams (1974) a propòsit del desenvolupament de la televisió.

individualitzat que permeten les característiques d'aquests mitjans sinó també com a efecte de les reestructuracions socials. L'autora posa l'exemple de la coincidència de l'arribada de la televisió a les llars dels Estats Units amb la proliferació d'*unitats* familiars diferents a les *comunitats* familiars tradicionals, així com amb la transformació dels paisatges urbans.

Tot i que l'estructura de la producció televisiva continua sent l'expressió dominant de la "privatització mòbil", no n'és pas la seva expressió final, sinó més aviat l'articulació d'una particular conjuntura històrica de la família –una estructuració econòmica-urbana que ja s'està transformant arran de la proliferació de diferents tipus de famílies i d'unitats residencials (...)– i la contínua transformació dels paisatges urbans (re-separar per tal de reunificar) en el marc dels moviments transnacionals de persones i capital. (Berland, 1992: 45)

2.4. Tecnologies domèstiques: la televisió i la suburbització de la cultura

Roger Silverstone (1994) ha reflexionat també sobre la forma com les tecnologies (concretament, la televisió) han contribuït a configurar els espais de recepció a diverses escales. Malgrat que la proposta de l'autor es situa més aviat en l'anàlisi de l'esfera domèstica de la vida quotidiana (les llars), no falten pàgines dedicades a donar compte d'un context més ampli (el del capitalisme avançat en les societats occidentals) on cal situar el fet que la televisió hagi esdevingut el mitjà de comunicació hegemònic.

El llibre de Silverstone constitueix una interessant aportació teòrica a la inclusió del factor espacial en la definició dels contextos de recepció dels mitjans de comunicació de masses. L'autor inclou aquesta qüestió arran del seu interès en ubicar la recepció de la televisió (com a rutina) en el context de la vida quotidiana.

Segons Silverstone, la televisió ha redefinit els espais on tenen lloc les relacions de les persones en el seu dia a dia. Aquesta redefinició, però, no està provocada només pels avenços tecnològics que s'afegeixen a les prestacions del televisor (i que provoquen un canvi en les rutines del seu ús), sinó que té origen també en la reestructuració política i econòmica del sistema comunicatiu (i dels usos socials de l'espai i del temps) en el si del capitalisme avançat.

Silverstone, situa la seva anàlisi en dues escales: l'espai domèstic i l'espai suburbà, tot i que el seu interès es centra bàsicament en el primer. L'autor defineix l'espai domèstic com l'espai on s'hi articulen diferents realitats: la *llar* (que representa la realitat fenomenològica), la *família* (que representa la realitat social) i la *casa* (que representa la realitat material). L'espai suburbà és, segons Silverstone, l'espai que representa la manifestació del capitalisme avançat a través de l'expansió de les ciutats en suburbis per a les classes mitjanes.¹¹ L'autor també utilitza el concepte de “privatització mòbil” (Williams, 1974) per a definir aquest procés. L'espai suburbà ve a ser la zona de casetes adossades i jardí on viu aquesta classe social. És en aquests suburbis de població més o menys dispersa, símbol de la societat del benestar, que Silverstone situa el significat de casa, el significat de família i el significat de llar. I, com no, el significat de la recepció de la televisió.

Thomas Tufte (1997) ha analitzat críticament el treball de Roger Silverstone per la forma com aquest naturalitza (sota el punt de vista britànic) la forma d'entendre la relació entre la televisió i la vida quotidiana (i d'entendre la localització espacial d'aquest encontre). Concretament, Tufte fonamenta la seva argumentació en el fet que la realitat occidental anglosaxona descrita per Silverstone s'erigeixi com quelcom que no es qüestiona. Així, la definició que Silverstone fa del concepte de llar, per exemple, no és aplicable a un context com ara el llatinoamericà. Tufte també compara la noció de “suburbi” proposada per

¹¹ La noció de “suburbi”, tal i com s'utilitza en anglès, no té les connotacions negatives que acostumem a atribuir als suburbis entesos com a “barris marginals”.

Silverstone amb la noció de “vecindario” proposada per Martín-Barbero. Totes dues nocions fan referència als espais urbans desenvolupats en el si del capitalisme avançat on hi resideixen les classes socials majoritàries. Però mentre que el “suburbi” de Silverstone és la zona residencial (fruit d’una planificació urbana racional) de l’extensa classe mitjana britànica (que té la privacitat com a principal valor), el “vecindario” de Martín-Barbero és la perifèria de les grans ciutats llatinoamericanes on s’hi assenta de manera massiva i espontània, en busca de la pura supervivència, l’extensa classe baixa (on el valor de la comunitat no ha estat desplaçat pel del individualisme).

Hi ha d’altres aspectes relatius a les limitacions de la definició que fa Silverstone de l’espacialitat de la recepció, i que Tufte no comenta. És cert que la forma com s’ha distribuït el llibre de Silverstone (traducció al castellà inclosa) ens pot fer veure el perill que el tema que planteja l’autor britànic s’acabi generalitzant. En la introducció al seu treball, Silverstone indica explícitament que no és voluntat seva anar més enllà del context que genera les seves explicacions. Però si hi ha una limitació que pot ser-li atribuïda a l’autor és el fet que, precisament, siguin les seves explicacions les que generen el context al què fan referència. És a dir, Silverstone parla d’una realitat (la britànica) que no és ben bé la que existeix més enllà del seu discurs acadèmic. La vida quotidiana britànica de finals dels anys 80 i 90 dista molt de ser aquesta vida quotidiana “domesticada” (*sic.*) per les tecnologies de la comunicació i la informació que presenta l’autor. La realitat descrita en el llibre correspon a una imatge construïda del què és la vida de la classe social majoritària; una classe social que sembla aïllada (en els seus suburbis) del món postcolonial i post-Thatcher del què ens parla la creixent fragmentació de la societat britànica. Silverstone, a banda de situar els problemes de la “domesticació” de la vida pública en el marc del desenvolupament del capitalisme avançat, potser ens hauria d’haver situat davant el tipus de conflictes que aquest capitalisme ha generat a escala local (tant en el cor de ciutats de la magnitud d’un Londres o un Birmingham, com en l’industrialitzat àmbit rural

britànic, per citar només alguns exemples fora del fenomen de les ciutats-jardí que descriu Silverstone).

També caldria qüestionar el fet que Silverstone s'hagi limitat a dibuixar el mapa d'una realitat que (com a efecte del capitalisme) en principi pretén criticar. És a dir, convindria preguntar per què Silverstone tria la plàcida llar suburbana com a escenari privat de la recepció i del consum, i no tria, per exemple, un espai públic (com ara els pubs, on s'hi troba l'expressió simultània de la tradició i la modernitat, d'allò "anglès" i allò que ha esdevingut turístic, i on –per cert– els partits de futbol televisats són sempre tot un esdeveniment).

Silverstone no només reclou dins l'esfera domèstica la definició de la recepció de la televisió, sinó que també hi reclou la definició de la vida quotidiana. Limitar el dia a dia de les persones a les seves relacions de família dins la llar al voltant de l'ús dels mitjans (per molt que això ens ajudi, com diu Silverstone, a comprendre l'abast de la desigualtat de sexes) és negar el fet que aquestes persones tinguin mobilitat. Cal destacar, d'altra banda, l'atenció sobredimensionada que Silverstone dedica a la televisió com a principal font d'informació. L'autor no es planteja la relació que pugui haver-hi entre un ús determinat d'aquesta tecnologia (bàsicament, informar o entretenir) i l'ús que es faci (o l'accés que es tingui a) d'altres mitjans de comunicació.

És cert que els usos de la televisió condicionen els usos que es fa de l'espai i el temps dins la llar, però en lloc d'afirmar aquest fet sense més caldria veure en quins casos (per a quines persones, en quins llocs i en quins moments) la televisió condiciona més o condiciona menys. En tot cas, erigir la llar com el lloc on les persones "consumeixen" (*sic.*) rutinàriament la informació sobre el món que els envolta (informació que ve donada per la televisió), no sembla una aportació teòrica massa adequada a un tipus de recerca que pretengui ser crítica i que es pronunciï amb la voluntat de canviar quelcom.

2.5. Del “mapa social” a la “topografia del consum”

Cal partir d'una definició dels mitjans de comunicació que no ubiqui les audiències simplement en l'escenari del “consum”, sinó que permeti (com reivindica Berland) observar aquests mitjans com a *instruments de producció d'aquest escenari*. Afirmacions com ara que les llars occidentals i occidentalitzades són l'escenari “natural” de la recepció dels mitjans, o que l'etnografia proporciona la forma d'estudiar “naturalment” el consum domèstic de les tecnologies de la informació, no haurien de considerar-se com a constatacions òbvies (“taken for granted”, com diu Berland), sinó que haurien de provocar la interrogació prèvia del *per què* la recepció dels mitjans es fa socialment representativa precisament en l'àmbit privat (i per què precisament en termes de “consum”), i *com* aquests mitjans (vistos, per tant, des de la seva integració al sistema de producció capitalista) contribueixen a la producció i reproducció d'aquest paisatge de la recepció.

Tant els estudis culturals com la geografia cultural del consum coincideixen a afirmar que parlar d'identitat exigeix parlar de polítiques culturals i de la forma com aquestes són socialment contestades. Coincideixen, a més, a enfocar el debat cap a la forma com les identitats, lluny de considerar-les com a “essències del ser”, formen part d'un món que “va esdevenint” un reflex (o, més ben dit, un simulacre)¹² dels mecanismes –des de la instauració de grans superfícies comercials fins a l'estructura dels mitjans de comunicació– dels què el capitalisme avançat es serveix per a erigir-se com a condició inevitable. D'aquí en resulta una contradicció per part de certs investigadors autoanomenats “crítics”, que és considerar, d'una banda, la capacitat dels consumidors de resistir-se a ser definits com una massa homogènia, i reproduir, d'una altra banda, un tipus de discurs que redueix la definició dels actors socials a la seva condició de

¹² Reprenc aquí la noció de simulacre desenvolupada per Jameson (1986). Veure, també, Espinet (1997).

consumidors, és a dir, sense donar opció als actors a definir-se a si mateixos emprant termes diferents als d'un discurs (el de la societat de consum) políticament i acadèmicament instaurat.

Davant la reducció del “mapa social” a una “topografia del consum” (Jameson, 1998: 78), apareixen un seguit de qüestions ineludibles: Es té prou consciència que molts cops els acadèmics parlem de la configuració de la identitat de grup (al voltant de la diversitat d'hàbits de les audiències davant del televisor, o al voltant de la diversitat d'hàbits dels assidus a les grans superfícies comercials) ubicant aquest grup únicament davant d'un món-reflex, un món-simulacre (com ara, davant la pantalla del televisor) que és ahora un món inventat per un tipus de discurs? Què passaria si les audiències que l'acadèmia anomena (erròniament) “consumidors” comencessin a parlar amb veu pròpia del seu sentiment de pertinença a un lloc, de la seva desubicació en el *mapa mundi* de la globalització, de la seva definició del què és real i el què és mentida, des de llocs als quals els intel·lectuals no acostumen a apropar-s'hi per a fer el treball de camp? Probablement trobaríem paraules més adequades que la de “consumidors” per a definir les audiències.

3. On són les audiències?

Researchers in cultural studies have tended to construct audiences as “imagined communities” (...) to which theories about other aspects of the mass communication process, in particular, media messages, could be referred rather than concern themselves with actual beings living in a material world. (Rosalind Brunt, 1992: 69)

3.1. Poden parlar les audiències?

El problema del silenci i de les diferències inherents a qualsevol representació dels silenciats, ha de ser reconegut com una problemàtica central. (Michele Wallace, 1992: 663)

Sobre el problema de definir les audiències se n'han dit ja moltes coses.¹³ No és tant un problema de les audiències com de la gent (acadèmics i altres tipus d'experts, per exemple els publicistes o els tècnics dels *ràtings*) que són els qui en definir-les, les creen, donant-los-hi veu. Des dels estudis culturals, va ser aplicant la semiòtica als estudis de la recepció que les audiències van passar de ser una massa passiva a ser definits com a “lectors” actius que decodificaven i recodificaven els missatges dels mitjans en funció dels referents del seu entorn (i no en funció del significat volgut per l'emissor). Després d'un primer moment d'eufòria que va elevar les audiències a la categoria de “guerrilles”, la producció acadèmica sobre el tema es va pronunciar sobre el perill que l'estudi dels receptors en els seus contextos acabés sent substituït per l'estudi de la reacció dels receptors davant dels textos dels mitjans, o per l'estudi dels textos dels receptors.

Els estudis culturals han incorporat exitosament aquesta observació en el seu discurs teòric, però de fet no és el tipus d'observació que s'ha fet operativa en el treball de camp a través, bàsicament, de l'etnografia. Les audiències continuen parlant per boca de qui les observa i actuant en funció de la posició d'aquest observador. Les discussions al voltant de l'etnografia (desenvolupades sobretot en el si de l'antropologia) han portat a reconsiderar la qüestió de la relació objecte/subjecte, que en l'àmbit dels estudis culturals de les audiències s'ha traduït en un tornar a definir-les no tant com allò extern, sinó com allò del què el propi investigador forma part.

Però la recerca no s'ha orientat cap a la consideració dels aspectes estructurals del context sinó cap a la ubicació dels actors pels seus trets

¹³ Veure, per exemple, Hay *et al.* (1996)

diferencials.¹⁴ Tal com diu Stuart Hall, cap de les dues coses s'han de concebre per separat. Però el fet és que els estudis culturals que s'han introduït etnogràficament en el món de les audiències han tendit a privilegiar l'explicació dels aspectes visibles de l'acció (inclosa l'acció de l'etnògraf, així com la reacció que aquesta acció produeix), evitant formular la pregunta de sota quines condicions aquella acció es fa visible i audible (o altres accions –incloent, insisteixo, les de l'etnògraf– es fan invisibles i silenciades).

Tal com diu Fredric Jameson (1998),¹⁵ cal tenir en compte la distància que han de continuar recorrent els etnògrafs per arribar a la gent. Es poden compartir alguns codis (els d'un tipus de lectures, de preferències televisives, etc.) però l'investigador o la investigadora no són mai la gent que és estudiada (precisament pel fet que uns estudien i els altres són estudiats). Jameson parla, per exemple, de les distàncies de classe que aquest fet pressuposa. Citant un text de Gayatri Spivak (1988), titulat "Poden parlar els subalterns?" (i que ha inspirat el títol d'aquest apartat), Jameson subratlla el fet que els estudis sobre audiències orientats a

¹⁴ Així, en alguns casos s'ha estudiat, per exemple, el fenomen dels *fans*, o la formació d'identitats a partir de la condició de gènere (és el cas dels estudis feministes fets per dones), o de raça (estudis sobre el racisme fets per investigadors i investigadores no blancs).

¹⁵ El text de Fredric Jameson que menciono aquí va ser publicat per primer cop el 1993. Es tractava d'un comentari del llibre 'Cultural Studies' (Grossberg *et al.*, 1992), que recopilava els textos presentats al congrés internacional *Cultural Studies Now and in the Future*, celebrat el 1990 a la Universitat d'Illinois a Urbana-Champaign. El text original de Jameson sorgeix amb la voluntat d'analitzar críticament el panorama dels estudis culturals dibuixat en aquellencontre i en el llibre publicat posteriorment. La versió castellana de Paidós no té prou en compte aquest context, així com tampoc la possibilitat que els lectors s'ubiquin davant allò del què Jameson està parlant (ni tan sols es fa un recull les referències que fa l'autor en un apartat bibliogràfic). Tinc d'altres queixes del llibre publicat per Paidós on apareix aquest text de Jameson juntament amb un text de Žižek (de fet és una queixa a un tipus de lògica editorial), però les deixo per una altra ocasió.

analitzar l'expressió de la cultura popular (abans dita "cultura de masses") no fan més que donar compte d'una altra realitat construïda al voltant d'una ideologia, i que no tots els investigadors es preocupen de fer explícita. "El populisme constitueix, en si mateix, una ideologia dels intel·lectuals (el "poble" no és "populista")", diu Jameson (1998: 116). Aquesta ideologia dels intel·lectuals pot arribar a ser també un instrument (i alhora un producte) d'un discurs hegemònic.

Així, per exemple, la imatge de les audiències com a "poble" (construïda a partir de la percepció que tenen alguns analistes anglosaxons) és la d'un tipus de gent "de classe mitjana-baixa que veu la televisió i pren cervesa, treballadors (o aturats), blancs o negres, homes o dones, al voltant dels quals existeix generalment la fantasia que constitueixen una realitat social ètnica més gran", diu Jameson (1998: 121), que es pregunta, a continuació: "Però, i si fos d'una altra manera?". L'autor de seguida ens remet a un altre tipus d'estudis (mencionats en el llibre de Hay *et al.* (1992), que Jameson comenta al llarg del seu text –veure nota 6–) que s'han preocupat per formular-se aquesta pregunta (Hunter, 1992; Morris, 1992; Ross, 1992). Es tracta d'un tipus de recerca des d'on s'hi fa explícita la necessitat de plantejar qui és el "veritable *altre*" en la definició populista de les audiències. D'aquest *altre*, Meaghan Morris (1992) en diu "el buròcrata", i Andrew Ross (1992) el defineix com "la gent mitjanament cultivada". Jameson destaca que per a estudiar aquest *altre* ("el buròcrata", "la figura corporativa que apareix en el capitalisme avançat i en les seves actuals institucions globals") faria falta un tipus de recerca que no limités la ubicació de les audiències dins del context definit des dels estudis populistes (allò local com a escenari del consum mediàtic), sinó que apel·lés *també* a un altre tipus d'espai, més extens (l'espai marcat per la "geopolítica" del "sistema [econòmic] mundial" (Jameson, 1998: 134), des d'on el propi significat d'aquestes audiències és construït.

3.2. Les audiències de les què parlen els “buròcrates”

Hi ha un text força interessant de Jay G. Blumler (1996) que intenta precisament “reassignar a les audiències el seu paper dins el nou escenari del mercat televisiu”.¹⁶ Blumler no parla de la geopolítica de la construcció de les audiències (que hem vist que reivindicava Jameson), sinó més aviat de la construcció de les audiències en l’*imaginari* del “*leading American broadcasting personnel*” (o sigui, els “buròcrates” de Meaghan Morris, però en el context concret del mercat televisiu als Estats Units –que, de fet, és com parlar del context del mercat televisiu globalitzat–). Blumler, en definitiva, intenta analitzar els tipus d’audiències que són creades pels tècnics i els gestors del sistema televisiu dels Estats Units (que podrien perfectament ser l’equivalent als tècnics i gestors de les polítiques culturals i comunicatives en el si de qualsevol societat emmirallada en el capitalisme avançat). La pregunta inicial que es fa aquest autor és: “Canvien les nocions esteses d’“audiència” en resposta als canvis en l’estructura dels mitjans de comunicació, i si ho fan, com?”. Més amunt hem vist com Jody Berland (1992) es formulava la mateixa pregunta, però de manera molt més atenta a la importància de considerar el factor espacial. Aquí em limitaré a apuntar el què Blumler va extreure d’un estudi empíric sobre la *representació* (que ens remet, de fet, a un tipus de *paisatge*) de les audiències en el discurs dels “buròcrates”.¹⁷

L’estudi de Blumler va ser realitzat entre 1986 i 1988 i constava de 150 entrevistes a “(entre d’altres) executius de les tres cadenes de televisió més importants (ABC, CBS, NBC), dels serveis de cable, de les operadores del cable multisistema, de la companyia Fox, d’emissores locals (filials de cadenes i independents), així com a productors creatius, guionistes i directors d’una àmplia

¹⁶ El títol del text, concretament, és “Recasting the Audience in the New Television Marketplace?”

¹⁷ Blumler no és l’únic que s’ha referit a les audiències com a construccions de l’imaginari dels tècnics i gestors del sistema mediàtic (veure, per exemple, Fiske, 1989; Ang 1991), però sí és dels pocs investigadors que n’ha fet estudis empírics.

gamma de programes per a una àmplia gamma de mercats. El criteri comú de selecció va ser que l'informador havia d'haver ostentat un càrrec que impliqués algun tipus d'experiència en generar percepcions del procés d'expansió del nou mercat televisiu" (Blumler, 1996: 97). L'autor intentava configurar una "panoràmica" de la imatge que aquest sector es feia de les audiències, més que no pas donar compte d'un seguit de respostes individuals o d'un equip de producció particular (que, segons, l'autor era el tipus de visió reduïda i segmentada de la que donaven compte fins llavors els estudis sobre la producció).

Blumler va organitzar l'anàlisi de les entrevistes al voltant d'una tipologia de les audiències que va construir a partir d'un seguit de conceptes proposats per Denis McQuail (1987). Segons aquesta tipologia, les audiències podien ser considerades:

- 1) com a "mercat",
- 2) com a "públic",
- 3) com a "*fans*",
- 4) com a "grup social", i
- 5) com a "audiència involucrada".

