

Luciana Cadahia

Immaginiamo che il neoliberismo non esista: verso un populismo femminista¹

L'espressione "immaginiamo che il neoliberismo non esista"² sembrerebbe esprimere due movimenti contraddittori. Da un lato incentiva l'esercizio dell'immaginazione, ovvero pensare in termini di immagini per la loro capacità di connettere con l'ambito della sensibilità. Si dovrebbe aggiungere che questa idea è ispirata dal pensatore boliviano Zavaleta Mercado, colui che suggerisce che la tragedia di un'epoca ha luogo quando si produce una disconnessione o rottura fra l'intelligenza delle cose e la sensibilità delle cose. A questa esperienza tragica dà il nome di pensiero paranoide e, soprattutto, lo attribuisce all'*ethos* delle élites latinoamericane. Mi piacerebbe estendere questa esperienza tragica alla nostra epoca, e addirittura mi azzarderei a suggerire che il neoliberismo propaghi, attraverso una relazione molto particolare con le immagini, questa disconnessione o rottura paranoide. Mi chiedo perciò se per caso possiamo, attraverso un'altra relazione con le immagini, ripensare oggi una connessione fra l'intelligenza delle cose e la sensibilità delle cose.

Tuttavia, d'altro canto, questa espressione sembra esprimere una negazione dell'immagine. Ovvero propone di immaginare la negazione di un'immagine. Che può significare immaginare che qualcosa non esista? Cosa implica mettere in funzione la negazione e l'affermazione delle immagini allo stesso tempo? Queste due idee, che sembrano profondamente contraddittorie fra di loro, in realtà ci permettono di avvicinarci a qualcosa che merita tutta la nostra attenzione, ossia la forza delle immagini. Generalmente ci concentriamo in ciò che le immagini ci mostrano, la loro dimensione positiva e affermativa, ma non pensiamo mai alla loro negatività, alla loro forza distruttiva o alla loro capacità di cortocircuitare altre

¹ Traduzione dallo spagnolo di Alessandro Volpi, rivista da Francesca Todeschini. Il testo è la trascrizione di un intervento tenuto dall'autrice presso l'Università di Brighton, nel contesto del convegno "Fascism? Populism? Democracy?" organizzato dal gruppo Critical Theories in a Global Context, dall'Università di Brighton e dall'Università di Boğaziçi.

² Il titolo è una parafrasi del titolo del libro di Joan Copjec *Imaginemos que la mujer no existe*.

immagini. Mi avvicinò qui alla vecchia idea per cui nessuna immagine è innocente. E questa affermazione è tanto vecchia quanto la storia delle religioni e la costante tensione fra cattolicesimo e protestantesimo. Se il cattolicesimo attribuì alle immagini un ruolo preponderante a livello affettivo e pedagogico, il puritanesimo, al contrario, tese sempre a distruggere il potere delle immagini e ad accusare il cattolicesimo di idolatria, condannando l'eccesso che si costruiva intorno ad esse.

Ciò che risulta curioso della nostra epoca, se la intendiamo come un effetto dell'espansione del puritanesimo – illuminismo, positivismo, pensiero analogico – è che la cultura che rifiutò il potere delle immagini sia finita per creare grandi laboratori di produzione di immagini, attraverso soprattutto i *social network*. Torniamo ora però al tema che abbiamo definito nel titolo, ovvero la negatività dell'immagine e la sua forza per pensare ciò che ancora non è. Non si tratta in nessun modo di una domanda per evadere la realtà, ma al contrario, mira al cuore stesso dell'esistente, ovvero a una serie di immagini o indizi che, forgiandosi controcorrente rispetto alle immagini totalizzate del neoliberalismo, possono avere la capacità di aprire una fessura nel presente e cominciare a costruire qualcosa come un'immagine alternativa di futuro che mobiliti all'azione. O, se torniamo al punto di partenza, trattare in altro modo il nesso fra sensibilità delle cose e intelligenza delle cose.

