

D

E

B

A

T

■ **Monográfico**
Cultura y populismo
en el Sur Global

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

S



DEBATS — Revista de cultura, poder y sociedad

Vol. 133/2
2019

Presidente de la Diputació de València

Antoni Francesc Gaspar Ramos

Vicepresidencia

Maria Josep Amigó Laguarda

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

Vicent Flor

Las opiniones expresadas en los artículos y otros escritos publicados en *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* son responsabilidad exclusiva de sus autores o autoras y no expresan la opinión de *Debats* o de la Institució Alfons el Magnànim – Centre Valencià d'Estudis i d'Investigació. Asimismo, los autores se comprometen a respetar las normas de ética en la publicación de la revista, así como a asegurar la veracidad en la declaración de autoría, la originalidad en la publicación, el no envío a otras revistas y la declaración de conflictos de intereses con relación a los artículos. Por tanto, aunque *Debats* hace todos los esfuerzos posibles para asegurar las buenas prácticas en la publicación de la revista y detectar malas prácticas o plagio, la revista *Debats* declina cualquier responsabilidad sobre los posibles conflictos derivados de la autoría de los trabajos que se publican. Los autores pueden encontrar las normas para los autores y una guía de buenas prácticas y ética al final de la revista y en su página web.

Todos los artículos de la sección monográfica (Cuaderno) y de la sección de artículos de investigación (Artículos) han pasado un filtro inicial del editor y, posteriormente, un riguroso examen de revisión por pares, basado en el sistema de doble ciego, de al menos dos académicos especialistas en la materia.

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad se publica bajo el sistema de licencias Creative Commons según la modalidad: Reconocimiento - NoComercial (by-nc): Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga un uso comercial. Tampoco se puede utilizar la obra original con finalidades comerciales.



Correspondencia, suscripción y venta / Send correspondence, subscription and orders

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad

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

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

secretaria.debats@dival.es

www.revistadebats.net

www.alfonselmagnanim.net

Subscripción anual en formato impreso (dos números al año, precios con IVA y gastos de envío incluidos). Pago por transferencia bancaria a nombre de *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* / Institució Alfons el Magnànim.

Subscripción anual: 10 euros

Número suelto: 6 euros

Distribución / Distribution

Sendra Marco, distribució d'edicions, SL

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

sendra@sendramarco.com

Impresión / Printing



ISSN 0212-0585 (impreso)

ISSN 2530-3074 (digital)

Depósito legal: V-978-1982

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad

La revista *Debats* nació en 1982 como una revista de la Institució Alfons el Magnànim de la Diputació de València (y, a continuación, del IVEI, Institució Valenciana d'Estudis i d'Investigació) con la voluntad de promover y actualizar los grandes debates de las ciencias sociales en València, dando pie a la participación de importantes figuras en estos campos. Actualmente, la revista *Debats* es semestral y tiene el objetivo de aglutinar las reflexiones actuales en el campo intelectual acerca de la cultura —en el sentido amplio de prácticas culturales y también en el sentido restrictivo de las artes— y su relación con el poder, la política, la identidad, el territorio y el cambio social. El marco de referencia de la revista se situaría en las temáticas que son relevantes para la sociedad valenciana y su entorno, pero con la intención de convertirse en un referente a nivel europeo e internacional. La revista parte de la perspectiva de las ciencias sociales, pero pretende al mismo tiempo conectar con los análisis y los debates contemporáneos de las humanidades, así como con los estudios de comunicación y de los *cultural studies*. Asimismo, se reclama metodológicamente plural a la vez que pretende incentivar la innovación en la adopción de nuevas técnicas de investigación y de comunicación de los resultados a un público amplio. Es decir, pretende convertirse en un instrumento de análisis de las problemáticas emergentes acerca de la cultura y la sociedad contemporáneas desde una perspectiva amplia y multidisciplinar, combinando una voluntad de incidencia social con el rigor científico de las publicaciones y de los debates científicos internacionales.