Les audiències construïdes com a "mercat" són considerades com a "mercaderies" (que les cadenes venen als publicistes, i que les empreses encarregades de fer *ràtings* venen a les cadenes), com a "números" (segons el discurs dels *ràtings*), com a agregats d'"individus" (més que com a col·lectius), i com a "espectadors" (la seva activitat s'analitza només a partir de la relació directa amb els mitjans com a consumidors seus). Les audiències construïdes com a "públic" responen a un rol social que els és atribuït. Blumler posa l'exemple dels membres de l'audiència que són observats com a "ciutadans", dels quals s'espera la seva participació en algun moviment cívic. Les audiències que corresponen a la imatge de *fans* són aquelles que s'agrupen al voltant d'un producte mediàtic concret a la recerca d'un signe d'identitat. Les audiències considerades com a "grup social"

són, diu Blumler (citant McQuail) aquelles que comparteixen característiques com ara “la localització, la classe social, l’orientació política, la cultura, etc.” (Blumler, 1996: 101). El darrer tipus d’audiència, és a dir, la construïda com a “audiència involucrada” descriu els seus membres com a persones actives davant dels mitjans, que “pensen sobre els seus possibles significats i que els valoren en funció de les seves experiències” (pp. 101-102).

El resultat de l’estudi va ser que els entrevistats (que no van ser mai preguntats directament per la imatge que es formaven de les audiències) no sempre definien la seva feina com a directament orientada a guanyar audiències (argumentant, per exemple, que l’interès es centrava més aviat en produir qualitat). Els entrevistats tampoc coincidien en donar una definició de les audiències que correspongués directament a la seva categorització com a “mercat”. Blumler conclou que la diversitat de definicions proveïdes pels entrevistats donava compte d’una imatge fragmentada de les audiències, però que aquesta imatge no era un signe desinteressat de major comprensió de les audiències, sinó una nova estratègia que es feia necessària arran dels canvis en el sistema televisiu (multiplicació de les cadenes –a partir tant de la liberalització del sector com dels avenços tecnològics com ara el cable, la televisió via satèl·lit...–, possibilitat dels espectadors de fer zàpping a partir de l’aparició del comandament a distància, etc.). Els canvis en el sistema televisiu, en definitiva, comportaven un canvi de la concepció del mercat, la qual cosa volia dir, segons fa explícit Blumler, que en cap cas les audiències havien deixat de ser construïdes en tant que consumidors potencials en l’imaginari dels productors. No és que tot d’una aquests productors comencin a militar en pro de la diversitat cultural, ni a esgrimir la causa democràtica a l’hora d’explicar la seva voluntat de fer arribar els seus productes a més gent, sinó que simplement continuen pensant en termes de rendibilitat i d’augment de beneficis.

Blumler obté, d’aquesta manera, una “panoràmica” de les audiències que no respon tant a allò que es pot desprendre textualment del discurs dels entrevistats, sinó que requereix un tipus d’interpretació que tingui molt en compte

els factors estructurals (canvis en el sistema comunicatiu, canvis en les estratègies de mercat...). L'aportació de Blumler és essencial en el sentit que dóna la possibilitat de pensar un tipus de recerca sobre audiències que sigui conscient del perill d'acabar definint-les tal i com els ve donat "textualment" en el context immediat on es desenvolupa l'estudi de camp. Aquesta consideració, al meu entendre, és molt útil també pel que fa als estudis etnogràfics de les audiències.

No obstant, crec que hi ha d'altres consideracions que potser convindria comentar, no tant respecte de l'excel·lent exercici de reflexió al què ens obliga el text de Blumler, sinó respecte dels mitjans dels què es va proveir en el seu estudi. Em refereixo a la tipologia de les audiències que l'autor utilitza com a guia per a la seva anàlisi. Al meu entendre, aquesta categorització de les audiències (extreta de l'*imaginari* de Denis McQuail) simplifica en extrem (almenys avui dia, tot i que penso que també les simplificava en el seu moment, a finals dels 80) les possibilitats de definir les audiències.

La categorització que utilitza Blumler (com totes les categoritzacions, de fet) no només simplifica fins a l'extrem cada possible definició, sinó que no observa que cada tipologia pugui veure's en relació amb la resta. Pel que fa concretament a la forma com es tracta el tema de l'"espai", opino que relegar-lo a "característica" social expressada en la "localització" (*place*) dels grups no ajuda massa a comprendre el paper que juga en l'estructuració del sistema comunicatiu i de les polítiques culturals. No em refereixo tant a l'espai físic com a la seva representació (allò que dóna forma al *paisatge* de les audiències en –i a partir de– l'*imaginari* i el *discurs* dels "buròcrates"). Aquest espai, per exemple, es materialitza de diferent manera en funció de si les audiències ho són d'un sistema públic de televisió o bé d'un sistema privatitzat (en el cas que avui dia existís algun lloc on fos possible fer aquesta distinció). Aquí entraria en joc, posem per cas, la qüestió de *com* es defineix (en funció del sistema de propietat dels mitjans locals i nacionals) allò "local" i allò "nacional".

Pensar en el fenomen de les "telemaratons", o fins i tot en el fenomen del Barça, ens podria proporcionar moltes altres bones raons per opinar que la

tipologia de les audiències que proposa Blumler ens pot conduir a una excessiva simplificació de la definició de les audiències (podríem preguntar-nos, per exemple, si les audiències de les telemaratons són un “mercat”, un “públic” o “una audiència involucrada”, o si les audiències dels partits del Barça són un “mercat” o són “fans”, o si els “fans” de les audiències de la Marató de TV3 són “fans” del Barça, etc.). En tot cas, el fenomen espacial (aquí amb la qüestió de la identitat nacional en joc) és ben lluny de representar una qüestió col·lateral (una “característica” entre d’altres, com ara ...la cultura!) en la consideració de les audiències com a grup social.

4. Els mitjans i la construcció d’identitats

4.1. La identitat en temps de desterritorialització

Els estudis culturals sovint han analitzat el paper dels mitjans de comunicació en la construcció de les identitats. De vegades, ho han fet definint la identitat com a sentiment de pertinença dels individus a grups socials expressats en termes de raça, gènere o moviments subculturals. D’altres vegades, ho han fet definint la identitat respecte del sentiment de pertinença o d’arrelament a un lloc. Aquest darrer punt ha estat motiu de debat en el si dels estudis culturals. Alguns autors han criticat el fet que s’hagi privilegiat l’estudi de la configuració d’identitats culturals al voltant de llocs (per exemple a escala nacional) en lloc d’estudiar-les com a construccions històriques, posant l’accent en el seu caràcter mòbil, així com la seva no-restricció a les fronteres dels Estats-nació (Gilroy, 1992).

La geografia cultural s’ha interessat per com la identitat cultural és expressada col·lectivament (i històricament) en i a través de l’espai, és a dir, ha intentat articular l’estudi dels grups amb l’estudi dels seus contextos. La definició

de l'espai es fa tenint en compte tant la realitat física i material com les construccions culturals simbòliques (o, anant més enllà encara, s'ha considerat el fet que les construccions culturals simbòliques esdevinguin productes culturals materials, alhora que s'ha observat com les construccions simbòliques no es produeixen al marge dels modes de producció que defineixen l'activitat econòmica d'aquella societat).

En aquest sentit, es podria considerar que la geografia cultural és molt més a prop del tipus d'agenda que Jameson reivindica per als estudis culturals. Jameson parla de les "tasques" futures que els estudis culturals haurien de portar a terme per tal que la seva aportació pretesament crítica no caigués en la mera institucionalització. Concretament, parla d'una agenda que "inclouria els conceptes de grups, articulació i espai" (1998: 132). Per a Jameson, els estudis culturals han tendit donar compte del procés de construcció de significats només pel que fa a la lluita entre grups (un cop ha deixat d'entendre's com a lluita de classes). És a dir, s'ha parlat més dels "moviments dialògicament antagonistes" d'un grup respecte d'un altre (prioritzant l'anàlisi textual dels respectius discursos), que no pas de les relacions estructurals (de manera que l'anàlisi s'orientés més a intentar aprofundir en la definició de "context"). El fet de considerar l'espai com a un element essencial a tenir en compte en les anàlisis estructurals ha esdevingut una reivindicació constant en l'obra d'aquest autor (Jameson 1986, 1998). Parlar de globalització –o de mundialització, segons la variant francòfona– no ha de passar per alt, doncs, el fet que l'espai és present (i molt) en el discurs de les actuals polítiques culturals. Malgrat que aquestes tendeixen a restar importància al tema emprant termes com ara "desterritorialització", el cas és que tenir en compte l'espai no és menys problemàtic ara que quan (en anteriors etapes del capitalisme) es parlava en termes d'"imperialisme" o de "colonització".

Pel que fa a l'estudi de la recepció dels mitjans, un error en el què poden caure fàcilment tant els "nous estudis culturals" com la "nova geografia cultural" és situar-se lluny de l'anàlisi estructural pel fet de considerar-la una "anàlisi

economicista”. Aquest és precisament el tipus de posicionament que aboca l’investigador a assumir la problemàtica de l’espai/lloc com una qüestió saldada (o a no tenir en compte les seves dimensions). Sovint es parla del nou espai cultural que es dibuixa a partir de l’ús social dels nous mitjans de comunicació com un espai que transcendeix fronteres (en definitiva, com un espai no físic on s’hi pot veure representada la multiculturalitat), però això implica assumir d’entrada una definició pre-establerta (sobre un mapa consensuat) del concepte de “frontera” (que correspondria a la representació geopolítica d’un món entès en termes d’Estats-nació).

Què implica preguntar-se d’entrada per la identitat cultural en l’era de la “desterritorialització”? En el cas d’aquesta tesi, implica ubicar la paraula en un cert tipus de discurs sobre la “globalització” que darrerament molts analistes de la cultura tendeixen a reproduir sense aturar-se a reflexionar fins a quin punt parlar de “desterritorialització” equival a parlar de la “desmaterialització de l’espai” (com critica el geògraf Don Mitchell, 2000) o la “desimagineització” de l’espai (com crec que el propi Mitchell també diu implícitament al llarg del seu llibre). Formular-se aquesta pregunta també implica qüestionar que el significat d’“identitat” s’hagi d’ubicar socialment en una realitat fixa i estàtica (o acadèmicament en un discurs monolític, imposat pel seu propi pes). Pot arribar un punt que parlar de la globalització cultural ens porti a descriure la societat de ningú.

Potser és precisament per la pretensió d’obvietat d’alguns discursos acadèmics que se’n poden destacar les esquerdes. Almenys, el fet de dir que el “nou” sistema comunicatiu (sobretot arran de la innovació tecnològica i de les polítiques “desreguladores”) defineix un “nou” paisatge cultural “sense fronteres” no sembla un argument suficient per a explicar, acte seguit, que les identitats hagin de deixar de vincular-se als llocs. En primer lloc, expressant-nos en aquests termes podem donar a entendre (fins i tot en el cas que no ho vulguem) que la identitat i el lloc són dues coses fixades que, a més, es fixen mútuament (això implica, d’altra banda, concebre la identitat i el lloc com a coses que existeixen

per se i no com a representacions polítiques i socials històriques). En segon lloc, atribuir directament a les “noves” tecnologies els canvis en la construcció d’identitats (suposant que dient “construcció” s’entén que hi ha lluites d’interessos pel mig), és no observar la possibilitat que aquests canvis formin part dels processos estructurals més amplis on pren significat parlar de “noves” i no de “velles” tecnologies. En tercer lloc, dir que les innovacions tecnològiques i les polítiques “desreguladores” contribueixen a la “supressió de les fronteres” pot portar a interpretar que l’investigador que pronuncia aquestes paraules pensa en la comunicació social només en termes de comunicació tecnològicament mediada (i d’evolució lineal a través de la superació de allò vell per allò nou), i que, a més a més, no ha pensat en si la liberalització del sector comunicatiu pot constituir una altra forma de regularització (canviant només els interessos que la guien). En última instància, tampoc queda clar que les “fronteres” de les què es parla hagin de coincidir amb les fronteres geopolítiques existents (o, en tot cas, que el sentiment de pertinença a un lloc hagi de coincidir amb el sentiment de pertinença a un Estat-nació). L’efecte pervers de tot això és que prenent pronunciar-nos des d’un discurs d’allò més revelador ens estiguem limitant a reproduir un tipus de lògica que no té en compte moltes coses, per exemple, qui som la gent i quins són els processos històrics que ens defineixen com a societat.

4.2. La identitat en temps de reterritorialització

És més adequat entendre cada *desterritorialització* com a simultàniament una *reterritorialització*, potser **a una escala diferent**. Ni el territori ni l’espai poden simplement desmaterialitzar-se, ni de la mateixa manera tampoc les identitats estan deslligades dels espais que els dona forma. El què canvia és la geografia a través de la qual opera el poder. (Mitchell, 2000: 263. La negreta és meva)

Aplicant la idea que tota desterritorialització de les identitats culturals va necessàriament acompanyada d'una reterritorialització, l'estudi de les audiències adquireix un altre caire. Les noves tecnologies ens obren noves finestres al món, però això no vol dir que ens tanquin les velles, sinó que canvia el paisatge que obtenim del fet de poder mirar per totes alhora. Això tampoc vol dir que les noves tecnologies siguin les úniques finestres, ni que ho hagin estat mai (malament ho tindríem per explicar que les audiències som construccions socials mòbils). La nostra vida té lloc en un espai que li dóna forma, però això no vol dir que no canviï al llarg del temps. Al mateix temps que som productes d'una biografia som productes d'una història col·lectiva expressada a diferents escales, i això les polítiques culturals regionals, nacionals, locals (tant a través de l'estructuració del sistema comunicatiu, com de l'estructuració de la xarxa de transports, com de la conservació i divulgació del patrimoni, com de l'aplicació de reformes educatives o de lleis d'estrangeria de diversa mena) ho han tingut sempre molt en compte.

La gestió de l'espai (aeri, marítim, terrestre, extraterrestre) forma part en alguns casos de les competències dels Estats-nació (o en la majoria dels casos, de les competències de les grans potències). En altres casos no, però no deixa d'haver-hi conflicte entre els interessos dels diferents països (ja sigui en el si del Banc Mundial, com de la Unesco, com de la Comissió Europea, com del Comité Olímpic). En aquests casos, les identitats nacionals i nacionalistes es reafirmen més que mai.

Hi ha autors que insisteixen que la forma espacial que estan adquirint actualment les relacions internacionals no respon tant als interessos particulars que guien els Estats-nació com als interessos particulars que guien una "poderosa classe" transnacional (Mitchell, 2000: 262). Al meu entendre, avui dia una cosa no pot veure's deslligada de l'altra. Parlar de globalització en termes de supressió de fronteres només evita la possibilitat que es faci explícita una representació espacial d'un món que continua solcat per les polaritzacions, les invasions, els èxodes (forçats i puntuals, com en el cas dels refugiats, o bé forçats i continuats, com en el cas de l'emigració econòmica), o la destrucció física dels ecosistemes

(que pot ser el resultat de l'ocupació –tant militar com econòmica– del territori). En tots aquests casos, podria qüestionar-se el sentit positiu que normalment s'atribueix a la desterritorialització global que pregona la poderosa classe transnacional. També es podria qüestionar fins a quin punt la reterritorialització significa la nova configuració d'espais comuns i d'espais d'unió, l'ensorrament dels murs i d'altres tòpics per l'estil, o bé significa la reafirmació d'uns Estats-nació (o dels projectes polítics que donen forma a aquests Estats-nació) per sobre (física i simbòlicament) dels altres. Gilberto Giménez (1999) il·lustra aquesta idea de la següent manera:

(...) la globalització, lluny de provocar la “desterritorialització” té per pàtria d'origen i principal beneficiari un *centre* constituït per un nucli reduït d'Estats-nació –els més poderosos i pròspers de l'orbe (la tríada EUA, Europa, Japó)–, i es difon de manera desigual per vàries *perifèries* classificables segons el seu major o menor grau d'integració al mateix (perifèries molt integrades, mitjanament integrades, dèbilment integrades i totalment marginals). Aquesta configuració té, per descomptat, un caràcter territorial i és perfectament cartografiable. És cert que la dinàmica de les firmes transnacionals, a l'igual que els fluxes comercials, financers i massmediàtics mundials, escapen al control dels Estats-nació i poders territorials *situats en les perifèries*, però no al dels Estats i “ciutats mundials” *situats en el centre*, dels què són més aviat una prolongació quasi-imperial. (Giménez, 1999: 26)

Segons Giménez, a pesar de la necessitat de reconèixer el fet que el territori no desapareix sense més, convé aprendre dues “llicons” dels “teòrics neoliberals de la globalització”. La primera seria considerar que no tot és territori, i que aquest no constitueix l'única expressió de les societats. La segona seria admetre que avui dia els territoris es transformen i evolucionen seguint la “lògica de la mundialització geo-política i geo-econòmica”. Però això no vol dir, insisteix Giménez, que els territoris hagin d'extingir-se (Giménez, 1999: 27).

És important considerar el paper que juga la comunicació tecnològicament mediada en aquesta reconfiguració dels espais socials. En aquesta sentit, convé matisar la idea que defensa Giménez sobre la nova polarització del món en un *centre* i unes *perifèries*. Caldria destacar, per exemple, el fet que dins del propi *centre* es pugui parlar de competència entre diferents polítiques d'estructuració del sistema comunicatiu. No es tracta només d'una competència en termes de mercat, sinó (alhora) de la constitució d'unes competències culturals al voltant d'una idea d'identitat social (per exemple la d'identitat "europea") sobre les quals s'assentaria una lluita per l'hegemonia. És així que es pot entendre, per exemple, la creació de l'"espai europeu de l'audiovisual" (com a resposta competitiva davant la "invasió" dels Estats Units i del Japó), i des d'on curiosament es proclama l'arribada de la "televisió sense fronteres" (Morley i Robins, 1995).

En lloc de parlar de la configuració d'una audiència sense fronteres, hauríem d'aplicar-nos més a fons a estudiar com la nostra definició com a audiències passa per la nostra forma de definir el món i de participar en ell. La nostra relació amb el món és una relació indirecta (culturalment mediada) i, alhora una relació directa (la nostra existència com a actors forma part de la manera com aquest món és viscut dia rera dia, així com de la manera com aquesta experiència forma part d'una història comuna, d'un procés –una història diferent per a cada comunitat en funció de l'escala– que escapa la major part de les vegades de la nostra consciència quotidiana, però que té a veure amb la nostra capacitat i/o possibilitat individual d'intervenir, de les condicions sota les quals ens movem d'un lloc a un altre, o sota les quals participem de la contínua redefinició de la realitat).

L'afirmació que en la nova "societat de la informació" els espais deixen de tenir importància (afirmació que es situa en la mateixa línia del discurs sobre al globalització) dóna massa per suposat que en aquest món tothom està *connectat*. Al meu entendre, aquesta idea parteix del principi (generalitzador) que la gent ha deixat d'experimentar directament allò que l'envolta.

Allò que un estudi empíric sobre la recepció dels mitjans podria aportar (en cas d'intentar anar més enllà de la mera assumpció d'un principi generalitzador com el mencionat) seria l'observació del fet que la comunicació mediada no ha substituït les formes directes que té la gent d'accedir a la comprensió del seu context. És més, en molts casos les noves tecnologies (com ja deia fa temps Martín Barbero (1987)) no només no han anul·lat velles situacions comunicatives (per exemple les mediades pel cara a cara i l'oralitat), sinó que els han donat una projecció renovada que n'evita l'extinció. Nilda Jacks i Thomas Tufte (Jacks, 1999; Tufte, 2000) ho han estudiat empíricament centrant-se en el cas de la situació comunicativa que es genera en la recepció de les telenovel·les en una regió del sud del Brasil. Lluny de descriure aquesta recepció com una forma de consum centrada en la unitat familiar, tancada en la sala d'estar i aïllada de la resta del món, la gent de la regió estudiada per Jacks i Tufte es presenta com una audiència que es reuneix per prendre *ximarrão* mentre mira la televisió. El veïnat, el poble, la ciutat, la regió, o fins i tot "Brasil" o "Llatinoamèrica", disten molt, doncs, de poder ser esborrats, com a espais, del mapa de la recepció dels mitjans.¹⁸

D'altra banda, les noves tecnologies, malgrat transformar-los, no només *no esborren els espais tradicionals* on la gent interactua i participa de la col·lectivitat a escala local, sinó que *crea nous espais* al voltant de noves situacions comunicatives a escala extra-local. Es parla, per exemple, de la creació de *ciberespais* a través d'Internet on es fa possible la lliure expressió d'una gran diversitat d'identitats col·lectives. No obstant, cal que ens aturem a preguntar-nos qui, per a qui i sota quines condicions són creats aquests nous espais.