A tal proposito, ritengo che ci troviamo immersi in un mondo femminista e populista allo stesso tempo. E si tratta di pensare in che misura la forza distruttrice delle immagini (l'immagine onnisciente del neoliberalismo) ci possa aiutare a immaginare altre possibilità di esistenza. Perciò, mi sembra che tanto la problematizzazione del femminile che troviamo nella lotta femminista, come la figura del popolare che ruota intorno al populismo, ci possano dare delle tracce per immaginare un'alternativa al neoliberalismo. O, detto in altri termini, l'immagine del popolare e del femminile hanno la forza per cortocircuitare l'immagine unilaterale del neoliberalismo. Tuttavia, sembrerebbe che ci siano una serie di mancati incontri (*desencuentros*) teorici fra femminismo e populismo che rendono difficile pensare insieme queste due forme della lotta politica, creando una scissione che debilita la forza emancipatrice che organizza ognuna di esse. In questa esposizione mi piacerebbe esplorare una connessione fra entrambe, con l'obiettivo di pensare se sia possibile qualcosa come un femminismo populista o un populismo femminista. Ma prima di sviluppare le ipotesi relative a questo mancato incontro e offrire una possibile articolazione, mi piacerebbe esplicitare meglio in cosa mi concentrerò per portare a termine questo compito.

In genere quando cerchiamo di affrontare il tema del populismo (e in misura minore del femminismo) siamo soliti attingere da Gramsci e, insieme a lui, cerchiamo di pensare problemi come l'egemonia, l'articola-

zione delle differenze e l'importanza di costruire un senso comune. Tuttavia, qui vorrei addentrarmi in un aspetto che normalmente viene messo da parte: la dimensione estetica del populismo e del femminismo. Ovvero la dimensione sensibile o il ruolo che gioca la sensibilità nella costruzione di queste due possibilità teorico-pratiche. Per questo lascerò un po' da parte Gramsci e mi appoggerò ad altri due pensatori italiani: Carlo Ginzburg ed Ernesto de Martino.

E lo faccio perché attraverso questi è possibile elaborare un dispositivo di visione – preferisco il termine dispositivo a quello di 'regime di visione' – ovvero una disposizione a pensare le immagini del nostro presente in un modo probabilmente poco esplorato. A questo dispositivo di visione mi piacerebbe dare il nome, seguendo Ginzburg, di *Paradigma Indiziale*, posto che a partire da lui sarebbe possibile trattare in altro modo la connessione fra la sensibilità delle cose e la comprensione delle cose. Ricordiamoci che questo paradigma funziona come una modalità del conoscere che si assume dal luogo di un non-sapere, di un sapere non totalizzato. Detto in altri termini, che funziona a partire da indizi, i quali articolano gli affetti e l'intelligenza nella stessa produzione del sapere. Per varie ragioni mi interessa esplorare questo tipo di disposizione indiziale per esplorare il femminismo e il populismo. In primo luogo perché si tratta di un sapere congetturale che non può offrire un quadro completo della realtà, ma che invece si assume a partire dall'incompiuto, da un non-tutto. In secondo luogo, perché attraverso Ginzburg possiamo scoprire che si tratta di un sapere plebeo (*plebeyo*). In terzo luogo, e ora seguendo De Martino, perché può propiziare un'altra relazione con gli archetipi storici che ci costituiscono. Mi piacerebbe riassumere questi tre punti con una citazione di Ginzburg: "diffuso per tutto il mondo, senza limiti geografici, storici, etnici, sessuali o di classe [...] è patrimonio dei cacciatori, dei marinai, delle donne, vincola strettamente l'animale uomo alle altre specie animali" (Ginzburg 2008, p. 221)

In questo senso, ci sarebbe qualcosa dell'ordine plebeo e delle donne (subalterni) che opera in questa forma di conoscenza indiziale, cioè, una maniera di abitare il non sapere, la congettura e l'incertezza che propizia una serie di connessioni sensibili ancora da esplorare in tutta la loro radicalità. E inoltre, chissà se la domanda che possiamo farci a partire dalla citazione di Ginzburg sia questa: che tipo di rigore – inteso come decifrazione del passato e del presente che rende leggibile un'apertura verso il futuro – ci suggerisce questa forma di pensiero plebeo? Ma continuare nell'esplorazione di questa possibilità implica assumere, come abbiamo segnalato sopra, l'esistenza di una serie di difficoltà teoriche nel connettere femminismo e populismo. Come se il femminismo stesse da una parte e il populismo da un'altra. Per questo, per connettere entrambe le tradizioni, mi sembra fondamentale fare due cose. Da un lato, chiederci se è

possibile assumere l'antagonismo a partire dal femminismo e, dall'altro, se è possibile scoprire una forma di cura all'interno del populismo. Credo che un femminismo che suturi l'antagonismo (e la sua negatività) e un populismo che neghi il ruolo della cura potrebbero stare alla base di questo mancato incontro.