Director / Chair of the Editorial Board

Joaquim Rius Ulldemolins

(Universitat de València / Institució Alfons el Magnànim)

Secretaria de redacción / Editorial Assistant

Verònica Gisbert (Universitat de València)

Consejo de redacción / Editorial Board

Luis Enrique Alonso (Universidad Autónoma de Madrid)

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

Lluís Bonet (Universitat de Barcelona)

Maria del Mar Griera (Universitat Autònoma de Barcelona)

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

Pedro García (Universitat de València)

Ana M. González (Universitat Oberta de Catalunya)

Gil-Manuel Hernández (Universitat de València)

Carlos Jesús Fernández (Universidad Autónoma de Madrid)

Albert Moncusí (Universitat de València)

Dafne Muntanyola (Universitat Autònoma de Barcelona)

Sandra Obiol (Universitat de València)

Vicent Olmos (Universitat de València)

Arturo Rubio (Universidad Antonio de Nebrija)

Igor Sádaba (Universidad Complutense de Madrid)

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

Comité científico / Scientific Committee

Ana Aguado (Universitat de València)

Macià Blázquez Salom (Universitat de les Illes Balears)

Salvador Cardús (Universitat Autònoma de Barcelona)

Enric Castelló (Universitat Rovira i Virgili)

Josepa Cucó (Universitat de València)

Dolors Comas d'Argemir (Universitat Rovira i Virgili)

Jaume Franquesa (SUNY: University at Buffalo)

Alain Gagnon (Université du Québec à Montréal)

Ernest García (Universitat de València)

Clive Gray (University of Warwick)

David Inglis (University of Helsinki)

Omar Lizardo (University of California Los Angeles - UCLA)

Jordi López-Sintas (Universitat Autònoma de Barcelona)

Michel Martínez (Université Toulouse I Copitole 2)

Matilde Massó (Universidade da Coruña)

Joan Francesc Mira (Universitat de València)

Emmanuel Négrier (Université de Montpellier)

Montserrat Pareja (Universitat de Barcelona)

Alain Quemin (Université Paris 8)

Adrian Scribano (Universidad de Buenos Aires - CONICET)

Philip Schlesinger (University of Glasgow)

Joan Subirats (Universitat Autònoma de Barcelona)

Joan-Manuel Tresserras (Universitat Autònoma de Barcelona)

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

Diseño / Design

Estudio Juan Nava gráfico

Ilustraciones / Illustrations

Malota

Administración / Management

Enric Estrela (Subdirector)

Vicent Berenguer (Jefe de Unidad de Publicaciones)

Mary Luz Ivorra (Publicaciones)

Manel Pastor (Publicaciones)

Robert Martínez (Publicaciones)

Pere Gantes (Publicaciones y web)

Xavier Agustí (Publicaciones / Difusión)

Ana Sebastià (Distribución / Difusión)

Luis Solsona (Distribución)

Beatriz Hernández (Difusión)

Consuelo Viana (Jefa de Negociado de Administración)

María José Villaalba (Administración y suscripciones)

Carlos Arbona (Administración)

Coordinación y asesoramiento lingüístico / Coordination and language consulting

Marta Capdevila Felipe, María Quiles Ruiz, Anna Sanchis

Muñoz, Eva Peñarrocha Centelles y Aglaia Montoya Melià

(Leyenda Traducciones)

GLAS Gabinet Lingüístic

Maquetación / Layout

Fàbrica Gràfica Coop V

Bases de datos y directorios / Databases and directories

— Compludoc

— Dialnet

— Directory of Open Access Journals (DOAJ)

— Emerging Sources Citation Index

— ERIH PLUS

— ISOC - Revistas de CC, Sociales y Humanidades

— Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN)

— Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico (REDIB)

— Periodical Index Online

Sistemas de evaluación / Evaluation systems

— Scopus

— CARHUS+ 2014

— CIRC (Clasificación Integrada de Revistas)

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

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

— Latindex

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

— Revistas Españolas de Ciencias Sociales y Humanidades (RESH)