¹⁸ Mirant-ho de més a prop, tampoc podem esborrar les parades del Mercat de Sant Antoni de Barcelona on, a part de roba de senyora, una pot aturar-se a contemplar el petit televisor portàtil que té engegat la venedora.

5. Un món no del tot virtual

5.1. Realitat *on line*

Hi ha un text del geògraf Robert M. Kitchin (Kitchin, 1998) que constitueix una guia especialment útil per a situar-nos davant l'allau d'informacions que es generen sobre la reorganització espacial-temporal de les societats al voltant del fenomen de la comunicació electrònica. El text de Kitchin resulta útil en la mesura que ofereix una mirada crítica a la manera com els actuals discursos sobre la "societat de la informació" contribueixen a treure de lloc *una* "realitat" (la de l'organització interna d'un món financer cada cop més flexible i menys local) per a descriure-la com *la* realitat (la del dia a dia de les persones, des de la forma d'organitzar espacialment i temporalment la seva vida quotidiana fins a l'expressió de la seva identitat cultural, passant per la seva forma d'accés a la informació i de participació política).

Kitchin s'apropa a la nova realitat dels *ciberespais* no tant per a qüestionar-la, sinó més aviat per a criticar la manca de reflexió que acompanya la seva reificació des dels discursos hegemònics. La seva premissa és que, pel que fa a la recerca acadèmica, la geografia, lluny de quedar al marge de les qüestions que es puguin plantejar des de la sociologia, des de l'antropologia o des dels estudis culturals, pot contribuir a enriquir un debat que es presenta del tot polèmic. Per tal d'argumentar aquesta premissa, l'autor fa una primera presentació del què significa parlar de ciberespais en el món de l'economia (entesa dins el model d'acumulació flexible que segueix el capitalisme avançat). Seguidament, presenta aquelles versions del terme "ciberespai" desenvolupades per diversos analistes fora de l'àmbit econòmic (aquells que s'ocupen de qüestions socials en general, o aquells que es centren més en la qüestió de la reestructuració regional-urbana, o aquells que es mostren més preocupats pel tema de la identitat cultural o pel tema de la participació política). D'una banda, explica quines són les formulacions

utòpiques que aquests analistes han generat al voltant de les noves tecnologies de la comunicació (per exemple, els discursos que pregonen la fi de l'espai material, la desterritorialització de les relacions socials,¹⁹ la lliure circulació de la informació més enllà de les constriccions de la corporeïtat, o que defensen la idea de la democratització global o la de la liberalització de les identitats). D'una altra banda, Kitchin presenta les respostes crítiques a aquests plantejaments utòpics, posicionant-se ell mateix, com a geògraf, entre les files d'una perspectiva escèptica però que no deixa de reconèixer la importància de tenir en compte els ciberespais com a part de la nostra realitat actual.

Més que negar aquesta realitat, doncs, el que fa Kitchin és reivindicar que no es continuï considerant el món sorgit al voltant d'Internet com un món merament virtual, sinó precisament com un món que és generat per (i que genera) unes condicions materials²⁰ (per exemple, una localització física de les relacions socials, dels modes de producció, de les formes de consum). Unes condicions materials que, no obstant, no són estàtiques, sinó que estan lligades a canvis. A partir de l'explicitació d'aquesta idea, Kitchin es pronuncia en defensa del pensament postmodern.²¹ La realitat, segons ell, no és una, ni es pot explicar a

¹⁹ Kitchin fa referència, per exemple, a la proposta de Manuel Castells de substituir el concepte d'un espai fet de llocs, pel d'un espai fet de "fluxes". (Veure Castells, 2000.)

²⁰ Aquesta mateixa idea és expressada per Jesús Galindo (1997) en un interessant article on reflexiona sobre el paper d'Internet en la conscienciació internacional davant del problema real que viuen els indígenes a Mèxic, amb la conseqüent pressió que això suposa per a la política nacional. A partir d'aquest text podem reflexionar sobre l'ús estratègic que l'EZLN fa d'Internet (la xarxa de xarxes com a arma, és certament un tema interessant).

²¹ La idea de pensament postmodern que planteja Kitchin és, com la que proposava Edward Soja a propòsit de la geografia, una idea que trenca amb molts tòpics (i que precisament troba en això darrer la seva raó de ser). La proposta d'aquest autor, per exemple, ens ajuda a deixar d'atribuir l'adjectiu de "postmodern" a tot allò que soni a

través d'una teoria omnicomprendiva. La realitat tampoc és allò oposat a la virtualitat o a la imaginació. Els sentits d'identitat, de comunitat, de democràcia, no s'han d'estudiar només pel que fa a les seves expressions culturals, així com tampoc es pot pretendre que responguin únicament a uns condicionaments merament econòmics. Segons l'autor, la investigació acadèmica ha de deixar d'expressar-se des de punts de vista separats i irreconciliables. Alhora, ha de deixar d'expressar-se sota la lògica del pensament dicotòmic hegemònic fins ara (ha d'anar més enllà, en definitiva de la pròpia tradició acadèmica per tal de poder plantejar les noves qüestions que van sortint al pas).

Kitchin proposa una agenda per a la recerca futura. Més que prescriure solucions, l'autor confecciona una llarga llista de preguntes que, en primer lloc, interpel·len el paper de les tecnologies en la reestructuració dels modes de producció dins el capitalisme avançat:

Fins a quin punt el ciberespai és un 'agent de canvi' en l'actual moviment cap a la societat postindustrial? (...) Estem vivint un període de reestructuració que ens farà entrar en una era on l'estabilitat serà un espai virtual sobreposat a l'espai material? (...) Quins seran els models a llarg termini d'ocupació laboral local que resultaran de l'organització ciberespacial de les empreses? (...) De quina manera el ciberespai està inspirant els models de centralització i descentralització de certes divisions corporatives? (Kitchin, 1998: 399)

Kitchin en certa manera ja responia aquestes preguntes al llarg del seu article, quan feia referència, per exemple a la forma com el capitalisme avançat es serveix de les noves tecnologies per a expandir-se al mateix temps que es flexibilitza. L'augment de la producció i del consum va de la mà de l'augment de la rapidesa.

discurs sobre la "societat de la informació" o sobre la "globalització" o a discurs filosòfic que anunciï la fi d'allò material en nom d'allò virtual, de la pura construcció.

Les formes de contractació de personal, les estratègies d'ubicació multi-geogràfica mantenint un centre de presa de decisions i diversificant les perifèries (on s'ubiquen tant el sector primari com el secundari, com –cada cop més– el sector terciari de serveis),²² tot això es tradueix en la flexibilització del funcionament de les empreses a la recerca del mínim cost. Però, com es tradueix aquesta “globalització” en termes d'estructuració social i d'expressió de la cultura? Kitchin creu que les preguntes sobre el paper dels ciberespais en l'economia no han de deslligar-se de les preguntes sobre el paper dels ciberespais en la construcció d'identitats, en l'expressió de la cultura, en les formes de participació política i en l'organització dels mecanismes de control social:

Com es mantenen les relacions socials en el ciberespai, un espai social descrit com ‘mancat d'espai’, ‘mancat de llocs’, i ‘profundament anti-espacial’? (...) El ciberespai fa que els llocs deixin de tenir significat? (...) Es produirà en el ciberespai un espai efectiu on canviaran les relacions patriarcals?²³ (...) Com afectarà el ciberespai els actuals sistemes polítics arrelats als llocs? (...) Està amenaçat el concepte d'estat-nació a partir que el ciberespai no sap de fronteres? (...) Fins a quin punt el desdibuixament de la realitat dins la virtualitat, en cas de produir-se, és el resultat d'una espacialitat canviant? El ciberespai canvia la nostra imaginació geogràfica? (...) És el ciberespai també

²² Tenim un exemple proper de “deslocalització” (aquesta és la paraula utilitzada en el món de l'empresa) en el recent trasllat del servei 1003 de Telefònica a operadores marroquines. A partir del mes de març de 2001, les consultes al servei d'informació d'aquesta empresa són ateses des de Tànger (on el sou dels operaris és inferior, i on la companyia s'estalvia també el pagament de nombrosos impostos).

²³ Amb aquest pregunta Kitchin fa referència a la idea proposada per Donna Haraway (1991) sobre la possibilitat de liberalització que ofereix Internet a la dona. Aquest text de Haraway és, d'altra banda, interessant per la proposta que fa del concepte *cyborg*, referint-se a la nova forma d'identitat híbrida (cibernètica i orgànica) que permet la descorporificació de les relacions socials via Internet.

una realitat per a les persones de baixos ingressos i, en cas que aquestes siguin excloses, quins son els efectes en el 'món real'? Formarà el ciberespai la base efectiva d'una 'societat de vigilància' superpanòptica i orwelliana? (...) [O bé] fins a quin punt el ciberespai constitueix un nou espai per a la desviació? (Kitchin, 1998: 400. La nota és meva)

5.2. Ciberespais per a "tothom"

No falten autors, avui dia, que critiquin la "romanticització" en què ha caigut el discurs sobre la relació entre les noves tecnologies i l'expressió del multiculturalisme (o sobre la creació d'aquest nou espai virtual sense fronteres que es defineix sota el terme "globalització"). Radhika Gajjala (2001) ha estudiat aquesta qüestió a través de l'anàlisi del discurs de les comunitats en diàspora²⁴ reunides al voltant de llistes de discussió *via* correu electrònic. Tal com intenta demostrar aquesta autora, els *ciberespais* continuen sent espais on s'hi materialitzen les relacions de poder a través de la desigualtat de les condicions d'accés a Internet (essencialment explicada per una qüestió tan poc novedosa com és la diferència de classes).

Gajjala (immigrant índia als Estats Units) s'interessa per la formació de comunitats d'emigrants postcolonials a través de la comunicació *online*. Concretament, el cas estudiat és el de les llistes de discussió de dones procedents de la Índia. Les preguntes inicials de l'anàlisi de Gajjala són: "Què és una "comunitat" en el ciberespai? En la imaginació de qui existeix aquesta comunitat?"

²⁴ Els estudis sobre les "cultures en diàspora" van desenvolupar-se d'una manera important en el món acadèmic anglosaxó a finals dels anys 80 (arran de la reflexió originada al voltant potscolonialisme). Els treballs de Kobena Mercer són una referència

En què es diferencia de la comunitat en la vida real? Què té de diferent una cultura *online* d'una cultura en la vida real?”. Les conclusions a les què arriba l'autora podrien resumir-se al voltant de la idea que l'ús d'Internet no pot analitzar-se al marge de la localització geogràfica material de les persones que es connecten, així com tampoc al marge de les condicions econòmiques, d'accés a l'educació, etc., que restringeixen l'ús de les tecnologies.

Gajjala ha observat en el seu estudi que la construcció a través d'Internet d'una identitat comú al voltant d'un mateix lloc d'origen no constitueix una comunitat més virtual que la que es pugui generar a partir de l'expressió de la memòria col·lectiva a través d'altres mitjans. Gajjala troba que, “curiosament”, la identitat comunitària *online* està fortament condicionada per les condicions materials de vida de les persones connectades. Les dones índies emigrades que es connecten a través de llistes de discussió tenen en comú el fet de ser persones de classe mitjana-alta, integrades del tot en el mode de vida dels països occidentals on viuen; un mode de vida que poca cosa (o res) té a veure amb el mode de vida de la majoria de dones de la Índia. No caldria sortir de la Índia, de fet, per trobar aquesta diferència entre la percepció del món de les dones de classe mitjana-alta (que continuen pertanyent a la minoria que representa els interessos del capitalisme) i la de les dones de classe baixa (la immensa majoria).

Segons l'estudi de Gajjala, la imatge de la Índia que construeixen les comunitats *online* acostuma a ser una imatge que descriu la riquesa del país a patir del reconeixement de la gran diversitat de cultures que hi conviuen. Aquesta imatge, segons l'autora, no és una imatge menys virtual que la que tradicionalment es construeix des del punt de vista integrador, “multicultural”, i en el fons profundament reaccionari, de les classes benestants, del tot distanciades de la realitat de la gent que els ha tocat “patir” la colonització o la diàspora en

d'aquest període (Mercer, 1988). Stuart Hall també ha treballat força aquest tema (veure, per exemple, Hall 1990). (Citat a Clifford, 1992.)

condicions gens afavoridores. El discurs sobre la globalització s'erigeix, novament, com un discurs limitat a una narrativa determinada i determinant:

La celebració de la llibertat i de la supressió de fronteres en el ciberespai assumeix que el ciberespai és una possible Utopia per a les classes privilegiades –allunyades de la realitat del patiment diari que han de suportar els menys afavorits. El ciberespai es representa cada cop més com la terra promesa on gènere, raça i tota mena d'indicadors de l'alteritat seran esborrats i integrats en la mesura que nosaltres mateixos ens transformem en textos i imatges *online*. Aquesta forma de veure les coses, i la ideologia resultant, acaba assenyalant que hauran de ser sempre els altres els qui necessitaran adaptar-se al sistema comunicatiu occidental i al seu llenguatge. (Gajjala, 2001)

6. Un món no del tot real

6.1. 'La globalització imaginada'

Al seu darrer llibre, *La Globalización Imaginada*, Néstor García Canclini (1999a) es proposa analitzar des d'una perspectiva crítica el discurs sobre la "globalització". La idea exposada en aquest llibre és que la globalització és la construcció retòrica d'uns determinats actors socials (aquells que representen els interessos de l'economia del lliure mercat) que han aconseguit fer hegemònica una determinada narrativa i l'ús d'unes determinades metàfores en els debats actuals sobre la cultura.

Per a García Canclini, la resistència de la diversitat cultural a ser esborrada en nom de la globalització no ha de consistir en pronunciar-se des de la defensa de la identitat (a escala local), sinó precisament en reivindicar la "multiculturalitat" i

la “hibridació” (a escala mundial). L’autor parteix del supòsit (implícit) que la globalització comporta una homogeneïtzació de la cultura, i que la forma d’evitar això passa per donar a conèixer allò que és diferent, allò que és mestís, més que no pas per reivindicar allò que és propi.

García Canclini planteja com a alternativa una culturalització de l’“agenda de la globalització”: això és, fer que el discurs únic economicista es converteixi en un discurs múltiple on s’hi reconegui la complexitat de la definició de la cultura, sense que calgui caure en localismes. Concretament, l’autor reivindica que es reconeguin les diferents maneres d’“imaginar” allò global en funció de la forma com la gent viu la globalització en el seu dia a dia (tenint en compte, per exemple, la cada vegada menor capacitat de la societat civil de participar directament de la presa de decisions polítiques) així com a través de la seva biografia (García Canclini es posa a si mateix com a exemple de com es viu la globalització a través de l’emigració). Més que apel·lar al sentit d’identitat que genera el lligam de les persones a llocs concrets, García Canclini proposa la construcció d’una “esfera pública transnacional” on les polítiques culturals es desenvolupin en base al concepte de ciutadania.

En el capítol sisè del llibre, García-Canclini fa referència al paper que els mitjans de comunicació, com a mediadors de l’expressió artística, han de jugar en aquesta “culturalització” del discurs sobre la globalització. L’autor posa especial èmfasi en les polítiques d’estructuració del sistema comunicatiu (o l’actual organització de l’anomenada “indústria cultural”) ja que, segons ell, les decisions que es prenen al respecte han d’anar més enllà del debat actual, restringit a l’escala estatal-nacional, al voltant de si es mantenen els sistemes públics o si es liberalitza el sector. Per a García Canclini, és essencial situar el debat en els nous terrenys polítics que sorgeixen a escala regional-interestatal i a escala mundial. No obstant, l’autor obvia parlar de la lluita d’alguns estats-nació per mantenir-se en el “centre” de la presa de decisions (és a dir, per continuar expandint el seu terreny d’acció a costa precisament de l’espai –real/imaginat, econòmic, polític i comunicatiu– dels altres).

L'alternativa al discurs hegemònic sobre globalització que proposa l'autor acaba sent una altra construcció discursiva situada, novament, més a prop dels gestors de les polítiques culturals que no pas de la realitat dels qui es vol anomenar "ciutadans". El problema de la proposta de García Canclini és pretendre que el canvi social s'hagi de produir a partir de la substitució de la paraula "homogeneïtzació" per paraules com "multiculturalitat" o "hibridació". García Canclini limita la definició dels actors polítics d'una societat a la definició de les persones que trien les paraules del seu discurs i que són les mateixes que prenen les decisions en matèria de política cultural (per exemple, a través de la gestió dels sistemes de comunicació).

El llibre de García Canclini no parla específicament de la recepció dels mitjans de comunicació, però sí de la "redistribució" dels espais i dels "circuitos mediàtics". Concretament, en el capítol 7 titulat "Capitales de la cultura y ciudades globales", l'autor comenta la manera com la transformació dels espais urbans (davant del creixement demogràfic, per exemple) suposa una reorganització del sistema comunicatiu.

Què va ser allò que es va redistribuir en l'espai urbà en els darrers anys? Sobretot, les xarxes comunicacionals (premsa, ràdio, TV, vídeo, informàtica). També les biblioteques, els centres comercials –alguns inclouen ofertes culturals– i darrerament les multisales de cinema. Com a Bogotà, Caracas i Sao Pablo, els *circuitos* mediàtics adquireixen més pes que els tradicionals *llocs* en la transmissió d'informacions i imaginaris sobre la vida urbana, i en alguns casos ofereixen noves modalitats d'encontre i reconeixement, des de la comunicació de ràdio i televisió, en programes "participatius" o de telèfon obert, fins a la reunió en centres comercials que substitueixen parcialment als espais anteriors de cita i passeig. A més, moltes d'aquestes ofertes culturals tenen la propietat de vincular a grans sectors de la població amb experiències macrourbanes i d'altres països. Així canvia també el sentit de la ciutat com a espai públic. No només aquests mitjans afavoreixen una interacció més fluïda de la capital amb al vida

nacional, sinó amb béns i missatges transnacionals: la megalòpolis com a lloc on es concentren informacions, espectacles internacionals, sucursals de grans botigues estrangeres, centres de gestió de capitals, innovacions i imaginaris globalitzats. (García Canclini, 1999a: 171)

La qüestió que es vol abordar aquí és precisament la forma com García Canclini restringeix la definició de la participació pública a la definició de l'accés de certes audiències a un tipus concret de programes audiovisuals. L'autor no té en consideració, per exemple, el fet que la televisió o la ràdio de les que parla hagin deixat d'oferir un servei públic per a simplement "ofertar" entreteniment. García Canclini limita també la comprensió de la transformació dels espais públics. A partir del trasllat de l'acció social "dels espais urbans als circuits mediàtics", l'autor també substitueix la definició dels llocs d'expressió de la identitat local per la de l'espai d'expressió de la globalització.

El problema dels plantejaments de García Canclini és potser un problema d'enfocament inicial. El fet de reconèixer que no es pot criticar allò global en nom d'allò local no hauria d'implicar la supressió d'això darrer. García Canclini descriu les grans ciutats com els llocs (simbòlics més que no pas físics)²⁵ on el sentit de pertinença lligat al sentit d'ubicació geogràfica es desdibuixa cada cop més sota l'efecte de la globalització:

A on pertanyo? La globalització ens ha portat a imaginar d'una altra manera la nostra ubicació geogràfica i geocultural. Les ciutats, sobretot les megaciutats, són llocs on tot això esdevé intrigant. O sigui, on es desdibuixa i es torna incert allò que abans enteníem per lloc. No són àrees delimitades i homogènies, sinó espais d'interacció en els quals les identitats i els sentiments de pertinença es formen amb recursos materials i simbòlics d'origen local, nacional i transnacional. (García Canclini, 1999a: 165)

²⁵ Al respecte, veure també García Canclini (1999b).

L'autor defineix el concepte d'allò urbà com a "espai per a imaginar la globalització i articular-la amb allò nacional i allò local" (García Canclini, 1999a: 166). Algunes grans ciutats, segons García Canclini, han passat de ser metròpolis regionals a ser les capitals de la globalització. De fet, en la seva forma de plantejar l'articulació entre allò global, allò nacional i allò local, l'autor acaba donant preferència a la idea que les dues darreres escales acaben desdibuixant-se dins la primera.

L'autor presenta Castells o Hannerz²⁶ com alguns dels "especialistes en el tema" que diferencien per una banda les "ciutats globals" (com a seus principals o "avançades" d'activitats financeres, gestió de les indústries culturals, etc.) i, per una altra banda, les "ciutats emergents" o "centres regionals emergents" on les seus de gestió d'allò global coexisteixen amb formes tradicionals i locals de gestió econòmica, política i cultural. Segons l'autor, és en aquest segon tipus de ciutats (entre les quals cita Mèxic DF i Barcelona) on encara s'hi poden trobar "activitats econòmiques informals o marginades, deficients serveis urbans, pobresa, atur i inseguretat" (García Canclini, 1999a: 167).