Nel caso del femminismo, probabilmente, questo mancato incontro viene da una identificazione fra cura e la sutura dei conflitti, prestandosi all'idea che la cura possa essere una forma di riconciliazione femminile. È possibile pensare un'idea della cura che incorpori dentro di sé l'idea di antagonismo? Credo che per fare questo dovremmo problematizzare tre presupposti dai quali mi permetto di prendere distanza: l'autonomismo, l'illusione di immediatezza e la credenza nella corporeità come l'altro del potere. In riferimento al primo punto, si crede che qualsiasi appello allo Stato o alle forme di rappresentatività opererebbe come un meccanismo di cooptazione delle lotte per l'emancipazione, per cui risulterebbe necessaria la pratica dell'autogestione, senza nessun tipo di mediazione istituzionale o rappresentativa. Il secondo punto, associato al primo, consiste nel credere che esistano luoghi non mediati, ovvero, luoghi che devono la propria esistenza a sé stessi – senza che niente intervenga in essi per dargli forma – e che pertanto sarebbero privilegiati per portare a termine trasformazioni sociali. A sua volta, non essendo mediati dalle forme classiche della politica, si collocherebbero come l'altro del potere. Infine, questo luogo non mediato e libero dalla cooptazione statale non sarebbe altro che il corpo e gli affetti espressi nelle loro molteplici differenze, e qualsiasi tentativo di articularli in un'unità non sarebbe altra cosa che incastrarli nelle trappole del potere.

In questo senso, è importante segnalare che la questione della cura così intesa rimette in scena un vecchio problema della filosofia moderna: il problema della comunità. Ricordiamoci che l'emergere della figura dell'individuo – intesa come una forza disgregatrice dell'unità indifferenziata della comunità – generò una tensione classica fra la libertà dell'individuo e la dissoluzione del tessuto sociale, il quale si traduceva nel pericolo disgregatore della comunità. Di fronte a ciò emersero diversi tipi di risposta che oscillavano fra una nostalgia dell'unità persa, il tentativo di ricomporla, l'accettazione dell'era dell'individualismo o la trasformazione del senso della comunità.

Potremmo dire che la traduzione contemporanea di questa problematica sembra essere intesa come una sessualizzazione di questa dicotomia, ovvero: il femminile come il luogo del recupero del senso comunitario o possibilità della vita in comune – attraverso la cura e la riconnessione affettiva dei corpi –, e il maschile come l'elemento disgregatore mediate la perpetuazione dell'antagonismo, il potere e la gerarchizzazione del sociale. Il problema di questa lettura è che si corre il pericolo di reiterare

il luogo assegnato alla donna come lo spazio materno di dissoluzione dei conflitti e la riunione pacificatrice e amorosa della famiglia, condividendo così il terreno della rappresentazione del patriarcato.

Il secondo pericolo starebbe nel fatto che questa pulsione pacificatrice è suscettibile di neutralizzare la politica e rimpiazzarla con la morale; ovvero soccombere a una normativizzazione delle condotte quotidiane e una 'iperdecodificazione' delle nostre 'modalità d'essere'. Per come lo intendo io, il problema non sta tanto nell'idea della cura quanto nel rifiuto della nozione di antagonismo che sta dietro la sua interpretazione. È possibile pensare antagonismo e cura insieme? Può essere la cura una maniera di trattare la negatività che organizza l'antagonismo? È la cura una forma diversa di trattare ciò che si oppone? Perciò mi domando se per caso non sia possibile comprendere il problema della cura in una chiave etico-politica che renda più visibile la possibilità di pensare l'antagonismo come il luogo della lotta femminista.