Sumario/Contents

Monográfico: **Cultura y populismo en el Sur Global**

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

Coordinado por / *Guest Editor*

Pablo Valdivia, University of Groningen

Manuel de la Fuente, Universitat de València

- Pablo Valdivia y Manuel de la Fuente** Presentación del monográfico. **Cultura y populismo en el Sur Global** — 06 / 09
Introduction to the Special Issue. Culture and Populism in the Global South



- Stefan Couperus y Pier Domenico Tortola** El (ab)uso del populismo de derechas del pasado en Italia y en los Países Bajos — 11 / 25
Right Wing Populism's (Ab)use of the Past in Italy and the Netherlands
- Judith Jansma** ¿La cultura en nombre del pueblo? Hacia una tipología del populismo y la cultura — 27 / 42
Culture in the Name of the People? Towards a Typology of Populism and Culture
- Luis Martín-Estudillo** El arte del rechazo: notas sobre la poética del *No* — 43 / 54
The Art of Refusal: Notes on the Poetics of the No
- Dora Vrhoci** El paraíso perdido: el populismo explicado como una respuesta a la naturaleza fragmentaria del tiempo, el espacio y el rápido ritmo del avance tecnológico — 55 / 70
Paradise Lost: Explaining Populism as a Response to the Fragmentary Nature of Time, Space, and the Rapid Pace of Technological Advancement
- Carlos del Valle-Rojas** Crítica a la razón civilizatoria: estrategias de producción de las marginalidades — 71 / 81
A Critique of Civilizing Rationality: Marginality Production Strategies



PUNTOS DE VISTA

- Xavier Granell Oteiza** Teoría y práctica del feminismo autónomo italiano en la década de los setenta — 83 / 89
Theory and Practice of Italian Autonomous Feminism in the 1970s



ENTREVISTAS

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



ARTÍCULOS

- Juan Antonio Rodríguez del Pino y Juli Antoni Aguado i Hernández** El movimiento de hombres por la igualdad en Valencia. Valoración de algunos de sus protagonistas — 97 / 115
The Movement of Men for Equality in Valencia. Assessment of some of its Protagonists
- Adrián Scribano y Zhang Jingting** Cuerpo/emociones de las celebridades de internet en la sociedad 4.0 en China — 117 / 129
Body/Emotions of Internet Celebrities in the Society 4.0 in China



RESEÑAS

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

Presentación del monográfico. «Cultura y populismo en el Sur Global»

Coordinado por
Pablo Valdivia
UNIVERSITY OF GRONINGEN

Manuel de la Fuente
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, el debate sobre el populismo ha ocupado el espacio público. Factores como la crisis financiera de 2007, la aparición de partidos populistas en Europa o la polarización ideológica (manifestada en fenómenos como la llegada de Trump a la Casa Blanca o el *brexit*) han cuestionado, cuanto menos, el mapa de equilibrios geopolíticos que se habían establecido en Occidente tras el desmoronamiento del bloque soviético a finales del siglo pasado. Las sucesivas crisis desencadenadas tras el crack de Lehman Brothers y el rápido ascenso de diversos partidos de extrema derecha en Europa desvelaron la fragilidad de un orden económico capitalista que se encontraba lejos de resolver problemas sociales estructurales. De este modo, el término *populismo* se ha hecho presente en el debate mediático para explicar el surgimiento de los nuevos agentes políticos que se enfrentan a los discursos hegemónicos de explicación del mundo contemporáneo.

En el ámbito académico, la discusión también viene siendo intensa. Los estudios sobre populismo ocupan un lugar destacado en las Humanidades y las Ciencias Sociales en los últimos años, a raíz de estos procesos de construcción política, social y cultural experimentados en varios contextos. Estos procesos han mostrado que el concepto de *populismo* presenta una acusada ductilidad, al constituirse en una práctica discursiva e institucional empleada por gobiernos de ideologías antagónicas y pertenecientes a diferentes regímenes políticos. Las experiencias populistas en Latinoamérica conforman un precedente que dialoga con las últimas configuraciones del populismo en Europa y Estados Unidos, y articulan mecanismos de desigualdad en lo que se ha empezado a denominar «sur global».