Un cop més, caldria reprendre aquí la idea que García Canclini tendeix a sacrificar allò local en nom d'allò global. La distinció entre "ciutats globals" i "ciutats emergents" no ajuda a reflexionar sobre la diversitat de sentiments envers allò local (més enllà d'aquestes ciutats, o més enllà fins i tot d'aquelles ciutats no incloses en la categorització de García Canclini) que continuen "articulant-se" com a formes d'"imaginar la nostra ubicació geogràfica i geocultural". El cas de les grans ciutats llatinoamericanes que analitza García Canclini, de fet, podria servir d'exemple per a analitzar com allò local impregna els sentiments de pertinença de la gent que viu materialment en una ciutat, que la toca de prop, que

²⁶ De fet, el referent de Castells és força present al llarg del capítol 7, tant explícitament com implícitament (per exemple a través de l'al·lusió a les ciutats com a "nusos", o a través de la idea que els "llocs" estan perdent importància davant l'increment dels "fluxes" de la comunicació. (Veure Castells, 2000.)

recorre cada dia uns determinats carrers, de vegades sense sortir d'uns determinats barris (és a dir, una gent que no es limita a *imaginar* la ciutat, o a construir-la en el seu imaginari com una "ciutat emergent" en el món de la globalització).

Convé tenir en compte que l'espectacular creixement demogràfic que han experimentat les grans ciutats llatinoamericanes des de la segona meitat del segle passat ha estat degut a l'allau d'immigrants rurals. Per tant, allò rural forma part també de l'imaginari dels *ciutadans*. Per a García Canclini, però, aquesta qüestió planteja una polarització dels imaginaris a través dels quals són representades les ciutats:

Hi ha un contrast entre l'imaginari provincià, per al qual les megalòpolis són encara horitzons de modernitat i progrés, i, d'una altra banda, l'imaginari internacional, el que circula en la premsa, la televisió i alguns estudis especialitzats, per al qual les ciutats de Mèxic, Sao Paulo, Bogotà i Caracas s'associen a sobrepoblació, congestions, contaminació i violència. (García Canclini, 1999a: 176)

En lloc de limitar-nos, com fa García Canclini, a constatar (i reafirmar) una confrontació entre l'"imaginari provincià" i l'"imaginari internacional", hauríem d'estudiar, més aviat, la manera com els sentiments de pertinença a un lloc real o imaginat (ja siguin les grans ciutats on viu la gent, ja siguin els pobles petits, o aquells altres llocs recreats per la memòria o pels somnis de les persones) també poden ser inclosos en la definició de la globalització (en lloc d'haver de ser esborrats del mapa). La decisió de García Canclini de parlar en termes de "globalització imaginada" comporta que s'obvii la definició dels llocs (reals i imaginats, fora del discurs d'allò global) als què les persones es puguin sentir identificades.

6.2. 'Querència'

“Querència” és el sentiment que la nostra ment construeix al voltant d’un lloc que esdevé el nostre refugi emocional. En llengua catalana aquesta paraula no existeix. En llengua castellana (de la península) el seu ús s’ha reduït a l’àmbit de la tauromàquia, designant el moviment reiteratiu que fa el brau de tornar a un mateix racó de la plaça quan se sent desconcertat. En el portuguès del Brasil, no obstant, la paraula no ha perdut vigència en el llenguatge del dia a dia. Nilda Jacks ha triat aquesta paraula per al títol del llibre que resumeix la seva tesi doctoral (Jacks, 1999). “La televisió a tota hora crida a l’amor a la terra”, diu un telespectador gauxo entrevistat per Jacks (Jacks, 1996b: 33).

En la seva recerca, l’autora ha explorat com els mitjans contribueixen a la construcció i reconstrucció d’identitats lligades a un paisatge. L’autora centra la seva atenció en la forma com les tecnologies (concretament, la televisió al Brasil) contribueixen a la configurar dels discursos sobre la identitat (per exemple, a escala global, a escala nacional i a escala regional –entenent per regió la zona de Rio Grande do Sul–), que en cap cas determinen la desaparició del sentiment de pertinença a un lloc o a una regió sota la imposició d’una identitat global.

Seguint el concepte de “mediacions” de Martín-Barbero i el concepte de “cultures híbrides” de García Canclini, Jacks argumenta que no hi ha una realitat (la global) que s’imposi sobre les altres.²⁷ Segons l’autora, el fet d’ubicar la recepció dels mitjans precisament en el dia a dia d’un àmbit local (regional, en el cas de la cultura gauxa que ella estudia) ajuda a entendre la construcció d’identitats com una complexa amalgama de sentiments de pertinença.

Sentir-se part de la cultura gauxa, segons Jacks, és de fet un sentiment ambivalent ja que no denota tant el sentiment de pertinença a les societats de vaquers del sud del Brasil (els gausos “autèntics” que recreen les postals i les

²⁷ La tesi doctoral de Nilda Jacks és prèvia a la publicació de *La globalización imaginada* de García Canclini.

telenovel·les), com el sentiment d'identitat amb l'escenari (regional) que històricament els dona significat com a col·lectiu. Els gauços ja no són les comunitats formades al voltant de l'activitat ramadera a la regió de Rio Grande do Sul. De fet, la comunitat gauça és actualment en gran part urbana i està formada també per les segones o terceres generacions d'immigrants assentats en la zona.

El gran i important guany que es deriva del treball de Jacks és l'afegiment explícit del factor espacial al factor històric amb què Martín-Barbero i García Canclini expliquen la construcció d'identitats com un procés dinàmic i complex, actualment relacionat amb (i no pas limitat a) la recepció dels mitjans de comunicació.

La inclusió de la noció d'espai en l'estudi empíric de la recepció dels mitjans de comunicació pot ajudar a redefinir aquests darrers en la mesura que els ubica no només en una conjuntura històrica sinó també en una conjuntura geogràfica específica (i alhora canviant). No es tracta tant de reconèixer els mitjans dins d'un temps i un espai concrets, com de reconèixer la seva participació (com a mitjans de comunicació que també van canviant) en la construcció dels discursos de la història i de la geografia on ells mateixos hi són representats.

7. Contextualitat i intercontextualitat

7.1. Els etnògrafs de la recepció i el 'contextualisme radical'

Ien Ang (1996) ha analitzat quin és el significat d'adoptar la postura del "contextualisme radical" des de la recerca sobre recepció. D'una banda, adoptar aquesta postura significa reconèixer el fet que la recepció dels mitjans és un procés complex i dinàmic que travessa (i és travessat per) diferents espais. D'una

altra banda, pronunciar-se des del “contextualisme radical” comporta reflexionar sobre el lloc que ocupa l’investigador tant en el treball de camp com en l’acadèmia, com en la societat. “L’etnògraf –diu Ang– no pot estar “a tot arreu” però sempre ha de parlar i escriure des d’“algun lloc”” (Ang, 1996: 254). Tal i com l’autora indica, no té sentit intentar trobar una solució a la impossibilitat dels etnògrafs d’aconseguir la ubiqüitat. Allò que demana Ang és més aviat que l’investigador o l’investigadora sigui conscient de lloc que està ocupant en cada cas estudiat. Segons ella, l’important és mantenir la conherència amb el posicionament polític que aquesta consciència de la situació impliqui.

Citant Clifford Geertz (1988), Ang afirma que l’etnografia pot “ajudar-nos a localitzar i a comprendre *l’espectre gradual de diferències mesclades*” que constitueix les audiències (Ang 1996: 260). La proposta d’Ang d’observar els contextos de la recepció d’una manera radical també pretén evitar “l’haver de sucumbir a les generalitzacions totalitzadores” que es fan servir avui dia per descriure una societat globalitzada. Ang cita Ulf Hannerz:

El primer factor contextual que s’hauria de destacar aquí és el de les relacions entre centre i perifèria, especialment importants per als nordamericans i els europeus occidentals que viuen i treballen en relatiu confort en els centres del que Ulf Hannerz (1989) anomena “global ecumene”. És explicant històries sobre “una diversitat en moviment, una [diversitat] de coexistència així com d’interacció creativa entre allò transnacional i allò indígena” (Hannerz 1989: 72), que l’etnografia pot, en paraules de Geertz “eixamplar la possibilitat d’un discurs intel·ligible entre persones bastant diferents”. (Ang 1996: 260)

La qüestió que hem de plantejar-nos tot seguit és, però, on hem de situar l’encontre entre “allò transnacional” i “allò indígena”. Això ens remet a la forma com Néstor García Canclini estudia l’expressió de la hibridació en relació a la recepció dels mitjans de comunicació a l’Amèrica Llatina, i que ja hem comentat

en la primera part. No obstant, més enllà de considerar allò “indígena” per la forma com en parla García Canclini des d’Amèrica Llatina, convé observar la possibilitat que allò “indígena” sigui també considerat com allò que no té tant a veure amb una “aboriginalitat tribal” en sentit estricte, sinó amb el fet de “sentir-se” d’algun lloc. Seria el cas dels gaujos de Nilda Jacks (Jacks, 1999), presentats en aquesta segona part de la tesi en parlar de la “querència”, així com seria el cas també dels maronites de Marwan Kraidy (1999) que han estat presentats en la primera part, en parlar de l’“etnografia nativa” dins dels estudis culturals.

El fet que Jacks i Kraidy es reconeixin a si mateixos com a investigadors “nadius” també podria considerar-se com una postura propera al “contextualisme radical” del que parla Ang. No obstant, aquesta presa de consciència del lloc que s’ocupa en el treball de camp no ajuda a fer explícites d’altres qüestions que de fet els investigadors “viatgers”, com diu James Clifford (1992, 1997), es formulen constantment (això és, per exemple, reconèixer la constant mobilitat entre les diferents escales del sentit de pertinença o no pertinença a un lloc). Aquí rau, al meu entendre, la dificultat de decidir *en* el treball de camp on és l’“interior” i on és l’“exterior”, qui som els “nosaltres” i qui són els “altres”. La paradoxa d’intentar fer recerca des de “dins” de la situació que es vol estudiar és que la consciència que en podem tenir com a investigadors és sempre una consciència educada “fora”, en el món de l’acadèmia (un món amb un idioma propi, un món que sovint és també el d’una gran ciutat on ens hem traslladat per a estudiar i treballar, i que fins i tot pot ser una gran ciutat en un altre país).²⁸ Preguntar-se què signifiquen tots aquests contextos és només una de les tasques que exigeix adoptar la postura del “contextualisme radical”. L’altra tasca important és preguntar-se què signifiquem nosaltres mateixos dins de tots aquests contextos (com a dones o com a homes, com a persones d’una edat determinada, com a persones amb un color de pell determinat, amb un accent determinat o un

²⁸ Fa temps John Stewart (1989) ja s’havia preguntat “com un emigrant que torna al seu país d’origen concep el “natiu” i l’“altre” en la seva pròpia persona” (citat a Alasuutari, 1999: 8).

coneixement més o menys limitat dels llenguatges a l'ús –verbals o extravverbals–, o com a persones més enllà de la nostra aparença externa –amb unes creences, una ideologia...–). En definitiva, cal que ens preguntem què signifiquem també per als “altres”.

7.2. La mobilitat dels subjectes

Voldria recuperar aquí una idea que s'ha apuntat en l'apartat anterior: la idea de la mobilitat dels subjectes. Sovint, els estudis sobre recepció dels mitjans que s'han preocupat explícitament per la qüestió de l'espai, i que han intentat observar-la en el treball de camp, s'han limitat a oferir una visió estàtica d'allò que estudiaven (convertint-ho, així, en un objecte d'estudi fix). Algunes vegades, fins i tot (tal i com hem vist pel que fa als treballs de Morley i de Silverstone), s'ha reivindicat la “retirada” de l'investigador a l'esfera domèstica.

L'estudi etnogràfic del paper dels mitjans de comunicació en la vida quotidiana sovint ha erigit la llar (la dolça llar urbana i occidental) com a escenari per antonomàsia del treball de camp. No obstant, això no ajuda, com pretenen alguns autors, a estudiar la construcció de significats socials com un procés on hi intervenen diferents textos i diferents contextos. Els estudis sobre la recepció van fer un salt qualitatiu en passar de parlar de “textualitat” a parlar d’“intertextualitat”. La no limitació de la recerca al concepte de “textualitat”, d'altra banda, també va donar pas a un apropament al concepte de “contextualitat”. Però encara no es parla d’“intercontextualitat”. Investigadors com Morley o Silverstone, per exemple, no estan parlant d'intercontextualitat quan proposen l'esfera domèstica com *el* context de la recepció dels mitjans de comunicació. I quan defineixen la llar com el *lloc* on s'hi poden veure representats tots els altres contextos a escala macrosocial, estan proposant una cosa molt propera a l'*Aleph* que Borges ja havia descrit en un conte.

El reconeixement que la recepció dels mitjans (més enllà del fet de situar-se davant seu) té lloc en diferents escenaris de la vida quotidiana de la gent (la

llar, el lloc de treball, els bars, els mitjans de transport...) ha d'anar de la mà del reconeixement de la mobilitat de les persones (mobilitat que pot variar d'un lloc a un altre –pot ser diferent per exemple, en un poble o una ciutat, o bé en una ciutat del sud d'Europa o en una ciutat del nord d'Europa–). El reconeixement de la intercontextualitat no només comporta una argumentació teòrica al voltant de la complexitat i el dinamisme dels contextos de la recepció (com molt bé fan, per cert, Morley i Silverstone), sinó també un replantejament de la localització dels estudis empírics (la qual cosa implicaria, contràriament al què proposen aquests autors, que l'investigador no s'hagués de limitar a quedar-se necessàriament en l'esfera domèstica observant les rutines i els hàbits generades al voltant de l'aparell de televisió).

Per a James Hay (1996), interessar-se per l'espacialitat de la recepció dels mitjans no implica haver de renunciar a l'observació i a l'experiència, com a investigadors, de la mobilitat. Concretament, Hay ha analitzat la reivindicació que fa temps ja va fer Janice Radway d'una recerca més interdisciplinària, a través de la qual ens puguem apropar, com a “subjectes nòmades”, a unes “audiències disperses” (Radway 1988). Hay també analitza la resposta de Lawrence Grossberg a aquesta proposta de Radway (Grossberg 1988). En tots dos casos, diu Hay, es pot observar com l'espai és presentat com una interessant i bellugadissa problemàtica més que no pas com una obvietat estàtica:

En molts aspectes, la proposta [de Radway] d'un projecte multidisciplinari oferia una forma útil de començar a repensar les assumpcions que solquen els estudis sobre comunicació i mitjans, i que han establert els paràmetres de la recerca sobre audiències durant dècades. I la seva valoració dels mètodes etnogràfics també ha estat essencial en els debats que han intentat reconceptualitzar les audiències des de la dècada dels 80. Però l'etnografia (tal i com Lawrence Grossberg (1988) ha fet notar en la seva resposta als assajos de l'autora, i tal i com altres també han argumentat des de llavors) no ha estat particularment sensible a la *mobilitat* dels subjectes a través

de la vida quotidiana. Allò que resta implícit en la proposta de Radway (i fins i tot en la resposta que provoca en Grossberg) és la problemàtica espacial, una consideració prou desenvolupada del tema de la vida quotidiana com a terreny d'acció que es constitueix en l'espai. (Hay, 1996: 363)

Amb aquesta observació, Hay presenta la qüestió de l'espai com quelcom que caldria analitzar més acuradament des dels estudis de la recepció. De fet, és dels pocs autors que plantegen explícitament un apropament a la geografia com a forma de solucionar la manca de coneixement profund sobre el tema.²⁹ La tendència de l'estudi crític de la recepció ha estat, segons Hay, no sortir de la "geometria euclidiana" a l'hora de dibuixar els mapes de les audiències, mentre que la geografia feia temps que ja havia anat molt més enllà. Concretament, l'autor considera els treballs de Doreen Massey (1993) al voltant de la "geometria del poder" (*power geometry*) com una manera molt interessant de "descriure com la relativa mobilitat de diferents grups socials i de diferents individus forma part de tota una altra gamma de fluxos i interconnexions". Tal i com Hay diu més endavant fent referència a la proposta de Massey, la "geometria del poder" observa la mobilitat com a "part de les *geometries no-euclidianes de les relacions socials i de poder*" (Hay 1996: 369-370).

²⁹ Alguns investigadors llatinoamericans ja estaven reivindicant (en el mateix moment que ho feia Hay) una major reflexió i un millor apropament al tema de l'espai (Gonzalez, 1995; Jacks, 1994). L'intent que fa Hay d'aproximar-se a la geografia, doncs, forma part d'un corrent d'orientació interdisciplinar més ampli que va començar a cobrar dimensió a finals de la dècada dels 80. Aquest corrent inclou també l'interès dels geògrafs culturals per apropar-se als estudis culturals. En el seu text, Hay diu que, fins aquell moment, els geògrafs encara no havien "discutit sobre els mitjans o sobre el tema de les audiències" (Hay, 1996: 370), però aquest no és exactament el cas (veure, per exemple, Burgess i Gold, 1985; o Jackson, 1989, 1993; o la col·laboració de Kevin Rogers amb David Morley, 1995).

Hi ha d'altres treballs interessants proposats des de la geografia a través dels quals podem preguntar-nos per les qüestions del “canvi” i la “mobilitat”. Els treballs previs sobre geografia regional i l'estudi de les localitats de la pròpia Doreen Massey (Massey, 1984, 1985) són, com hem vist en la primera part de la tesi, un excel·lent exemple de com la geografia s'ha apropiat a un tema abastament tractat en la teoria de l'estructuració social, concretament, a través de la proposta d'Antony Giddens (1984, 1985). La geografia del temps (*time-geography*) de Torsten Hägerstrand (1982) va jugar un important paper tant en el treball de Giddens com en els treballs dels geògrafs interessats en estudiar els trajectes i els ritmes de la gent en la seva vida quotidiana, les biografies o les històries col·lectives. De fet, la geografia del temps podria considerar-se un altre dels interessants terrenys oberts des d'altres disciplines i que la recerca sobre recepció hauria d'explorar.

No han mancat els estudis que ja des dels estudis culturals han proposat una aproximació a la mobilitat de les audiències, observant-ne tant les trajectòries quotidianes (a través de l'etnografia) com les trajectòries biogràfiques (a través de les memòries i les històries de família). Cal destacar, per exemple, les “cartografies” que proposa Jorge González (1995), o la proposta de combinar l'etnografia amb els mètodes historiogràfics que també fan Nilda Jacks i Thomas Tufte (Jacks i Tufte, 1998b). La recent aportació de Radhika Gajjala (2001) és un altre bon exemple del què pot arribar a ser una recerca que combini la proposta dels estudis culturals sobre el postcolonialisme i la proposta dels estudis etnogràfics sobre audiències. El text de Gajjala és doblement interessant pel repte que suposa plantejar una “etnografia del ciberespai” a través de la qual accedir a les històries de vida dels membres d'una comunitat en diàspora connectada *on line*.

Thomas Tufte (en premsa) treballa actualment en un projecte on es combina la recerca sobre la construcció d'identitats, la recerca sobre els

moviments migratoris i la recerca sobre la producció de “localitats”³⁰ al voltant de la recepció dels mitjans en la vida quotidiana (això és, un estudi on els aspectes puntuals, les rutines, de les situacions descrites són considerats com a parts integrants d’un procés). Tufte estudia, concretament, com la construcció d’identitats entre els joves de les comunitats d’immigrants que es concentren en un determinat barris de Copenhaguen (Inder Nørrebro). L’autor ha observat un sentiment variable de pertinença als llocs d’origen (Pakistan, Turquia, Marroc, l’ex-Iugoslàvia, entre d’altres) i de pertinença al llocs de destí. Es tracta d’un sentiment de pertinença que no sempre té a veure amb el fet o la possibilitat que hi hagi contacte físic amb llocs, sinó amb la força que aquests adquireixen en l’imaginari (d’aquí la “producció” de localitats). Aquest sentiment pot variar molt, coincidint en gran mesura amb la varietat d’usos dels mitjans de comunicació (per exemple, la recepció a casa de programes de televisió dels països d’origen a través d’antenes parabòliques, en contrast amb la recepció de mitjans danesos locals o nacionals –premsa, ràdio, televisió–, o amb l’ús d’aquests i altres mitjans de comunicació –afegint, per exemple, l’ordinador– seguint els hàbits danesos-occidentals).

En aquest cas, la mobilitat pot ser observada no tant pel que fa al desplaçament físic que suposa la immigració (ja que les joves generacions han nascut a Dinamarca), sinó més aviat pel que fa a la varietat de l’expressió del sentiment de pertinença als llocs (construcció on s’articulen els discursos dels col·lectius –on hi tenen un pes específic, i de vegades contradictori, la família, l’escola, el barri– i els discursos dels mitjans de comunicació que s’utilitzen quotidianament).³¹

³⁰ Tufte utilitza la noció “localitat” en el sentit que li dóna Arjun Appadurai (1996). No s’ha de confondre, doncs, amb el concepte de “localitat” desenvolupat des de la geografia (veure 1^a part de la tesi).