Vorrei ora proporre alcune questioni in relazione al populismo prima di giungere alla sua articolazione con il femminismo. Assumo l'ipotesi che ci troviamo in un momento populista, che si sperimenta come un cortocircuito dell'egemonia liberale della democrazia del consenso e dell'individualismo possessivo. Tuttavia, il populismo è una forma ambigua che, come il volto di Giano, guarda in due direzioni differenti. Va notato che la configurazione di questo momento populista si esprime tanto come un insieme disperso di domande dal basso, quanto come un rifiuto e timore inconfessato di quelli in alto. Ciò ci ricorda quello che diceva Marx nel *Manifesto del partito comunista*, quando affermava che lo stigma verso il comunismo è il riconoscimento inconfessato del potere che ha di trasformare le relazioni di forza in campo politico. Lungi dal considerare il populismo come una forma 'salvifica' della politica, il cui pericolo reitererebbe tutti gli errori della pulsione mortifera del comunismo, è importante comprendere che queste due direzioni del populismo si esprimono in un senso reattivo e immunitario e in un altro emancipativo e inclusivo. È molto importante delimitare queste differenze se non vogliamo finire in una stigmatizzazione indifferenziata del populismo. Sappiamo che esiste una linea sottile che separa l'uno dall'altro, ma ciò che è certo è che risulta problematico inserire questa divisione nelle classiche coordinate di sinistra-destra.

Usualmente la sinistra si è riconosciuta nella parola d'ordine del 'cambiamento' e la destra nella forma della 'conservazione'. Dal lato della sinistra è curioso che questa ricerca del cambiamento costante si sia tradotta, paradossalmente, in un ripiegamento identitario, in una specie di conservazione delle essenze del cambiamento vero. E il rovescio di questa attitudine è stato quello di convertire ogni trasformazione politica materialmente esistente in qualcosa di insufficiente, fallace e ingannevole.

Una forma di sospetto che finisce per assumere la logica accusatoria e paranoide verso tutto quello che non è all'altezza del proprio desiderio. D'altro canto questa volontà di cambiamento permanente ha espresso serie difficoltà nel conservare l'istituto, nello stesso momento in cui ha prevalso la pulsione disgregatrice in molteplici identità distintive incapaci di articolarsi con l'altro.

Per quanto riguarda la destra, al contrario, attira l'attenzione la capacità che ha avuto di appropriarsi delle risorse della sinistra, al punto di egemonizzare la parola d'ordine del cambiamento come un sentimento diffuso di realizzazione privata e individuale (cfr. Mouffe 2016). Ciò è vero a tal punto che questo termine si è trasformato in vari slogan da campagna elettorale della destra latinoamericana. La sua più grande conquista è consistita nel conseguire un'identificazione fra la propria insoddisfazione privata e l'ambizione diffusa ad un cambiamento astratto e carente di qualsiasi ancoraggio con la realtà. Il cambiamento per il cambiamento si mostra così come il motore del godimento capitalista che sostiene le soggettività contemporanee. Per tutte queste ragioni credo che se è vero che il gioco cambiamento-conservazione ha dato molto e a un certo punto è stato un elemento chiave per definire le alternative politiche, penso che oggi non serva per entrare nel campo dell'attuale disputa.

Nonostante sostenga il carattere problematico di questa differenza fra il momento populista di sinistra e di destra, sono d'accordo con Chantal Mouffe sulla necessità di fare una distinzione. Per questo sopra ho menzionato l'esistenza di due pulsioni che definiscono l'attuale momento populista: una reattiva e un'altra emancipatrice. Queste due pulsioni non sono altro da quello da cui ci metteva in guardia Gramsci quando ci parlava della coesistenza contraddittoria di forze reattive e emancipatrici nella cultura popolare. Queste due direzioni devono essere pensate in tutta la loro radicalità, dato che ciò ci aiuta a comprendere meglio perché votanti frustrati di Sanders hanno riversato il loro voto verso Trump. Che succede perché i settori popolari oscillino fra un populismo reattivo e un altro emancipativo. Stigmatizzare la loro posizione non ci aiuterà a comprendere la complessità del fenomeno. E inorridire di fronte a questi non è altro che l'esteriorizzazione dei propri limiti. L'attitudine reattiva del momento populista ha a che vedere con la capacità di delimitare la frontiera noi/loro attraverso due logiche. Una che è stata studiata molto da Laclau: basso/alto, e un'altra che dovremmo pensare meglio: la frontiera basso/basso. Ovvero, questo antagonismo si costruisce contro un'idea di oligarchia, ma anche contro un'idea del plebeo o popolare. Questo 'noi' a cui dà luogo questa doppia frontiera si configura, a mio modo di vedere, a partire da una mancanza che potrebbe essere restituita, un'identità persa da recuperare che sarebbe minacciata tanto da quelli in alto quanto da quelli in basso. Questa frontiera fra quelli in basso è costruita mediante un esercizio