Este monográfico se plantea la reflexión teórica de esta realidad a partir de las aproximaciones críticas más recientes.¹ De esta manera, este número especial

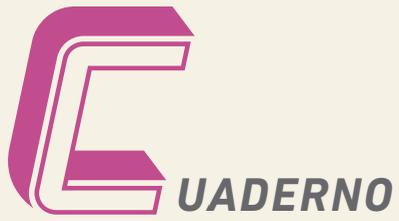
1 Entre otros, véanse Nestor García Canclini, *La globalización imaginada*, 2009; Manuel Castells (ed.), *Aftermath: The Cultures of the Economic Crisis*, 2012; Boaventura de Sousa Santos (ed.), *Epistemologías del sur*, 2014; Ruth Wodak, *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*,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

pretende cubrir el actual hueco de investigación existente en cuanto a: 1) el estudio de la movilización de un conjunto de perspectivas teóricas multidisciplinares y transnacionales para comprender rigurosamente las complejas relaciones entre cultura, desigualdad y espacio público en el sur global; 2) el acercamiento crítico a las tensiones y complejidades de las dimensiones culturales y políticas de los desafíos presentados por las narrativas y actitudes populistas; 3) la indagación crítica en los modelos políticos, históricos, culturales y lingüísticos de configuración de los imaginarios individuales y colectivos en el sur global, y 4) la reflexión crítica en torno al instrumental teórico multidisciplinar que nos permita desarrollar con mayor eficiencia aproximaciones académicas y modelos de análisis acordes con los nuevos fenómenos sociales, culturales y políticos que configuran lo que aquí denominamos «narrativas culturales populistas».

La reflexión aquí recogida en los diferentes textos es fruto de un riguroso trabajo de análisis e intercambio de ideas entre académicos procedentes de distintos países, en las tres ediciones de la escuela de invierno sobre cultura y populismo inscrita en el programa oficial de escuelas de invierno de la University of Groningen y celebradas en la Universidad de Granada (en su primer encuentro de 2017) y en Valencia con la colaboración de la Universitat de València (en las dos ediciones posteriores, llevadas a cabo en el Colegio Mayor Rector Peset a lo largo de la tercera semana de febrero de 2018 y 2019). En ellas, ponentes de centros académicos y culturales de Holanda, Estados Unidos, España, Francia, Portugal, Perú y Chile plantearon algunas de las cuestiones ineludibles para fijar el debate al que nos enfrenta el fenómeno populista en la actualidad.

En este monográfico se recogen algunas de las aportaciones más significativas surgidas a raíz de estos encuentros, lo cual ofrece una perspectiva multidisciplinar sobre el tema que nos ocupa. Así, Stefan Couperus y Pier Domenico Tortola abren el debate con el uso de la historia empleado por el discurso populista; a continuación, se analizan algunos elementos discursivos nucleares, como la dicotomía «ellos/nosotros» (en el texto de Judith Jansma), la lógica de la negación del orden hegemónico (a cargo de lo cual ofrece de Luis Martín-Estudillo), o los elementos narrativos de la nostalgia de un pasado utópico (por parte de Dora Vrhoci), y concluye con el caso latinoamericano

analizado por Carlos del Valle. Se trata, en definitiva, de ofrecer un análisis amplio que contribuya a futuros estudios sobre un asunto, el populismo, cada vez más presente en las prácticas discursivas y políticas de los distintos agentes políticos en la escena internacional.