³¹ Tufte va presentar aquest projecte a la taula rodona titulada “Global vs. local?” que va tenir lloc a la Facultat de Ciències de la Comunicació de la UAB, el 16 de maig de 2000,

8. Reflexions sobre el terreny

8.1. Definir la situació

Situació *f.* **1 a** Acció de situar o de situar-se; **b** l'efecte. **2** Manera d'estar situada una cosa o una persona. (...) **3** Posició d'una persona en relació amb els altres, amb el grup social o el conjunt de la societat. (...) **4 a** Conjunt de circumstàncies, relacions, etc, que constitueixen un estat de coses determinat. (...) **b** Conjunt de circumstàncies, factors, etc, físico-biològics, socials o històrics en què es troba una persona, un grup, etc, en el si del qual ha de decidir el seu comportament concret. (...) **5 a geog** Posició d'una casa, vila, ciutat, regió, país, etc, en relació amb el medi físic que és a l'entorn. **b nàut/aeron** Punt de la carta que assenyalava la posició de l'embarcació o de l'aeronau.

Diccionari de la Llengua Catalana de l'Enciclopèdia Catalana³²

Darrerament, sembla que tocava parlar d'audiències tot situant-les en el context de la societat de la informació. No obstant, el repte que s'ha plantejat aquesta tesi és poder trobar la manera de definir les audiències al marge de les idees preconcebudes a les què ens pot limitar l'ús d'aquest discurs. És a dir, s'ha intentat denunciar el fet que tradicionalment no s'hagin tingut en compte aquelles qüestions que no entren en la definició.

en el marc de les I Jornades Interdisciplinars organitzades pel Departament de Periodisme i de Ciències de la Comunicació.

³² La definició que el diccionari fa de la paraula "situació" reproduïx la típica distinció entre allò que és construcció social i allò que és realitat física, relegant la geografia a l'estudi d'aquest darrer factor. No obstant, no és per criticar això que s'ha volgut destacar aquí els possibles usos d'aquest terme.

L'antropòleg George E. Marcus defensa l'etnografia com a recerca que fa possible el descobriment d'aquelles realitats que d'entrada no es presenten com a òbvies. Segons Marcus, el treball empíric proporciona a l'investigador l'oportunitat d'anar més enllà, ja que és precisament trepitjant el terreny quan s'observen les excepcions a les nostres regles teòriques. El repte rau, segons l'autor, en saber defensar una postura com a investigadors que es mantingui oberta, més perceptiva als canvis i als moviments que no pas a les evidències i les continuïtats (Marcus, 2000). La reflexió teòrica al voltant del significat dels conceptes és una tasca del tot necessària, però convé no valorar-la en si mateixa, sinó en el context acadèmic, polític, social, geogràfic, on té lloc. Aquest esforç per contextualitzar el significat dels termes del nostre discurs ha d'anar de la mà de la localització sobre el terreny de les audiències que pretenguem estudiar empíricament. No es tracta tant d'estudiar *estats*, sinó més aviat d'estudiar *situacions*.³³

Quan dirigim la nostra atenció a l'estudi de les audiències no podem definir-les, doncs, com audiències desterritorialitzades. La geografia ens pot ensenyar que el problema d'intentar observar espacialment la recepció dels mitjans de comunicació és un problema d'escala. Traduït al treball empíric, no es tracta tant de decidir si volem esdevenir o no etnògrafs experts en l'estudi de la recepció de la televisió a les llars (per exemple), sinó de saber ubicar aquesta decisió en un tipus de recerca sobre audiències que d'entrada no té perquè tancar-se dins dels límits de la nostra capacitat d'intervenir en aquesta situació específica (dic conscientment "capacitat d'intervenir-hi" i no d'"observar i analitzar").

Les audiències no són una realitat estàtica i objectiva (com tampoc ho és la nostra condició d'investigadors i investigadores). Les audiències som tots, tot i que no sempre compartim els escenaris. A unes escales sí que els compartim, i a d'altres escales, no tant. Podem començar preguntant-nos en quines situacions de

³³ Les *situacions* són com els *momentums* dels que parla Jorge González (1994), però revestits d'espacialitat.

la nostra pròpia vida quotidiana representem el paper d'audiències, i fins a quin punt compartim aquest paper, aquesta vida quotidiana i aquests llocs amb altra gent. Viatjant d'un país a un altre, d'una regió a una altra, d'una ciutat a una altra, ens podem sorprendre de la quantitat de vegades que, com a audiències (i davant un mateix contingut, com ara un serial televisiu dels Estats Units), hem de canviar no només d'escenari de la recepció sinó de noció d'"escenari" de la recepció. És a dir, l'hem de reconstruir. En algunes situacions, hem de reconstruir fins i tot la comprensió de la nostra entrada en escena com a audiències pel fet ser dona o home, el color de la nostra pell, el nostre status d'universitaris... Perquè davant, per exemple, del televisor (per la situació que l'envolta, i no tant pel seu contingut), no només no tothom som iguals (no s'esborren les fronteres); sinó que, a més a més, també podem arribar a sentir-nos estrangers (fins i tot sense sortir d'Europa).³⁴

Tot això es podria constatar fent estudis comparatius entre països, entre regions o entre ciutats, però també (i potser amb resultats encara més sorprenents) si comparem la recepció dels mitjans a diferents escales espacials-temporals. Per exemple, no serà el mateix l'escenari de la recepció en una gran ciutat que en una

³⁴ Penso, per exemple, en la pròpia experiència de "mirar la televisió" en una llar danesa durant la meua estada a Copenhaguen. No només es poden trobar diferències entre els hàbits de veure la televisió (els horaris, els tipus de continguts en funció del moment, veure-la en comunitat o bé individualment, també en funció del moment –per exemple, una forma de reunir-se davant del televisor era durant les menjades, però allò que per als danesos era l'hora de sopar davant les notícies per a mi era l'hora de berenar–). També es poden trobar diferències (experimentades per tothom per igual) entre els hàbits de veure la televisió durant el període d'hivern (dies amb poques hores de llum, en què la gent viu molt tancada a casa) i durant el període d'estiu (dies amb poques hores de fosc, en què la gent *sent la necessitat* de sortir). Però potser no caldria anar tant lluny. Sense sortir de Catalunya, l'experiència de "mirar la televisió" pot ser també diferent si ens situem en un àmbit rural o si ens situem en un àmbit urbà (com potser també passa a Dinamarca), o si ens situem a l'hivern o a l'estiu.

petita localitat rural. Tampoc serà el mateix estudiar la recepció dels mitjans ubicant-nos etnogràficament en un lloc concret d'aquesta recepció (per exemple, el bar –el significat social del qual pot variar entre la ciutat o el poble, o entre ciutats i entre pobles–) o bé estudiar la recepció dels mitjans a través del paisatge recreat en les biografies de la gent gran (paisatge que, un cop més, variarà entre la gent gran de la ciutat i la gent gran del poble, etc.). De fet, moure'ns a través de diferents escales ens pot portar a combinacions ben complexes. Però la raó d'escollir la comparació com a eina de treball no ha de respondre mai a una simple voluntat d'establir les semblances i les diferències entre les formes com la gent utilitzem els mitjans de comunicació. No es tracta que puguem arribar a ser capaços d'establir categories de la recepció en funció dels llocs (seria absurd), sinó més aviat que puguem donar compte de les nostres limitacions a l'hora d'abastar la totalitat de les situacions. La proposta és, doncs, reivindicar la parcialitat i la incompletitud de les nostres explicacions (la qual cosa no vol dir, que no puguem explicar-les).

8.2. Moments i llocs dins de processos històrics-geogràfics

A aquestes alçades, dir que la recepció dels mitjans de comunicació és un procés contextualitzat pot semblar una constatació òbvia. Però en el rerafons podem entreveure algunes qüestions interessants que no acostumen a posar-se en primer terme. Com produeixen els investigadors el “camp” on localitzen el treball empíric? Com diferents llocs (reals i imaginats) produeixen diferents estudis sobre la recepció? Intentar respondre aquestes preguntes comporta no només tenir en compte quina és, entre els estudis de la recepció, la noció prevalent de “geografia de les audiències”, sinó també quina és la noció prevalent de “geografia”.

Els estudis de la recepció sovint han resumit la definició de l'activitat de les audiències a la definició de l'habilitat d'aquestes audiències per mantenir la resistència davant dels missatges hegemònics. En centrar l'atenció en els textos

(això és, tant els discursos dels mitjans com els discursos dels receptors), els investigadors han acabat definint implícitament els contextos de la recepció com a mers contenidors de la producció de significats. D'aquesta manera, les investigacions han reduït l'observació contextualitzada de l'activitat de les audiències a l'observació de la recepció dels mitjans dins un escenari que no és mai qüestionat i que s'acaba naturalitzant.

Com s'ha argumentat més amunt, l'estudi dels usos socials de les tecnologies de la comunicació no pot deixar de banda la qüestió de com aquestes tecnologies produeixen espais (és a dir, com es construeixen paisatges al voltant dels usos dels mitjans de comunicació i, alhora, com es construeixen paisatges a través dels continguts dels mitjans de comunicació).

La constatació que la recepció dels mitjans no té lloc en una realitat estàtica fa possible pensar en la geografia de l'estudi de les audiències d'una manera diferent a com s'ha vingut fent fins ara des dels estudis culturals. D'entrada, necessitem reconèixer les condicions canviants dels llocs, tal i com suggereix el geògraf David Harvey. Això ens porta a plantejar, seguidament, la important qüestió de quin és el lloc que ocupa l'investigador dins d'allò que pretén investigar, en el moment concret que ho vol investigar. La resposta a aquesta pregunta ens hauria de parlar del fet que aquest lloc és també un lloc produït dialècticament a partir de la relació entre les condicions materials de la recerca i les raons que l'expliquen. Molts autors pretenen evadir la qüestió de la ideologia pronunciant-se en nom de la ciència. Però això (tal i com Stuart Hall, Derek Gregory, David Harvey, o Fredric Jameson han intentat demostrar des de fa temps) no és més que una contradicció en el moment que es defensa una postura crítica i reflexiva dins l'acadèmia.

Reconèixer què té d'ideològica la nostra postura com a investigadors implica reconèixer que podem pronunciar-nos des de diferents posicionaments ontològics, diferents compromisos polítics i socials, diferents formes de percebre les distàncies entre l'objecte i el subjecte, entre allò real i allò imaginat, entre allò possible i allò impossible, entre allò conegut i allò desconegut. Els paisatges del

treball de camp poden ser representats de manera molt diferent en l'explicació de l'investigador, depenent del fet que aquest sigui (i/o es senti) una dona o un home, blanc o negre, jove o vell, foraster o natiu, així com depenent del fet que aquest sigui o no (i/o es senti o no) un investigador "ben establert" (acadèmicament, socialment). De fet, aquestes darreres qüestions no haurien de ser considerades al marge de què vol dir ubicar el punt de partida ontològic, o adquirir un compromís polític o defensar una determinada perspectiva des d'on percebre les distàncies. Tot això tampoc s'hauria de considerar al marge de la nostra capacitat de reconèixer que formem part d'un procés. Tal i com diu Doreen Massey, quan es parla d'"ubicar" sovint apareix el problema que els espais i els llocs (i les persones dins d'aquests) siguin assumits com a coses que *són* en lloc de com a coses que *esdevenen* (Massey 1993).

Les formes *assumides* de pensar en la localització de les audiències produeixen que la geografia sigui entesa d'una forma escassament dimensionada i, fins i tot, estàtica. El problema no rau merament en aquesta manera d'assumir què és l'espai (reproduint els termes de la geografia purament física), sinó en la seva definició com a context *per se*, i alhora com un context entre d'altres (com ara el "context" de la classe social, el de la raça o el del gènere). L'espai és, d'aquesta manera, considerat d'una manera molt plana i superficial (a l'igual, de fet, que "la resta" de "contextos"). Malgrat que hi hagi un interès en definir els contextos donant compte del seu dinamisme i la seva complexitat, la recerca sobre recepció encara tendeix a tractar l'espai al marge de "la resta" de contextos. De fet (reprenent la idea d' "intercontextualitat" que es plantejava més amunt), aquests "altres" contextos diversos rarament són observats en relació a l'espai/temps i, a partir d'aquí, en relació entre ells.

Reflexionar sobre els llocs i els espais ens pot ajudar a observar com les audiències es localitzen no només geogràficament sinó també històricament. Això vol dir que la recepció dels mitjans de comunicació no hauria de ser percebut simplement com un acte en si mateix, que només pot ser explicable en relació al tipus determinat de continguts que les audiències "reben" puntualment com a

usuaris d'un mitjà de comunicació en concret, o com a espectadors/lectors/oients d'un gènere discursiu en concret, observant la situació comunicativa generada en un context determinat, com pugui ser la sala d'estar de les equipades llars d'avui dia. Es tracta, més aviat, de no treure aquestes llars, aquestes sales d'estar, aquests gèneres discursius o aquests mitjans de comunicació del context on adquireixen significat. Aquest context no és precisament "la societat de la informació". No és el context *del què parla* un discurs, sinó més aviat un context *que parla* de les condicions materials (uns modes de producció, unes formes d'organitzar socialment el temps i l'espai, unes formes d'accedir als recursos –i no simplement als béns de consum–), un context on prenen significat els discursos o, al contrari, on aquests esdevenen buits i/o contradictoris.

No obstant, no hem de caure en la temptació de dir que el problema està en els discursos en si. El problema, en tot cas, està en el seu mal ús (això és, que en principi no es plantegin com a discursos sinó com a realitats). Així, per exemple, una mirada superficial al discurs generat des de l'economia política ens pot fer veure un nou ordre espacial de la informació que engloba tot el món. En aquesta "aldea global" els paisatges del consum de béns són anomenats els "entorns naturals" de l'acció social (aquesta és, de fet, la idea d'"entorn natural" que reproduïxen molts investigadors de la recepció quan localitzen l'acció de les audiències). Una mirada molt més crítica al discurs de l'economia política (i no hem de descartar que aquesta pugui ser una mirada *des de* la pròpia economia política) ens farà dirigir l'atenció cap a la forma com els espais i els temps són produïts i són organitzats socialment en el si del capitalisme avançat. Des d'aquesta perspectiva el procés de transformació de la recepció dels mitjans (la "privatització mòbil" de la què parlava Raymond Williams)³⁵ poden veure's en relació als processos de transformació dels sistemes de propietat (i de les formes de regulació) del sector de la comunicació.

³⁵ Veure Williams (1974), així com la recuperació del concepte per part de Jody Berland (1992), Roger Silverstone (1994), o Thomas Tufte (1999).

Hi ha una estesa confusió quan, d'una banda, es defineixen els contextos de la recepció com a “entorns naturals” i, d'una altra banda, es pretén estar defenent una perspectiva crítica. Allò que esdevé un problema no és el fet de reconèixer que els contextos de la recepció puguin ser considerats com a escenaris del consum, sinó justament que aquesta definició sigui donada per descomptada per part del discurs acadèmic (això és, que aquest discurs acadèmic contribueixi a “naturalitzar” aquesta forma de plantejar les coses, sense donar opció a pensar de maneres alternatives).

Conclusions

A mode de conclusió, s'ha considerat pertinent fer una valoració de l'argumentació teòrica desenvolupada des d'aquesta tesi doctoral tot recuperant els plantejaments inicials proposats en el projecte presentat el novembre de 1999. L'esquema que segueix és el resum de la proposta de l'esmentat projecte:

Àmbit de recerca: estudis sobre recepció dels mitjans de comunicació de masses

Referents teòrics: estudis culturals, geografia cultural

Objecte d'estudi: la noció d'"espai" en la definició de "contextos de la recepció"

Objectius de l'estudi:

- 1) argumentació de la importància d'incloure la noció d'"espai" (físic i simbòlic) en l'estudi dels processos de comunicació social (al voltant dels mitjans de comunicació de masses) com a processos contextualitzats.
- 2) Aprofundiment en la reflexió teòrica i epistemològica de cara al plantejament d'un possible estudi empíric on es tinguin en compte els "espais de la recepció"

Metodologia: recerca bibliogràfica, consulta a investigadors dels estudis culturals i de la geografia cultural

Es considera que els objectius plantejats des del projecte inicial han estat aconseguits en aquesta tesi. A la definició del marc teòric que ha servit com a referent, però, s'ha afegit la matisació que d'entre les diferents expressions dels estudis culturals i la geografia ens hem centrat, concretament, a analitzar aquells autors i aquells treballs que, en principi, es pronuncien des d'una perspectiva crítica. De l'apropament als estudis culturals i a la geografia cultural que es fa a la

primera part de la tesi, n'ha resultat el reconeixement que *ni tots els estudis culturals són crítics (en el sentit del projecte crític i compromès), ni tota la geografia crítica és geografia cultural (com tampoc podem dir que tota la geografia cultural sigui crítica)*. Arran d'aquesta matisació s'ha considerat pertinent canviar fins i tot el títol previst inicialment per a aquesta tesi doctoral. “La noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans de comunicació. Una aproximació des dels estudis culturals i des de la geografia cultural” ha passat, doncs, a ser “La noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans de comunicació. Una aproximació des de les perspectives crítiques dels estudis culturals i de la geografia cultural”. Tal com es pretén explicar en la primera part de la tesi, la noció de “geografia cultural” que apareix en el títol no fa referència exclusiva al tipus de geografia desenvolupada arran del “gir cultural”, sinó més aviat a aquella geografia crítica (en el marc general de la geografia humana) preocupada per explicar allò cultural.

Pel que fa a la metodologia seguida, convé remarcar el fet que l'accés al material bibliogràfic ha estat possible, en molts casos, gràcies als professors i les professores que tant des de la geografia cultural com des dels estudis culturals (o àmbits afins) han ajudat a orientar els passos d'aquesta recerca. La consulta a investigadors de tots dos àmbits de recerca es considera, doncs, un factor essencial que cal tenir en compte a l'hora de reconèixer (com es fa en la introducció a aquesta tesi) que aquesta investigació s'hagi basat en l'anàlisi de material bibliogràfic.

A banda d'aquestes consideracions, a grans trets, al voltant del desenvolupament de la recerca, caldria que ens detinguéssim a considerar els canvis respecte del contingut teòric del projecte inicial, pel que fa concretament a la redefinició dels contextos de recepció dels mitjans a partir de la inclusió de la noció d'espai. L'esquema que segueix correspon al resum de premisses bàsiques que, segons el projecte inicial que hem esmentat més amunt, calia argumentar al llarg de la tesi:

Premisses bàsiques del projecte de tesi

1. No es pot fer un apropament a un fenomen sense tenir en compte el context i sense considerar-se (reflexivament) part del context
2. Ni el fenomen ni el context són dues coses estàtiques, sinó que s'articulen mútuament en un procés històric obert a canvis
3. Aquest procés és material (pel que fa a la seva dimensió física) i alhora és una construcció (pel que fa a la seva dimensió social)
4. La inclusió del factor espacial en la definició dels contextos de la recepció no vol dir que l'explicació dels fenòmens es limiti a aquest factor (també cal tenir en compte, per exemple, el factor temporal-històric)
5. D'una banda, s'agafa el referent teòric dels estudis culturals per ser la perspectiva, dins dels estudis sobre la recepció, on s'ha fet explícita la necessitat d'incloure la noció d'espai a la definició dels contextos de la recepció dels mitjans
6. D'una altra banda, s'agafa el referent teòric de la geografia cultural per la gran amplitud de mires amb què tracta la idea que l'espai és físic i, alhora, construït. La geografia cultural és una perspectiva crítica dins la disciplina de la geografia que no només es pregunta "què és l'espai", sinó "què vol dir".
7. Totes dues perspectives s'han manifestat (a través de diversos autors) a favor d'un apropament dels respectius plantejaments
8. La combinació de les dues perspectives permet una aproximació a la definició dels contextos de la recepció que no es limita a la consideració de diferents contextos geopolítics (nacionals, regionals o locals) per separat. Tampoc es limita a considerar per separat els contextos socials (com ara el de classe, raça, gènere, religió, ideologia, sexe o edat). Es consideren, alhora, els contextos històrics (els vinculats a una història col·lectiva i a una història familiar, o també els lligats a una memòria personal), així com els contextos espacials (els vinculats a una orografia, a un paisatge). Tots aquests contextos formen

part d'una realitat dinàmica, calidoscòpica, on s'interrelacionen les dimensions microsocial i macrosocial, l'agència i l'estructura

9. Cal insistir que la inclusió de la perspectiva de la geografia cultural no es planteja aquí com a cap solució en sí mateixa, sinó com a forma de plantejar determinades preguntes que pot ajudar a replantejar-ne d'altres que ja han popularitzat els estudis culturals, com ara la qüestió de la identitat, de la modernitat, de la globalització de la cultura i, fins i tot, què entenem per mitjans de comunicació social.
10. La tesi no pretindrà obrir una via d'estudi aïllada, sinó més aviat reconèixer el pont existent entre diferents maneres de plantejar-se què són els contextos de la recepció de cara a poder *fer operativa* aquesta noció en un futur estudi empíric (desitjablement interdisciplinari).