chiaramente immunitario, dato che l'immigrato, la donna, il contadino, l'indigena, l'afro o i gruppi LGBTQI sono identificati come quell'anomalia che avrebbe frantumato dall'interno l'identità e la dignità del popolo. Si parte dall'idea di un'unità originaria: un 'noi' previamente dato che è stato minacciato dalla presenza dell'altro che distrugge la comunità. Perciò l'identificazione fra le insoddisfazioni popolari e un elemento perturbatore da eliminare non è che la riattivazione di elementi fascisti che non hanno mai cessato di essere presenti nella cultura dei popoli.

L'antagonismo, quindi, appare come una forma di opposizione che assume la necessità di distruggere l'altro affinché la mia identità, previamente costituita, possa risorgere. L'altro, in quanto si oppone, deve essere distrutto affinché io 'torni' ad essere omogeneo. E la retorica reattiva del populismo non solo addita le élites come responsabili di aver permesso – insieme ad una disconnessione sempre più oscena con le necessità della cittadinanza – questa disgregazione, ma allo stesso tempo promette la ricomposizione di questa totalità persa. Il fascismo, quindi, può essere pensato come un tipo specifico di logica articolatoria del politico. Una forma di logica articolatoria distinta da quella del populismo emancipativo. Credo che la forma nella quale figure come Trump o Bolsonaro articolano il campo del politico è completamente diversa dalla forma nella quale lo hanno potuto fare nel loro momento Evo Morales, Cristina Kirchner o Rafael Correa. Nonostante entrambe facciano appello all'antagonismo.

La pulsione emancipatrice del populismo, al contrario, funziona solamente con la frontiera alto/basso, ed erode la frontiera basso-basso, riuscendo a disattivare questa identificazione immunitaria mediante un altro tipo di legame plebeo: l'amore. Espressione che è stata usata da vari *leader* latinoamericani e condensata nell'espressione di Cristina Kirchner quando dice: "la patria è l'altro". Dire "la patria è l'altro" è il limite esterno del fascismo. Conosciamo i grandi limiti che oggi abbiamo nel pensare questo concetto, posto che nonostante sia una parola che continua a circolare, è anche certo che abbia perso il suo carattere collettivo, ripiegandosi nell'ambito del privato.

Non va però dimenticato quanto divenne importante questo termine di fronte alla tragica esperienza moderna della totalità perduta. Se leggiamo retrospettivamente l'uso dato a questa parola da pensatori come Hegel, scopriamo che l'amore è una maniera di affrontare ciò che si oppone, posto che l'altro, lungi dall'essere assunto come qualcosa da eliminare, è concepito mediante il gioco della conservazione e cancellazione di sé, ovvero di sapersi nell'altro da sé. La pulsione emancipatrice del populismo non riattiva forse questo vecchio problema dell'amore e lo restituisce all'ambito del collettivo? Approfondiamo un po' meglio questa logica articolatoria del populismo a partire dall'amore. Qui non si parte dall'idea di un'identità previamente data, ma dalla possibilità di costruire

un 'noi' collettivo partendo dall'altro da sé. Nel fascismo il 'sé stesso' può esistere solamente, da un lato, nella sua negazione e rifiuto dell'altro e, dall'altro, come qualcosa previamente dato. Pertanto è un 'lavoro di sé' dove ciò che si oppone è l'altro da distruggere. Tratto ciò che si oppone come qualcosa da dominare e distruggere. La relazione con sé stesso è una relazione di proprietà come dominio di sé su sé stesso, le cose e gli altri. La mia identità si costituisce mediante un'idea di dominio. Sono fintantoché domino e l'altro minaccia questo dominio di me.