Considerem que cadascuna de les premisses plantejades en el projecte de tesi han pogut ser argumentades al llarg de la tesi, si bé en la majoria dels casos el coneixement obtingut ha superat del tot les expectatives que en un principi podien derivar-se de la llista de punts proposats. En certa manera, les conclusions que es presenten a continuació vindrien a ser els “contrapunts” que ens ajudarien a completar l'expressió de la nostra posició dins d'una perspectiva crítica, tal i com aquesta expressió ha anat prenent forma al llarg del desenvolupament de la tesi doctoral:

- I. Abans d'endinsar-nos en l'àmbit de recerca sobre recepció cal que reflexionem sobre quin és el punt de vista des d'on la volem abordar. Això condicionarà en gran manera la definició del què volem estudiar (definició que caldrà reformular constantment, sobretot al llarg de l'estudi de camp). Aquesta conclusió, que pot identificar-se amb la què es va arribar en el treball de recerca previ a aquesta tesi, es diferencia d'aquesta darrera en la

mesura que integra el concepte d'*ideologia* com a noció indispensable per a defensar un tipus d'investigació que es pronuncia des d'una postura crítica. Els estudis culturals i la geografia cultural, com s'ha demostrat, han estat referents epistemològics i teòrics de gran utilitat per a la justificació de la inclusió del terme *ideologia* en la nostra tesi. Aquesta inclusió comporta el reconeixement que els investigadors ens hem de situar (posicionar-nos) dins (i no per sobre) d'aquella realitat social que pretenem estudiar. Redefinir les audiències atenent a aquestes consideracions resulta, doncs, una tasca que hem considerat essencial.

- II. Els estudis culturals i la geografia cultural, han expressat la seva voluntat de pronunciar-se des d'una perspectiva crítica. S'ha trobat, però, que aquesta expressió no ha estat mancada de contradiccions internes. Quan en la premissa número 6 del projecte de tesi es parla d'agafar "el referent teòric de la geografia cultural per la gran amplitud de mires amb què tracta la idea que l'espai és físic i, alhora construït" no es té prou en compte la manera com la ideologia defineix aquestes "mires". D'aquí que en lloc de parlar en termes generals d'"amplitud de mires" potser convindria parlar, més aviat, de *formes concretes d'integrar allò físic i allò construït en la definició de l'espai*, de la qual cosa en resulta el reconeixement de la constant discussió al voltant de les *diferents formes de veure aquesta articulació*. Més que veure les versions contraposades com un problema i deixar-les en un segon terme del nostre discurs, des d'aquesta tesi les hem volgut fer aparèixer en un primer pla. Hem considerat que era de vital importància donar compte de *l'aportació que els treballs analitzats han fet a la dinamització del debat acadèmic*, al marge del tipus de posició defensada per cada autor. Al cantó d'aquesta primera consideració s'ha considerat igualment important fer explícita la posició que aquesta tesi doctoral defensa en el sí d'aquest debat.

- III. En aquest procés s'ha descobert que les contradiccions (incloses les pròpies) esdevenen un problema quan no s'ha reflexionat prou sobre elles (és a dir, quan no han estat considerades de manera conscient, o no s'ha intentat anar més enllà del seu aflorament en la mera superfície). Aquest reconeixement és en gran mesura condició per a l'avenç del coneixement. En el cas d'aquesta tesi doctoral, el descobriment d'un seguit de prejudicis intel·lectuals assumits per part meva em va portar a la necessitat de qüestionar, en més d'una ocasió, allò que en principi donava per descomptat (per exemple, les definicions de marxisme o de postmodernisme, així com els termes de la pròpia recerca crítica sobre recepció dels mitjans).
- IV. A banda de les contradiccions, també caldria considerar aquelles altres coses que s'ha vist que tenien en comú els estudis culturals i la geografia cultural:
- a) postura ontològica: realisme + constructivisme (o materialisme + idealisme, com diu Soja a partir de Lefebvre). Reflexivitat. Crítica al funcionalisme, el determinisme, l'absolutisme. Gran influència del pensament postmodern.
 - b) postura epistemològica: La pràctica de la teoria no es limita al desenvolupament de treballs empírics, sinó a l'activisme de l'investigador (dins i fora de l'acadèmia) des d'una postura políticament compromesa.
 - c) voluntat interdisciplinar.
 - d) definició de "cultura" a partir de la definició de la relació dialèctica entre allò simbòlic i allò material. Debat al voltant de la teoria cultural marxista. Hegemonia explicada a partir del reconeixent la possibilitat de canvi en les estructures del poder, és a dir, les formes de resistència que el possibiliten).

- e) Reconeixement de la mobilitat dels conceptes (canvis en el món = adequació de la teoria). Els referents teòrics no són mai considerats un dogma, sinó la base a partir de la qual cal intentar anar més enllà (a través del coneixement pràctic dels canvis en el context de la recerca).

Per exemple:

estudis culturals: els canvis en la definició del “way of life” (Williams), o del sentit comú (segons Gramsci, a través de Hall) no poden entendre’s independentment dels canvis en les condicions materials de les relacions socials (economia, història). Els canvis històrics de la manifestació del capitalisme fan que Raymond Williams, per exemple, es plantegi la noció de “privatització mòbil” en referència a l’ús dels mitjans de comunicació.

geografia cultural: els canvis en la definició acadèmica del “genre de vie” (Vidal de la Blache) no poden entendre’s independentment dels canvis en les condicions materials de les relacions socials (economia, història, *espai*). La inclusió de la noció d’espai en la definició dels canvis històrics en la manifestació del capitalisme fa que Harvey, per exemple, parli de “materialisme històric-geogràfic”.

- f) Debat sobre metodologia. Paper important de l’etnografia.
- g) Escissió interna del debat: polarització entre els crítics integrats, d’una banda, i crítics dels crítics integrats, de l’altra.
- h) Cal considerar també les limitacions que els estudis culturals i la geografia cultural tenen en comú:
- Dificultat en mantenir l’equilibri entre teoria i “pràctica”, entre realisme i constructivisme
 - Tendència creixent a adequar la crítica al capitalisme als termes amb què aquest es defineix a si mateix
 - Tendència a abandonar la reflexió al voltant de la qüestió econòmica a l’hora de definir la cultura. Augment de l’interès per la qüestió de la

construcció simbòlica, les representacions, la formació d'identitats (en el si del sistema capitalista)

- Tendència a abandonar la reflexió sobre la diferència i a substituir-la pel discurs sobre la pluralitat (al voltant de nocions com multiculturalisme, globalització, consum...)
- Tendència a institucionalitzar (i fins i tot mercantilitzar) la recerca crítica (pèrdua de força com a moviment alternatiu)
- Treball de camp limitat a l'ús (o abús) de l'etnografia

El debat portat a l'estudi de la recepció

1) Quins són, doncs, els trets que definirien la recerca sobre la recepció dels mitjans com un tipus de recerca crítica? 2) Quines implicacions té la inclusió de la noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans de comunicació? 3) Amb quines limitacions ens podem trobar a l'hora de fer operativa aquesta definició?

1) Característiques de la recerca sobre la recepció dels mitjans com a recerca crítica

- A nivell ontològic: caràcter reflexiu dels estudis (anant més enllà d'una comprensió determinista de la realitat)
- A nivell epistemològic: voluntat interdisciplinària, acompanyada d'una gran capacitat d'estimular el debat metodològic
- A nivell teòric: la consideració del seu objecte d'estudi (la recepció dels mitjans) com un procés contextualitzat, i no com un fenomen puntual, aïllat de la resta de factors del procés comunicatiu (i entenent aquest procés dins del

procés social). La recerca sobre la recepció es preocupa per les articulacions. Els significats socials es construeixen arran d'intercanvis continus i dinàmics.

- L'estudi no s'ha de centrar en la reacció dels individus davant dels mitjans sinó en la manera com aquests es relacionen entre ells dins la societat. Els estudis sobre la recepció es preocupen per com es produeix la significació social, tenint en compte:
 - La relació entre l'organització del sistema comunicatiu, el contingut dels mitjans i la seva recepció per part de les audiències (afirmant que es tracta d'una relació que no està exempta de tensions i en la que hi entra en joc la qüestió del control i del poder)
 - La relació entre les estructures macrosocials (economia, política) i les estructures microsocials (vida quotidiana)
 - La relació entre estructura (organització social) i agència (acció dels individus)

2) Implicacions de la inclusió de la noció d'espai en la definició dels contextos de la recepció dels mitjans de comunicació

- Ús reflexiu de la noció "espai" (per exemple, quan es parla d' "espai públic" i "espai privat"). Això no implicaria pas donar una definició absoluta i estàtica del què entenem per "espai", sinó més aviat donar una definició contextualitzada que ens permetés reconèixer la problemàtica lligada a l'ús d'aquesta noció, sobretot quan aquest ús comporta la reificació de certes representacions espacials a costa de la negació d'altres.
- Cal que l'ús de conceptes com ara "localitat", "regió", o "mundialització" també vagin acompanyats d'una reflexió profunda sobre el seu significat (tal i com proposa la geografia crítica)
- Necessitat de tenir en compte les diferents *escales de representació* de les relacions socials. Això ens porta a preguntar-nos en quina escala ubiquem cada estudi concret sobre la recepció dels mitjans, sense pretendre que aquesta escala que triem (per exemple, l'àmbit domèstic) sigui "el lloc" per definició

on s'hi veuen representades les altres escales (per exemple, les condicions estructurals del procés de construcció social de significats). Parlar en termes d'*escales* ens obliga a no adoptar una postura dogmàtica respecte de la "localització" de la recepció dels mitjans de comunicació. Més que limitar la recerca empírica a buscar respostes en un tipus de "llocs" tancats, parlar d'*escales* ens permet obrir la possibilitat de moure'ns entre diferents *escenaris* i preguntar-nos fins a quin punt aquests contribueixen a fer de la definició de la recepció dels mitjans una qüestió més relativa.

- Necessitat d'observar la relació entre paisatge i identitat (o sentit de pertinença), partint del principi que l'espai no desapareix (en tot cas, canvia la forma de ser representat), i tenint en compte que:
 - Ni la identitat ni el paisatge són estàtics.
 - Els canvis en les identitats i els paisatges constituïts al voltant de l'ús dels mitjans formen part dels canvis en l'organització espacial de les relacions socials (és a dir, el significat social de l'ús d'aquests mitjans canvia amb la reestructuració dels espais d'intercanvi comunicatiu).

3) Limitacions dels estudis de la recepció a partir de la inclusió de la noció d'espai en la definició dels contextos

- Problemes a l'hora de portar a la pràctica els estudis (a l'hora, per exemple de trobar metodologies adequades)
- Manca de diàleg real (d'articulació) entre les diferents perspectives que poden aportar reflexions interessants a l'anàlisi de la recepció. Per exemple, a l'hora de realitzar treballs empírics interdisciplinars, o a l'hora de donar veu per igual a les recerques (i als temes de les recerques), sobretot fora de l'àmbit acadèmic anglosaxó
- Recerca molt ambiciosa (per la complexitat de l'objecte d'estudi i de la seva aplicació empírica) que de vegades queda desvirtuada per les limitacions de la pràctica investigadora (context recerca, a nivell acadèmic, econòmic,

polític...). El desenvolupament d'una línia d'investigació no hauria de caure en la temptació d'erigir-se com a recerca "de moda" o "políticament correcta", només pel fet d'interessar-se per fenòmens com ara la globalització. Caldria, més aviat, intentar fer un tipus de recerca coherent i compromesa amb la voluntat de canvi (això és, participant activament de les conseqüències socials de la seva crítica).

Referències bibliogràfiques

- Alasuutari, Pertti (1999) "Introduction. Three Phases of Reception Studies", a Pertti Alasuutari (ed.) *Rethinking the Media Audience. The New Agenda*, pp. 1-21. Londres, Thousand Oaks i Nova Delhi: Sage
- Alasuutari, Pertti; Gray, Ann & Hermes, J. (1998) "Editorial", a *European Journal of Cultural Studies*, 1 (1)
- Albet, Abel (1993) "La nueva geografía regional o la construcción social de la región", a *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 13: 11-29
- Ang, Ien (1985) *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*. Londres: Methuen
- (1991) *Desperately Seeking the Audience*. Londres: Routledge
- (1996) "Ethnography and Radical Contextualism in Audience Studies", a James Hay, Lawrence Grossberg i Ellen Wartella (eds) *The Audience and its Landscape*, pp. 247-262. Boulder (Colorado): Westview Press, Harper Collins Publishers
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minnesota Press
- Ariño, Antonio (1997) *Sociología de la cultura. La constitución simbólica de la sociedad*. Barcelona: Ariel
- Artz, Lee i Bren Ortega Murphy (2000) *Cultural Hegemony in the United States*. Thousand Oaks, Londres, Nova Delhi: Sage
- Barea, Pedro (1999) "Hábitos de recepción de la radio en el País Vasco, con especial atención a su uso entre los universitarios", a *Zer* (1999): 153-178
- Barker, Chris (2000) *Cultural Studies. Theory and Practice*. Londres: Sage
- Barker, Martin (1994) "Stuart Hall, *Gestionando la Crisis*", a M. Barker i A. Beezer (eds.) *Introducción a los estudios culturales*, pp. 95-114. Barcelona: Bosch.

- Barker, Martin i Anne Beezer (1994) “Introducción: ¿Qué hay en un texto?”, a M. Barker i A. Beezer (eds.) *Introducción a los estudios culturales*, pp. 7-27. Barcelona: Bosch.
- Barnett, Clive (1998) “The Cultural Turn: Fashion or Progress in Human Geography?”, a *Antipode*, 30 (4): 379-394
- Beezer, Anne (1994) “Dick Hebdige, *Subcultura: el Significado del Estilo*”, a M. Barker i A. Beezer (eds.) *Introducción a los estudios culturales*, pp. 115-132. Barcelona: Bosch
- Bennett, Tony (1992) “Putting Policy into Cultural Studies”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 23-37. Nova York, Londres: Routledge
- Berland, Jody (1992) “Angels Dancing: Cultural Technologies and the Production of Space”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 38-55. Nova York, Londres: Routledge
- Bhaba, Homi (1990) “The third space”, a J. Rutherford (ed.) *Identity, Community, Culture, Difference*. Londres: Lawrence and Wishart
- (1994) *The Location of Culture*. Londres i Nova York: Routledge
- Bird, John; Barry Curtis, Tim Putnam, George Robertson i Lisa Tickner (eds.) (1993) *Mapping the futures. Local cultures, global change*. Londres i Nova York: Routledge
- Blumler, Jay G. (1996) “Recasting the Audience in the New Television Marketplace?”, a James Hay, Lawrence Grossberg i Ellen Wartella (eds.) *The Audience and its Landscape*, pp. 97-111. Boulder (Colorado): Westview Press, Harper Collins Publishers
- Brunner, José Joaquín (1992) *América Latina: cultura y modernidad*. Mèxic DF: Grijalbo

- Brunsdon, Charlotte (1981) “*Crossroads: notes on soap opera*”, a *Screen* 22 (4): 32-37
- Brunt, Rosalind (1992) “Engaging with the Popular: Audiences for Mass Culture and What to Say about Them”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 69-80. Nova York, Londres: Routledge
- Buckingham, David (1987) *Public Secrets: EastEnders and Its Audience*. Londres: British Film Institute
- Burgess, Jacquelin i R. Gold (eds.) (1985) *Geography, the media and popular culture*. Londres: Croom Helm
- Buttimer, Anne i David Seamon (eds.) (1980) *The Human Experience of Space and Place*. Londres: Croom Helm
- Carey, James (1989) *Communication as Culture*. Londres: Unwin Hyman
- Carter, E.; Donald, J. i Squires, J. (eds.) (1993) *Space and Place: Theories of identity and location*. Londres: Lawrence & Wishart
- Castells, Manuel (2000) (segona edició) *La era de la informació: economía, sociedad y cultura. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid: Alianza. Original en anglès publicat el 1996 a Cambridge, Massachussetts: Blackwell
- Claval, Paul (1995) *La géographie culturelle*. París: Nathan
- (1999) “Los fundamentos actuales de la geografía cultural”, a *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34: 25-40
- Claval, Paul i Pierre Singaravélou (dirs.) (1995) *Ethnogéographies*. París: L’Harmattan
- Clifford, James (1992) “Travelling cultures”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 96-116. Nova York, Londres: Routledge

- (1997) *Routes. Traveland and translation in the late Twentieth Century*. Harvard University Press. Traducció al castellà: (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa
- Collignon, Béatrice (1999) “La geografía cultural en Francia: un estado de la cuestión”, a *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34: 103-117
- Cook, Ian; David Crouch; Simon Naylor i James R. Ryan (eds.) (2000) *Cultural Turns/Geographical Turns: Perspectives on Cultural Geography*. Harlow: Pearson Education
- Cooke, Philip (1987) “Clinical inference and geographic theory”, a *Antipode*, 19: 407-416
- (1989) “Locality-theory and the poverty of ‘spatial variation’”, a *Antipode*, 21: 261-273
- Cosgrove, Denis E. (1983) “Towards a radical cultural geography: problems of theory”, a *Antipode: A Radical Journal of Geography*, 15 (1): 1-11
- (1984) *Social Formation and Symbolic Landscape*. Londres: Croom Helm
- (1989) “Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Landscapes”, a Derek Gregory i Rex Walford (eds) *Horizons in Human Geography*, pp. 118-135. Londres: Macmillan
- Cosgrove, Denis i Stephen Daniels (eds.) (1988) *The Iconography of Landscape: Essays on the Symbolic Representation, Design, and Use of Past Landscapes*. Cambridge: Cambridge University Press
- Crang, Mike (1998) *Cultural Geography*. Londres i Nova York: Routledge
- (2000) “Between academy and popular geographies. Cartographic imaginations and the cultural landscape of Sweden”, a Cook, Ian; David Crouch; Simon Naylor i James R. Ryan (eds.) *Cultural Turns/Geographical Turns: Perspectives on Cultural Geography*, pp. 88-108. Harlow: Pearson Education

- Curran, James (1990) "The New Revisionism in Mass Communication Research: A Reappraisal", a *European Journal of Communication*, 5: 135-164
- Daniels, Stephen (1987) "Marxism, Culture and the Duplicity of Landscape", a Richard Peet i Nigel Thrift (eds.) *New Models in Geography*, volum II, pp. 196-220. Londres: Unwin Hyman. Text també publicat el 1996 a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) *Human Geography. An Essential Anthology*, pp. 327-340. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- (1992) "Place and the geographic imagination", a *Geography*, 337: 310-322
- De la Haba, Juan i Enrique Santamaría (en premsa) "Dilemas de la globalización: Hibridación cultural, comunicación y política". Entrevista a Néstor García Canclini, a *Voces y Culturas*, 17
- Dear, Michael (1986) "Postmodernism and Planning", a *Society and Space*, 4: 367-384
- (1988) "The postmodern challenge: reconstructing human geography", a *Transactions of the Association of American Geographers*, 13: 262-274
- (1994) "Postmodern human geography. A preliminary assessment", a *Erdkunde*, 48 (1): 2-13
- Doel, Marcus (1993) "Proverbs for paranoids: writing geography on hollowed ground", a *Transactions of the Institute of British Geographers*, 18: 377-394
- (1994) "Deconstruction on the move: from libidinal economy to liminal materialism", a *Environment and Planning A*, 26: 1041-1059
- (1996) "A hundred thousands lines of flight: a machinic introduction to the nomad thought and scrumpled geography of Gilles Deleuze and Felix Guattari", a *Society and Space*, 14: 421-439

- Duncan, James (1990) *The City as Text: The Politics of Landscape Interpretation in the Kandyan Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press
- (1994) “After the civil war: reconstructing cultural geography as heterotopia”, a Foote, Kenneth E.; Hugill, P.J.; Mathewson, K. i Smith, J.M. (eds.) *Re-reading cultural geography*. Austin: University of Texas Press
- Duncan, James i David Ley (1982) “Structural Marxism and human geography: a critical assessment”, a *Annals of the Association of American Geographers*, 72: 30-59
- Duncan, Simon i Mike Savage (1989) “Space, scale, and locality”, a *Antipode*, 21: 179-206
- During, Simon (1993) “Introduction”, a Simon During (ed.) *The Cultural Studies Reader*, pp. 1-25. Londres, Nova York: Routledge
- Elias, Norbert (1990) *Compromiso y distanciamiento. Ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Ediciones Península. Traducció del llibre en alemany *Engagement und Distanzierung*, publicat el 1983, que recollia tres assajos publicats entre 1956 i 1980.
- Elizalde, Luciano (1998) “Los jóvenes y las tecnologías de la comunicación y de la información. Hacia una etnografía de los entornos mediáticos”, a *Zer* (1998): 121-155
- Entel, Alicia (2000) “The reception of Cultural Studies in Latin America. Between the magic realism and the oblivion of Gramsci”. Ponència presentada a la *International Crossroads in Cultural Studies Conference*, Birmingham, 21-25 de juny de 2000
- Entrikin, J. Nicholas (1976) “Contemporary Humanism in Geography”, a *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (4): 615-632
- (1994) “Place and Region”, a *Progress in Human Geography*, 18 (2): 227-233

- Escosteguy, Ana Carolina (2000a) “Um olhar sobre os estudos culturais latino-americanos”, a *Cadernos Midia e Recepção*, Compos/Unisinos
- (2000b) “Latin American Cultural Studies: An Account of *One Place* written by someone from *That Place*”. Esborrany inicial de la ponència presentada a la *International Crossroads in Cultural Studies Conference*, Birmingham, 21-25 de juny de 2000 (text inèdit)
- Espinet, Francesc (1997) *Notícia, imatge, simulacre. La recepció de la societat de comunicació de masses a Catalunya de 1888 a 1939*. Bellaterra: Servei de Publicacions UAB
- Estébanez Álvarez, José (1982) “La geografía humanística”, a *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 2: 11-31
- Eyles, John (1989) “The Geography of Everyday Life”, a Derek Gregory i Rex Walford (eds) *Horizons in Human Geography*, pp. 102-117. Londres: Macmillan
- Ferguson, Marjorie i Peter Golding (1998) “Los estudios culturales en tiempos cambiantes: Introducción”, a M. Ferguson i P. Golding (eds.) *Economía política y estudios culturales*, pp. 15-37. Barcelona: Bosch
- Fiske, J. (1986) “Television: Polysemy and popularity”, a *Critical Studies in Mass Communication* 3(4): 391-407
- (1987) *Television Culture*. Londres: Methuen (també publicat a Nova York: Routledge)
- (1989) “Moments of television: Neither the text nor the audience”, a Ellen Seiter, Hans Borchers, Gabrielle Kreutzner i Eva Maria Warth (eds.) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*, pp. 56-78. Londres i Nova York: Routledge
- (1991) “Television: Polysemy and Popularity”, a Avery, R.K. i Eason, D. (eds.): *Critical Perspectives on Media and Society*. Nova York, Londres: The Guilford Press

- (1992) “Cultural Studies and the Culture of Everyday Life”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 154-173. Nova York, Londres: Routledge
- Foord, Jo i Nicky Gregson (1986) “Patriarchy: towards a reconceptualisation”, a *Antipode*, 18: 186-211
- Foucault (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings. 1972-1977*, C. Gordon (ed.). Nova York: Pantheon
- (1986) “On Other Spaces”, a *Diacritics*, 16: 22-27
- Fox, Elizabeth (1997) “Media and Culture in Latin America”, a J. Corner, P. Schlesinger i R. Silverstone (eds.) *International Media Research. A Critical Survey*, pp. 184-205. Londres: Routledge
- Frith, Simon (1983) *Sound Effects: Youth, Leisure and the Politics of Rock' n' Roll*. Londres: Constable
- Gajjala, Radhika (2001) “Cyborg-Diaspora: Observations from the Cyber ‘field’”. <http://www.cyberdiva.org/erniestuff/Cyborcosaw.html> (28/02/01)
- Galeano, Eduardo (1971) *Las venas abiertas de América Latina*. Mèxic DF: Siglo XXI
- Galindo, Jesús (1997) “Comunidad virtual y cibercultura: el caso del EZLN en México”, a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. III (5): 9-28
- García Ballesteros, Aurora (1982) “El papel de la mujer en el desarrollo de la geografía”, a M.Ángeles Duran (ed.) *Liberación y Utopía*, pp. 119-142. Madrid: Akal
- (1983) “Tendencias fenomenológicas y humanistas en la Geografía actual”. *II Coloquio Ibérico de Geografía*. Lisboa, pàgs. 185-194
- (1986) “¿Espacio masculino, espacio femenino? Notas para una aproximación geográfica al estudio del uso del espacio en la vida cotidiana”, a Aurora

- García Ballesteros (ed.) *El uso del espacio en la vida cotidiana*, pp. 13-27. Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Seminario de Estudios de la Mujer. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Madrid
- García Canclini, Néstor (1987) “¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?”, a FELAFACS/ALAIC: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, pp. 21-37. Mèxic DF: Grijalbo
- (1989) *Las culturas populares en el capitalismo*. Mèxic DF: Nueva Imagen
- (1990) *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Mèxic DF: Grijalbo
- (1993) *El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica*. Mèxic DF: CNCA
- (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Mèxic DF: Grijalbo
- (1997a) “Culturas híbridas y estrategias comunicacionales”, a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol III (5): 109-128
- (1997b) *Ideología, cultura y poder*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones Ciclo Básico Común. Universidad de Buenos Aires (reedició de tres conferències sobre *Ideología y cultura* pronunciades el 1984, i de l’article *Cultura y poder*, publicat el 1985 a la revista *Espacios*, núm. 2
- (1997c) *Cultura y Comunicación: entre lo Global y lo Local*. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación. Universidad Nacional de La Plata
- (1999a) *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós
- (1999b) *Imaginario Urbanos*. Buenos Aires: Eudeba (Editorial Universitaria de Buenos Aires)

- Garcia Ramon, Maria Dolors (1983) “Nuevos horizontes geográficos de la década de los 80: notas sobre el enfoque humanístico y fenomenológico del hombre y de su entorno”. *II Coloquio Ibérico de Geografía*. Lisboa, pàgs. 195-208
- (1989a) “Para no excluir del estudio a la mitad del género humano: un desafío pendiente en geografía humana”, a *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 9: 27-48
- (ed.) (1989b) “Geografía y Género”, a *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 14 (número monogràfic)
- (1999) “Canvi o continuïtat en la geografia cultural? Notes a l’entorn de *Cultural Turns/Geographical Turns* (Oxford, setembre de 1997)”, a *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34: 135-140
- Garmendia, Maialen (1997) “Sobre los hábitos de audiencia de TV de la mujer vasca”, a *Zer* (1997): 81-96
- Geertz, Clifford (1988) *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Chicago: University of Chicago Press
- George, Pierre (1972) *Geografía del consumo*. Barcelona: Oikos-tau
- Gibson, Timothy A. (2000) “Beyond Cultural Populism: Notes Toward the Critical Ethnography of Media Audiences”, a *Journal of Communication Inquiry*, 24 (3): 253-273
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society: Outline of a Theory of Structuration*. Cambridge, Oxford: Polity Press
- (1985) “Time, Space and Regionalisation”, a Derek Gregory i John Urry (eds.) *Social Relations and Spatial Structures*, 265-295. Londres: Macmillan
- Gilbert, Anne (1988) “The new regional geography in English and French-speaking countries”, a *Progress in Human Geography*, 12 (2): 113-122

- Gilroy, Paul (1992) "Cultural Studies and Ethnic Absolutism", a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 187-198. Nova York, Londres: Routledge
- Giménez, Gilberto (1999) "Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural", a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, època II, vol. V (núm. 9): 25-57
- González, Jorge A. (1994) *Más(+) cultura(s). Ensayos sobre realidades plurales*. México: CNCA
- (1995) "Coordenadas del imaginario: protocolo para el uso de cartografías culturales", a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. I (2)
- (1997) "La voluntad de tejer: análisis cultural, *frentes culturales* y redes de futuro", a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, época II. Vol. 3 (5): 129-150
- (1999a) "De la pila hasta el océano: comunicación y estudios de la cultura en México", a *Comunicação e Sociedade*, 32: 113-159
- (1999b) "Cultural Fronts: Towards a *dialogical* understanding of contemporary cultures". Esborrany del capítol presentat a James Lull (ed.) *Culture in the communication age*. Nova York, Londres : Routledge
- Gramsci, Antonio (1968) *Lettere dal carcere* (2^a edició). Torí: Giulio Einaudi
- (1971) *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare i G. Nowell-Smith, Eds.). Londres: Lawrence & Wishart
- (1985) *Selections from the Prison Notebooks* (D. Forgacs & G. Nowell-Smith, Eds.). Cambridge, MA: Harvard University Press
- (1992) *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International Publishers

- Gregory, Derek (1984) *Ideología, ciencia y geografía humana*. Barcelona: Oikos-tau
- (1989) “Areal Differentiation and Post-Modern Human Geography”, a Derek Gregory i Rex Walford (eds) *Horizons in Human Geography*, pp. 67-96. Londres: Macmillan
- (1994) *Geographical Imaginations*. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- (1998) *Explorations in critical human geography*. Hettner Lectures. Department of Geography, University of Heidelberg
- Gregory, Derek i John Urry (eds.) (1985) *Social Relations and Spatial Structures*. Londres: Macmillan
- Gregory, Derek i Rex Walford (eds.) (1989) *Horizons in Human Geography*. Londres: Macmillan
- Grossberg, Lawrence (1988) “Wandering Audiences, nomadic crititics”, a *Cultural Studies* 2 (3): 377-391
- (1993) “Can Cultural Studies Find the True Happiness in Communication?”, a *Journal of Communication*, 43 (4): 89-97
- (1996) “Identity and Cultural Studies: Is That All There is?”, a Stuart Hall i Paul du Gay (eds) *Questions of Cultural Identity*, pp. 87-107. Londres, Thousand Oaks, Nova Delhi: Sage
- Grossberg, Lawrence; Cary Nelson i Paula Treichler (1992) “Cultural Studies: An Introduction”, a L. Grossberg, C. Nelson i P. Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 1-22. Nova York, Londres: Routledge.
- Hägerstrand, Törsten (1982) “Diorama, path and project”, a *Tidschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 73 (6): 323-339. També a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) (1996) *Human*

- Geography. An Essential Anthology*, pp. 650- 674. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell.
- Hall, Stuart (1980) “Cultural studies: two paradigms”, a *Media, Culture and Society*, 2: 57-72
- (1990) “Cultural Identity and Diaspora”, a Jonathan Rutherford (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*, pp. 222-237. Londres: Lawrence & Wishart
- (1991) “The local and the global: globalization and ethnicity”, a A. King (ed.) *Culture, Globalization and the World-System*, pp. 19-39. Londres: Macmillan
- (1991b) “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, a Anthony King (ed.) *Culture, Globalization, and the World System*, pp. 41-68. Basingstoke: Macmillan
- (1992): “Cultural Studies and its Theoretical Legacies”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 277-294. Nova York, Londres: Routledge
- (1993) “Encoding, decoding”, a Simon During (ed.) *The Cultural Studies Reader*, pp. 90-103. Londres, Nova York: Routledge
- (1996a) “Gramsci’s Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, a David Morley i Kuan-Hsing Chen (eds) *Stuart Hall*. Londres: Routledge
- (1996b) “New Ethnicities”, a David Morley i Kuan-Hsing Chen (eds) *Stuart Hall*. Londres: Routledge
- Hall, Stuart i Tony Jefferson (coords.) (1976) *Resistance Through Rituals*. Londres: Hutchinson
- Hall, Stuart; Critcher, C.; Jefferson, T.; Clarke, J. i Roberts, B. (1978) *Policing the Crisis: Mugging, The State and Law and Order*. Londres: Macmillan
- Hannerz, Ulf (1987) “The world in Creolization”, a *Africa*, 57 (4): 546-559
- (1989) “Notes on the global ecumene”, a *Public Culture* 1 (2): 66-75

- Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. Nova York: Routledge
- Hartley, John i Roberta E. Pearson (eds.) (2000) *American Cultural Studies. A Reader*. Oxford i Nova York: Oxford University Press
- Harvey, David (1969) *Explanation in Geography*. Londres: Arnold
- (1973) *Social Justice and the City*. Baltimore: Johns Hopkins University Press
- (1975) “The geography of capitalist accumulation: a reconstruction of the Marxian theory”, a *Antipode*, 7: 9-21. Una versió posterior d’aquest text pot veure’s a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) (1996) *Human Geography. An Essential Anthology*, pp. 600- 622. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell.
- (1979) “Monument and Myth”, a *Annals of the Association of American Geographers*, 69: 362-381
- (1982) *The Limits to Capital*. Chicago: University of Chicago Press
- (1987) “Three myths in search of a reality in urban studies”, a *Society and Space*, 5: 367-376
- (1990) *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- (1992) “Postmodern morality plays”, a *Antipode*, 24: 300-326
- (1993) “From space to place and back again”, a John Bird *et al.* (eds.) *Mapping the Futures*, pp.3-29. Londres: Routledge
- (1996a) *Justice, Nature and the Geography of Difference*. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- (1996b) “On the History and Present Condition of Geography: an Historical Materialist Manifesto”, a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) *Human Geography. An Essential Anthology*, pp. 95-107. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell. Text

- originàriament publicat el 1984 a la revista *Professional Geographer*, 3: 1-11
- (1998) “Espais d’insurrecció”, a *Subcultura i homogeneïtzació*. Barcelona: Fundació Antoni Tàpies
- (2000) “Reinventing Geography”. Entrevista, a *New Left Review*, 4: 75-97
- Hay, James; Lawrence Grossberg i Ellen Wartella (eds) (1996) *The Audience and its Landscape*. Boulder (Colorado): Westview Press, Harper Collins Publishers
- Hayford, Alison (1974) “The geography of women: an historical introduction”, a *Antipode*, 6: 1-19
- Hebdige, Dick (1979) *The Meaning of Style*. Londres: Routledge
- Hobson, Dorothy (1980) “Housewives and the Mass Media”, a Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe i Paul Willis (eds.) *Culture, Media, Language*, pp. 105-114. Londres: Hutchinson
- (1982) *‘Crossroads’: The Drama of a Soap Opera*. Londres: Methuen
- Hofstadter, Douglas R. (1995) *Gödel, Escher, Bach. Un Eterno y Grácil Bucle*. Barcelona: Tusquets (Metatemas 14)
- hooks, bell (1992) “Representing Whiteness in the Black Imagination”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 338-346. Nova York, Londres: Routledge
- Hunter, Ian (1992) “Aesthetics and Cultural Studies”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 347-372. Nova York, Londres: Routledge
- Ibáñez, Jesús (1990) (coord.) “Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden”. Suplement nº 22 de la revista *Anthropos*

- Jacks, Nilda (1994) "Televisión e identidad en los estudios de recepción", a Guillermo Orozco (ed.) *Televidencia. Perspectivas para el análisis de los procesos de la recepción televisiva*. Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales, 6. Mèxic DF: Universidad Iberoamericana
- (1996a) "Tendências latino-americanas nos estudos da recepção", a *Revista FAMECOS*, 5: 44-49
- (1996b) "Audiencia nativa: cultura regional en tiempos de globalización", a *Estudios sobre las Cculturas Contemporáneas*. Época II. Vol. II (3): 25-40
- (1999) *Querência. Cultura Regional como Mediação Simbólica*. Porto Alegre: Editora da Universidade (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
- Jacks, Nilda i Thomas Tufte (1998a) "En los estudios culturales, el sur también existe. Entrevista con James Lull", a *Causas y Azares*, 7: 145-153
- (1998b) "Televisão, família e identidade (parte de um projecto integrado)", a Canelas Rubim, A.A.; Ghislene Bentz, I.M.; Pinto, M.J. (eds) *Produção e recepção dos sentidos midiáticos*, pp. 99-106. Petrópolis, RJ: Vozes
- Jackson, Peter (1989) *Maps of meaning. An introduction to cultural geography*. Londres: Unwin Hyman
- (1993) "A cultural politics of consumption", a John Bird, Barri Curtis, Tim Putnam, George Robertson i Lisa Tickner (eds.) *Mapping the Futures. Local cultures, global change*, pp.207-228. Londres i Nova York: Routledge
- Jameson, Fredric (1986) "Postmodernismo: lógica cultural del capitalismo tardío", a *Zona Abierta*, 38: 71-129. Text original publicat el 1984: "Postmodernism, or the cultural logic of late capitalism", a *New Left Review*, 146: 53-92
- (1998) "Sobre los "Estudios Culturales"", a *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, pp. 69-136. Buenos Aires, Barcelona, Mèxic

- DF: Paidós. Text original: (1993) "On 'Cultural Studies'", a *Social Text*, 34, vol. 11 (1): 17-52
- Jansson, André (2000) "Significados en controversia. Estudios de audiencia e identidad cultural", a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. VI (11): 55-88
- Jensen, Klaus Bruhn i Karl Eric Rosengren (1990) "Five Traditions in Search of the Audience", a *European Journal of Communication*, 5 (2-3): 207-238
- Johnston, Louise (1987) "(Un)realist perspectives: patriarchy and feminist challenges in geography", a *Antipode*, 19: 210-215
- Jonas, Andrew (1988) "A new regional geography of localities?", a *Area*, 20 (2): 101-110
- Jones, Simon (1988) *Black Culture, White Youth: the Reggae Tradition from JA to UK*. Londres: Macmillan
- Kitchin, Robert M. (1998) "Towards geographies of cyberspace", a *Progress in Human Geography*, 22 (3): 385-406
- Knopp, Lawrence i Mickey Lauria (1987) "Gender relations as a particular form of social relations", a *Antipode*, 19: 48-53
- Kraidy, Marwan M. (1999) "The Global, the Local, and the Hybrid: A Native Ethnography of Glocalization", a *Critical Studies in Mass Communication*, 16: 456-476
- Kramsch, Olivier (1999) "El horizonte de la nueva geografía cultural", a *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 34: 53-68
- Lacalle, Charo (2001) *El espectador televisivo*. Barcelona: Gedisa
- Lefebvre, Henri (1991) *The Production of Space*. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell. Original en francès (1974) *La production de l'espace*. Paris: Anthropos

- Ley, David (1989) "Fragmentation, coherence and limits to theory in human geography", a Audrey Kobayashi i Suzanne Mackenzie (eds.) *Remaking human geography*, pp. 227-244. Boston: Unwin Hyman
- Liebes, Tamar i Elihu Katz (1985): "Mutual aid in the decoding of Dallas", a Drummond, P. i Patterson, R. (eds.): *Television in Transition*. Londres: British Film Institute
- (1990) *The Export of Meaning: Cross-Cultural Readings of Dallas*. Nova York: Oxford University Press
- Lindlof, Thomas R. i T. Meyer (1987) "Mediated Communication as ways of Seeing, Acting, and Constructing Culture: The Tools and Foundations of Qualitative Research", a Lindlof, T.R. (ed) *Natural Audiences*. Norwood, NJ: Ablex
- Lull, James (1991) *China Turned On: Television, Reform and Resistance*. Londres: Routledge
- (1998) "Hybrids, Fronts, Borders –The Challenge of Cultural Analysis in Mexico", a *European Journal of Cultural Studies*, 1 (3): 403-418
- Marcus, George E. (2000) "The twisting and turnings of geography and anthropology in winds of millennial transition", a Ian Cook, David Crouch, Simon Naylor i James R. Ryan (eds) *Cultural turns/Geographical Turns*, pp. 13-25. Harlow: Pearson Education
- Martín Barbero, Jesús (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili
- (1988) "Communication from culture: the crisis of the national and the emergence of the popular", a *Media, Culture and Society*, 10: 447-465
- (1993) "Industrias culturales: modernidad e identidad", a *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 15: 9-20

- (1997) “Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad”, a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. III (5): 87-96
- Massey, Doreen (1984) *Spatial Divisions of Labor: Social Structures and the Geography of Production*. Nova York: Methuen
- (1985) “New directions in space”, a Derek Gregory i John Urry (eds.) *Social Relations and Spatial Structures*, pp. 9-19. Londres: Macmillan
- (1994) *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Mato, Daniel (1995) *Crítica de la modernidad. Globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico
- (2000) “Towards a Transnational Dialogue and Context Specific Forms of Transnational Collaboration: Recent Studies on Culture and Power in Latin America, and What our English Speaking Colleagues call Cultural Studies”. Esborrany de la ponència presentada en sessió plenària de la *International Crossroads in Cultural Studies Conference*, Birmingham, 21-25 de juny de 2000 (http://www.crossroads-conference.org/Daniel_mato_speech.html)
- Maturana, Humberto (1995): *La realidad: ¿objetiva o construida?* Vol. I: *Fundamentos biológicos de la realidad*. Vol. II: *Fundamentos biológicos del conocimiento*. Barcelona: Editorial Anthropos, en coedició amb Universidad Iberoamericana (Mèxic DF), i Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (Guadalajara, Mèxic)
- Maturana, Humberto i Francisco Varela (1989) *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*. Madrid: Debate
- McDowell, Linda (1983) “Towards an understanding of the gender division of urban space”, a *Society and Space*, 1: 59-72
- (1986) “Beyond patriarchy: a class-based explanation of women’s subordination”, a *Antipode*, 18: 311-321