La logica articolatoria del populismo emancipatore, invece, definisce un'altra 'relazione di sé'. Propone un altro 'lavoro di sé', un altro lavoro con ciò che si oppone. Mi azzarderei a dire che si afferma da una cura di sé come l'altro da sé. Torniamo all'affermazione "la patria è l'altro". Che scopriamo: che l'altro è l'irriducibile che costituisce il nostro 'sé stesso' senza sopprimerlo. Per questo, dobbiamo prenderci cura di questo irriducibile che ci costituisce. L'altro delimita (e non fissa) la nostra identità, configura un noi che si afferma come futuro, come avvenire. L'opposizione così non è con l'altro ma con quella forma di identità che cerca di distruggere l'irriducibile. Non cerco di distruggere l'altro, ma distruggere una posizione che impedisce essere l'altro, a quello che verrà. Si antagonizza contro il potere che cerca di affermarsi come dominio di sé. Il populismo emancipatore si oppone e cerca di distruggere la posizione che a sua volta cerca di eliminare l'altro: che sia contadino, indigena, donna, LGBTQI.

È possibile che quest'altro tipo di articolazione politica sia l'indizio di un'altra forma di pensare la proprietà. Ovvero la proprietà come una relazione di uso e non di dominio. Contro il dominio si genera un'idea di uso comune. Una forma di repubblicanesimo ancora da esplorare all'interno del populismo. Il comune è l'altro di cui ci si deve prendere cura nella sua irriducibilità. È ciò che persiste, insiste e non può essere sacrificato. Chissà se questa forma di articolazione del politico, questa forma di costruire un 'noi', sia capace di pensare da fuori l'economia sacrificale del 'o l'uno o l'altro'.

Questo potrebbe significare un'alterazione della classica comprensione della logica, la politica, il logos, il potere e la rappresentazione. Se il luogo di enunciazione eteropatriarcale si è caratterizzato per un ripiegamento identitario nel pensare la parola, la politica, la ragione, lo Stato, le istituzioni e la democrazia come totalità attraversate dalla logica sacrificale – o l'uno o l'altro – il luogo di enunciazione di un populismo femminista, al contrario, porta alla luce la differenza costitutiva che organizza tutti questi dispositivi. Che succede quando pensiamo la democrazia, le istituzioni, il diritto e lo Stato a partire da questa forma di conoscenza congiunturale, de-totalizzata e plebea? Può darsi che il femminismo populista sia un'espressione nuova dell'antagonismo, una maniera di aprire la breccia e marcare la differenza nel cuore stesso dell'*ethos* reattivo,

una forma dell'amore la cui singolarità irriducibile non mira all'unità di un'esteriorità pura di fronte al maschile – il femminile come redenzione ultima dell'umanità – ma a un lavoro distinto dell'intelligenza e della sensibilità delle cose, inteso come un'interruzione di questo godimento collettivo che ci guida in forma autodistruttiva verso l'assoggettamento all'economia sacrificale del capitalismo.

Bibliografia

AA.VV.

2018. *Un feminismo del 99%*, Lengua de trapo, Madrid.

Copjec J.

2006. *Imaginemos que la mujer no existe*, FCE, Madrid.

De Ípola E., Portantiero J.C.

1981. *Lo nacional popular y los populismos realmente existentes*, in "Nueva Sociedad", n. 54, pp. 5-6.

De Martino E.

1996. *Gramsci e il folklore*, in "Bollettino dell'Istituto Ernesto de Martino", n. 5-6, pp. 87-90.

2004. *El mundo mágico*, Araucaria, Buenos Aires.

Ginzburg C.

2008. *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona.

Gramsci A.

2000. *Cuadernos de la cárcel*, Era, México.

Hegel G.W.F.

2007. *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.

Laclau E.

2009. *La razón populista*, FCE, Buenos Aires.

Mouffe C.

2016 *El reto populista*, "La Circular", n. 5/10.

Zavaleta Mercado R.

2013-2015. *René Zavaleta Mercado: Obra Completa*, Plural, La Paz.

Žižek S.

2013. *Less Than Nothing. Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*, Verso, London.

Let us Imagine that Neoliberalism Does Not Exist: Towards a Feminist Populism

There seems to be a series of theoretical disagreements between feminism and populism that makes it difficult to think together these two forms of political struggle, creating a split that weakens the emancipatory force that organizes each one. As far as this intervention is concerned, I would like to explore a link between the two, in order to think whether something like a populist feminism or a feminist populism would be possible to imagine.

KEYWORDS: populism, feminism, emancipation, neoliberalism.