-
- (1989) “Women, gender and the organization of space”, a Derek Gregory i Rex Walford (eds) *Horizons in Human Geography*, pp. 136-151. Londres: Macmillan
- (1991) “Life without father and Ford: the new gender order of post-Fordism”, a *Transactions of the Institute of British Geographers*, 16: 400-419
- (1992) “Doing gender: feminism, feminists and research methods in human geography”, a *Transactions of the Institute of British Geographers*, 17: 399-416
- (1993a) “Space, place and gender relations: Part I. Feminist empiricism and the geography of social relations”, a *Progress in Human Geography*, 17: 157-179
- (1993b) “Space, place and gender relations: Part II. Identity, difference, feminist geometries and geographies”, a *Progress in Human Geography*, 17: 305-318
- (1995) “Body Work: Heterosexual Gender Performances in City Workplaces”, a David Bell i Gill Valentine (eds.) *Mapping Desire: Geographies of Sexuality*, pp. 75-95. Londres: Routledge
- McDowell, Linda i Doreen Massey (1984) “A woman’s place?”, a Doreen Massey i John Allen (eds.) *Geography Matters!*, pp. 128-147. Cambridge: Cambridge University Press
- McQuail, Denis (1987) *Mass Communication Theory: An Introduction*. Londres: Sage
- McRobbie, Angela (1980) “Settling Accounts With Subcultures: a Feminist Critique”, a T. Bennett, T. Martin, C. Mercer i J. Woollacott (eds.) *Culture, Ideology and Social Process: a Reader*. Milton Keynes, Open University Press
- Mendizàbal, Enric (1999) “Algunes reflexions sobre la (nova) geografia cultural des de la perifèria”, a *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34: 119-132

- Mercer, Kobena (1988) "Diaspora culture and the dialogic imagination", a M. Cham i C. Andrade-Watkins (eds) *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*, pp. 50-61. Cambridge: MIT Press
- Meyrowitz, Joshua (1986) *No Sense of Place*. Oxford: Oxford University Press
- Mitchell, Don (1995) "There's no such thing as culture: towards a reconceptualization of the idea of culture in geography", a *Transactions of the Institute of British Geographers*, 20: 102-116
- (2000) *Cultural Geography. A Critical Introduction*. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- Modleski, Tania (1982): *Loving With a Vengeance: Mass-Produced Fantasies for Women*. Londres: Methuen.
- Monsiváis, Carlos (1987) "La cultura popular en el ámbito urbano", a FELAFACS/ALAIC: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, pp. 113-133. Mèxic DF: Grijalbo
- Montero, Dolores (1994) *La informació periodística i la seva influència social*. Bellaterra: Servei de Publicacions UAB
- Moragas, Miquel de (1988) *Espais de comunicació*. Barcelona: Edicions 62
- Moragas, Miquel i Emili Prado (2000) *La televisió pública a l'era digital*. Barcelona: Pòrtic
- Morley, David (1980a) *The "Nationwide" Audience*. Londres: British Film Institute
- (1980b) "Texts, Readers, Subjects", a Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe i Paul Willis (eds) *Culture, Media, Language*, pp. 63-173. Londres: Hutchinson
- (1986) *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*. Londres: Comedia

- (1992) *Television Audiences and Cultural Studies*. Londres i Nova York: Routledge. Traducció al castellà: (1996) *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu
- (1996) “The Geography of Television: Ethnography, Communications, and Community”, a James Hay, Lawrence Grossberg i Ellen Wartella (eds) *The Audience and its Landscape*, pp. 317-342. Boulder (Colorado): Westview Press, Harper Collins Publishers
- Morley, David i Kevin Robins (1995) *Spaces of Identity. Global Media, Electronic Landscape and Cultural Boundaries*. Londres i Nova York: Routledge
- Morley, David i Roger Silverstone (1990) “Domestic communication — technologies and meanings”, a *Media, Culture and Society*, 12 (1): 31-55
- (1993) “Comunicación y contexto: La perspectiva etnográfica en los sondeos de opinión”, a Klaus B. Jensen i Nicholas W. Janckowski (eds.) *Metodologías cualitativas de investigación en comunicación de masas*, pp. 181- 196. Barcelona: Bosch. (Llibre original publicat a Londres per Routledge l’any 1991 –i no el 1993 com es diu a l’edició de Bosch– sota el títol *Qualitative methodologies for mass communication research*.)
- Morris, Meaghan (1992) “On the Beach”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 450-478. Nova York, Londres: Routledge
- (1993) “Things to do with shopping centres”, a Simon During (ed) *The Cultural Studies Reader*, pp. 295-319. Londres, Nova York: Routledge
- Murphy, Patrick D. (1997) “Contrasting Perspectives: Cultural Studies in Latin America and the United States: A Conversation with Néstor García Canclini”, a *Cultural Studies*, 11 (1): 78-88

- (1999a) “Doing Audience Ethnography: A Narrative Account of Establishing Ethnographic Identity and Locating Interpretive Communities in Fieldwork”, a *Qualitative Inquiry*, 5 (4): 479-504
- (1999b) “Media Cultural Studies’ Uncomfortable Embrace of Ethnography”, a *Journal of Communication Inquiry*, 23 (3): 205-221
- Nightingale, Virginia (1999) *El estudio de las audiencias. El impacto de lo real*. Barcelona: Paidós
- Nogué i Font, Joan (1985) “Geografía humanista y paisaje”, a *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 5: 93-107
- O’Connor, Allan (1991) “The Emergence of Cultural Studies in Latin America”, a *Critical Studies in Mass Communication*, 8: 61-73
- Orozco, Guillermo (1993) “Dialéctica de la mediación televisiva. Estructuración de estrategias de recepción por los televidentes”, a *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 15: 31-44
- (1994) “Recepción televisiva y mediaciones”, a *Cuadernos de Comunicación y Prácticas Sociales*, 6. Mèxic: PROIICOM/UIA
- Ortiz, Renato (1994) *Mundialização e cultura*. Saõ Paulo: Brasiliense. Traducció al castellà (1997) *Mundialización y cultura*. Madrid: Alianza
- (1997) “Modernidad-mundo e identidades”, a *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. III (5): 97-108
- Peet, Richard (1998) *Modern Geographical Thought*. Oxford (GB) i Malden (EUA): Blackwell
- Philo, Chris (ed.) (1991) *New Words, New Worlds. Reconceptualising Social and Cultural Geography*. Lampeter: St. David’s University College (Social and Cultural Study Group)
- (1999) “Más palabras, más mundos: reflexiones en torno al “giro cultural” y a la geografía social”, a *Documents d’Anàlisi Geogràfica*, 34: 81-99

- Pickles, John (1985) *Phenomenology, Science and Geography: Spatiality and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press
- Press, Andrea L. (1996) "Toward a Qualitative Methodology of Audience Study: Using Ethnography to Study the Popular Culture Audience", a James Hay, Lawrence Grossberg i Ellen Wartella (eds) *The Audience and its Landscape*, pp. 113-130. Boulder (Colorado): Westview Press, Harper Collins Publishers
- Radway, Janice (1984): *Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*. Chapel Hill, Londres: University of North Carolina Press.
- (1988) "Reception Study: Ethnography and the Problems of Dispersed Audience and Nomadic Subjects", a *Cultural Studies* 2 (3): 359-376
- Relph, Edward (1976) *Place and Placelessness*. Londres: Pion
- Robinson, Guy M. (1998) *Methods and Techniques in Human Geography*. Chichester, Nova York, Weinheim, Brisbane, Toronto i Singapur: John Wiley & Sons
- Rodrigo, Miquel (1999) *La comunicación intercultural*. Barcelona: Anthropos
- Rodriguez, Clemencia i Patrick Murphy (1997) "The Study of Communication and Culture in Latin America. From Laggards and the Oppressed to Resistance and Hybrid Cultures", a *The Journal of International Communication*, 4 (2): 24-45
- Rogers, Everett M. i Livia Antola (1985) "Telenovelas: A Latin American Success Story", a *Journal of Communication*, 35: 24-35
- Rose, Gillian (1992) "Geography as Science of Observation: The Landscape, the Gaze and Masculinity", a F. Driver i G. Rose (eds.) *Nature and Science: essays in the history of geographical knowledge*, pp. 8-18. Historical Geography Research Series, 28. Text també publicat el 1996 a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) *Human Geography*.

- An Essential Anthology*, pp. 341-349. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- (1993) *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Ross, Andrew (1992) “New Age Technoculture”, a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 531- 555. Nova York, Londres: Routledge
- Sabaté Martínez, Ana (1984a) “La mujer en la investigación geográfica”, a *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 4: 37-53
- (1984b) “Mujer, geografía y feminismo”, a *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, 4: 37-53
- Sabaté Martínez, Ana; Juana M^a Rodríguez Moya i M^a Ángeles Díaz Muñoz (1995) *Mujeres, espacio y sociedad*. Madrid: Síntesis
- Sarlo, Beatriz (1987) “Lo popular como dimensión: tópica, retórica y problemática de la recepción”, a FELAFACS/ALAIC: *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica. Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, pp. 152-161. Mèxic DF: Grijalbo
- (1994) *Escenas de la vida postmoderna. Intelectuales, arte, video y cultura en la Argentina*. Buenos Aires : Ariel
- Sauer, Carl O. (1925) “The Morphology of Landscape”, a *University of California Publications in Geography*, 2 (2): 19-54. Text consultat publicat el 1996 a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) *Human Geography. An Essential Anthology*, pp. 296-315. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- Sayer, Andrew (1985) “The Difference that Space Makes”, a Derek Gregory i John Urry (eds.) *Social Relations and Spatial Structures*, pp. 49-66. Londres: Macmillan

- (1994) “Cultural studies and ‘the economy, stupid’”, editorial de l’*Environment and Planning D: Society and Space*, 12: 635-637
- (2000) “Critical and uncritical cultural turns”, a Ian Cook, David Crouch, Simon Naylor i James R. Ryan (eds) *Cultural turns/Geographical Turns*, pp. 166-181. Harlow: Pearson Education
- Schlesinger, Philip (1989) “Aportaciones de la investigación latinoamericana. Una perspectiva británica”, a *Telos*, 19: 55-60
- Seiter, Ellen (1989) “Don’t Treat Us Like We’re Stupid”, a Ellen Seiter, Hans Borchers, Gabrielle Kreutzner i Eva Maria Warth (eds) *Remote Control: Television, Audiences, and Cultural Power*, pp. Londres i Nova York: Routledge
- Silverstone, Roger (1990) “Television and everyday life: Towards an anthropology of the television audience”, a Marjorie Ferguson (ed.) *Public Communication: The New Imperatives*, pp. 173-189. Londres: Sage
- (1991) “From Audiences to Consumers: The Household and the Consumption of Communication and Informations Technologies”, a *European Journal of Communication*, 6: 135-154
- (1994) *Television and everyday life*. Londres: Routledge (versió en castellà 1996, Buenos Aires: Amorrortu)
- (1996) “From Audiences to Consumers: The Household and the Consumption of Communication and Information Technologies”, a James Hay, Lawrence Grossberg i Ellen Wartella (eds) *The Audience and its Landscape*, pp. 281-296. Boulder (Colorado): Westview Press, Harper Collins Publishers
- Silverstone, Roger, Eric Hirsch i David Morley (1991) “Listening to a Long Conversation: An Ethnographic Approach to the Study on Information and Communication Technologies in the Home”, a *Cultural Studies*, 5 (2): 204-227

- Smith, Neil (1984) *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*. Oxford: Blackwell
- (1987a) “Dangers on the empirical turn: some comments on the CURS initiative”, a *Antipode*, 19: 59-68
- (1987b) “Rascal concepts, minimalizing discourse, and the politics of geography”, a *Society and Space*, 5: 377-383
- Smith, Neil i Phil O’Keefe (1996) “Geography, Marx and the concept of nature”, a John Agnew, David N. Livingstone i Alisdair Rogers (eds.) *Human Geography. An Essential Anthology*, pp. 282-295. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell. Text originàriament publicat el 1989 a *Antipode*, 12: 30-39
- Soja, Edward W. (1986) “Taking Los Angeles apart: some fragments of a critical human geography”, a *Society and Space*, 4: 255-272
- (1989) *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Social Theory*. Londres: Verso
- (1996) *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Malden, Massachussets (EUA), Oxford (GB): Blackwell
- Stacey, Jackie (1994): *Star Gazing. Hollywood cinema and female spectatorship*. Londres i Nova York: Sage
- Stewart, John O. (1989) *Drinkers, Drummers, and Decent Folk: Ethnographic Narratives of Village Trinidad*. Nova York: State University of New York Press
- Thompson, Edward P. (1977) *La formación histórica de la clase obrera*. Barcelona: Laia
- Thrift, Nigel (1991) “For a new regional geography 2”, a *Progress in Human Geography*, 15 (4): 456-465

- Tuan, Yi-Fu (1974) *Topophilia: A Study of Environment Perception, Attitudes and Values*. Nova York: Prentice Hall
- (1977) *Space and Place: The perspective of experience*. Londres: Edward Arnold
- Tufte, Thomas (1994) *Living with the Rubbish Queen. A Media Ethnography about Telenovelas in Everyday Life of Brazilian Women*. Tesi doctoral. Universitat de Copenhaguen
- (1995) “How do telenovelas serve to articulate hybrid cultures in contemporary Brazil?”, a *The Nordicom Review*, 2: 29-35
- (1997) “Televisión, modernidad y vida cotidiana. Un análisis sobre la obra de Roger Silverstone desde contextos culturales diferentes”, a *Comunicación y Sociedad*, 31: 65-96
- (1999) “Gauchos going Global. Mobile Privatization and Ritualized Media Use”. Ponència presentada a la *14th Nordic Conference for Media Researchers*, Kungälv (Suècia) 14-17 d’agost, 1999
- (2000) *Living with the Rubbish Queen. Telenovelas, Culture and Modernity in Brazil*. Luton: University of Luton Press
- Turner, Graeme (1992) *British Cultural Studies. An Introduction*. Nova York, Londres: Routledge
- Urry, John (1985) “Social Relations, Space and Time”, a Derek Gregory i John Urry (eds.) *Social Relations and Spatial Structures*, pp. 20-48. Londres: Macmillan
- Vilches, Lorenzo (1993) *La televisión. Los efectos del bien y del mal*. Barcelona: Paidós
- Wall, Melanie (2000) “The popular and geography. Music and racialized identities in Aotearoa/New Zealand”, a Cook, Ian; David Crouch; Simon Naylor i James R. Ryan (eds.) *Cultural Turns/Geographical Turns*:

- Perspectives on Cultural Geography*, pp. 75-87. Harlow: Pearson Education
- Wallace, Michele (1992) "Negative Images: Towards a Black Feminist Cultural Criticism", a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 654-671. Nova York, Londres: Routledge
- West, Cornel (1992) "The Postmodern Crisis of the Black Intellectuals", a Lawrence Grossberg, Cary Nelson i Paula Treichler (eds.) *Cultural Studies*, pp. 689-705. Nova York, Londres: Routledge
- Whatmore, Sarah (2000) "Heterogeneous geographies: Reimagining the spaces of N/nature", a Ian Cook, David Crouch, Simon Naylor i James R. Ryan (eds) *Cultural turns/Geographical Turns*, pp. 265-272. Harlow: Pearson Education
- Williams, Raymond (1958) *Culture and Society: 1780-1950*. Harmondsworth: Penguin. Traducció al català del 1974, Barcelona: Laia. Traducció al castellà del 1982, Barcelona: Paidós
- (1973) "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory", a *New Left Review*, 82: 3-16
- (1974) *Television: Technology and Cultural Forms*. Londres: Fontana
- (1979) *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. Londres: New Left Books
- (1981) *Culture*. Londres: Fontana
- Women's Study Group, Center for Contemporary Cultural Studies (1978) *Women Take Issue*. Londres: Hutchinson
- Women and Geography Study Group, Institute of British Geographers (1984) *Geography and Gender: An Introduction to Feminist Geography*. Londres: Hutchinson

- Yúdice, George (1996) "Cultural studies and civil society", a Henry Schwarz i Richard Dienst (eds) *Reading the shape of the world: Toward an international cultural studies*, pp. 50-66. Boulder, Colorado (EUA) i Oxford (GB): Westview
- Zonn, L. (ed.) (1990) *Place images in media: portrayal, experience and meaning*. Savage, MD: Rowman & Littlefield

Agraiments

Hom diu que els processos són més difícils de mesurar que les etapes, i que les fronteres no es poden posar simplement en el moment de començar a escriure i en el moment de posar el punt i final (o el punt i seguit que és en realitat el punt i final) d'una tesi doctoral. Hi ha gent que m'ha ajudat precisament a comprendre una cosa molt simple però que és molt difícil de tenir en compte si només és viscuda des de dins: els processos són també etapes, depenent del punt de vista des d'on es mirin. Val a dir que sense l'aportació d'aquesta gent no hagués trobat mai moltes de les possibles respostes al perquè d'aquesta tesi (més enllà del perquè acadèmic). Aquestes persones a les què em refereixo formen part d'aquest altre parèntesi que és la vida, de la qual (ocupats com estem en portar al dia els projectes a curt termini) encara n'hem d'aprendre tantes coses.

El meu primer agraïment és per a la persona que des del començament ha dirigit aquest projecte: Lluís Badia. A ell li dec que el significat de la paraula "lluïta" vagi molt més enllà del què es pot arribar a explicar en una tesi doctoral.

L'Abel Albet i l'Enric Mendizàbal són les dues persones a qui no només dec l'haver pogut aproximar-me a la geografia. El millor que m'ha passat ha estat, sens dubte, l'haver pogut comptar amb ells.

Al Thomas Tufte, la Nilda Jacks, l'Ana Carolina Escosteguy i el Patrick Murphy els vull agrair el constant intercanvi d'idees i de textos, a pesar dels quilòmetres que hi ha pel mig. Gràcies també al Martín Gómez, per mantenir viu el contacte, i per haver-me ajudat en la recerca bibliogràfica des de Mèxic.

Al Carlos Zeller vull agrair-li el món que s'ha obert davant meu amb les lectures que m'ha recomanat i m'ha facilitat. (Per cert, gràcies mil per presentar-me en Jameson!)

Al Francesc Espinet vull agrair-li els "patracols" que m'ha anat deixant a la bústia tot aquest temps. Gràcies sincerament pel constant estímul.

Gràcies també a la Maria Corominas, pels bons consells que han estat també suport moral i material per als meus primers passos dins l'acadèmia.

A la Teresa Farré li dec molt. Gràcies a ella en Lluís Badia ha pogut fer el seguiment del text que he anat escrivint.

A la Laura Bergés, pels plans de boicot a Renfe i per moltes coses més. A la Gemma Casamajó, pels poemes i la sinceritat.

A la Mercedes i a la Isabel, gràcies per ajudar-me en tot allò (per exemple, la burocràcia acadèmica) que fa adonar-me que sóc una persona ben poc pràctica.

Al *grupo bocas* (“què farem?, què direm?”), per les excursions dites i fetes. Un especial gràcies a la Mar Casals, pel vi de Yaso. A l’Esther Fanlo i al Pere Casals, per animar a la Mar Casals a oferir-me més vi de Yaso. Un doble gràcies per a la Mar Olivar i el Xavier Oliver, que fa un temps van contribuir a fer possible que comencés els cursos de doctorat. Un gràcies singular per a la Mar Olivar d’avui. I per al Siscu. Gràcies Albert Bertolero, Jacquie Donoyan i Andrea. Gràcies, Oscar Arribas.

Vull agrair-los-hi els llacs dels Pirineus a la gent del Departament d’Ecologia de la UB (Marc Ventura, Teresa Butxaca, Fede Bartumeus, Jaume Piera, Lluís Camarero, Marisol Felip). I les sortides de tapes per Barcelona (hola Arantxa, hola Núria).

Vull agrair a l’Hélène Gélina i el Toni Ricart la melmelada de taronja de la Floresta. I l’atrapasomnis del Québec.

A la Laura Mattioli i a l’Antonio vull agrair els espagueti amb tomàquet d’un dia que no pensava dinar.

Gràcies, Lola. Per tot. Gràcies, Josep. Gràcies família Pla.

Aquestes quatre línies tan importants estan reservades per a lo Batiste, l’Anita, lo Joan, la Karina i l’Elna. Als meus pares, perquè han treballat molt per donar-me un paisatge al qual he pogut afegir nous horitzons. Al meu germà, perquè em va ensenyar, amb paciència, a caminar.

Sergi. Gràcies per saber que l’Univers no és allò que coneixem. Potser el tenim al palmell d’una mà i no ens n’adonem fins que algú ens la dóna per ajudar-nos a creuar el riu. Gràcies també pels camins. I pels ocells.

Aquesta matinada, mentre escrivia això, ha vingut l'òliba a posar-se a l'empit de la finestra, atreta per la llum. Això només em podia passar en aquest lloc al què vull dedicar aquest darrer paràgraf, per agrair que hagi estat l'inici i el punt i seguit de tantes històries reals i fantàstiques.

Camarasa, abril de 2001