El (ab)uso del populismo de derechas del pasado en Italia y en los Países Bajos*

Stefan Couperus

UNIVERSITY OF GRONINGEN

s.couperus@rug.nl

Pier Domenico Tortola

UNIVERSITY OF GRONINGEN

p.d.tortola@rug.nl

Recibido: 28/02/2019

Aceptado: 28/09/2019

RESUMEN

El análisis histórico se usa cada vez más como una herramienta en el estudio del populismo de hoy en día en Europa. El pasado a menudo se explora como una fuente de analogías para examinar el populismo del presente y, en otras ocasiones, en busca de mecanismos causales para explicar la ola populista actual. En este artículo nos centramos en un tercer tipo de vínculo entre el populismo y el pasado, es decir, las formas en que los movimientos y líderes populistas usan y abusan de la historia y la memoria histórica en su búsqueda del apoyo popular. Esta perspectiva sobre el nexo populismo-historia puede proporcionar una visión profunda de la composición ideológica de estos movimientos y sus votantes, así como de las dinámicas y estrategias discursivas empleadas. Centrándose en el populismo de derechas contemporáneo y su enfoque del oscuro pasado de los países europeos, el documento realiza un análisis exploratorio que plantea tres formas en que los populistas usan y abusan del pasado: (a) la reevaluación positiva de la historia oscura; (b) el recurso de la historia falsa; (c) la evocación y posterior negación de los vínculos con el pasado oscuro. Al examinar cada uno, utilizamos ejemplos tomados de los casos de Italia y los Países Bajos para verificar la plausibilidad de nuestras categorías en diferentes casos nacionales.

Palabras clave: populismo, historia, Italia, Holanda.

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

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

Keywords: populism, history, Italy, the Netherlands.

* Artículo traducido del inglés. El texto original está publicado en *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

SUMARIO

Introducción
 Reevaluar el pasado oscuro
 Usando una historia falsa
 Evocar y luego negar conexiones con el pasado oscuro
 Comprender la movilización populista de los pasados nacionales
 Reflexiones finales

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Couperus, S. y Tortola, P. D. (2019) El (ab)uso del populismo de derechas del pasado en Italia y en los Países Bajos. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), 11-25. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.2>

INTRODUCCIÓN

El populismo, en particular en su versión de derechas, es uno de los desarrollos contemporáneos más interesantes y posiblemente de los más preocupantes en la política de las democracias europeas y otras occidentales. El auge del populismo se refleja en el gran aumento de estudios que examinan sus orígenes, las características, las trayectorias y los efectos en los diversos contextos nacionales (Canovan, 1981, 2005; Taggart, 2000; Mény y Surel, 2002; Mudde, 2007; Albertazzi y McDonnell, 2008; Wodak, 2015; Moffitt, 2016; Mudde y Rovira Kaltwasser, 2017; Müller, 2017; Eatwell y Goodwin, 2018).

Una pequeña pero creciente parte del trabajo sobre el populismo de derechas de Europa analiza las conexiones de este último con la historia y, en general, con el pasado. Por ejemplo, a menudo se hacen comparaciones entre el populismo contemporáneo y una serie de experiencias históricas, sobre todo el fascismo de entreguerras, para identificar analogías y diferencias en la naturaleza y el contexto político más amplio que conduce a cualquiera de los fenómenos (McDougall, 2016; Eatwell, 2017; Finchelstein, 2017, 2018). Otros académicos examinan la historia *genealógicamente* tratando de rastrear los vínculos causales entre eventos pasados y coyunturas críticas así como la aparición y el éxito de los movimientos populistas de hoy en día, operando a través de mecanismos institucionales y

culturales o ideológicos (Taggart, 2000; Fieschi, 2004; Mammone, 2009; Caramani y Manucci, 2019).

Una tercera forma en que el populismo de derechas y el pasado pueden vincularse es mirando la forma en que los populistas usan la historia en su idioma, referencias y símbolos como una forma de ganar y consolidar el apoyo popular. Un aspecto menos sistemáticamente analizado del nexo populismo-historia es el uso (y abuso) del pasado por parte de los populistas. Esto no solo arroja mucha luz sobre la composición ideológica y cultural de estos movimientos políticos sino que también nos dice mucho sobre sus votantes.

En términos generales, se puede dividir el pasado políticamente explotable en dos categorías: el pasado bueno o noble y el pasado malo u oscuro. El primero comprende todos aquellos eventos, etapas históricas o personajes individuales que se ven con una luz mayormente positiva dentro de la corriente cultural principal de un país y que ayudan a articular la autoimagen de una nación y un imaginario nacional. Las historias embellecidas de independencia nacional, la liberación o la unificación, la celebración de héroes nacionales, las victorias de guerra y similares pertenecen al pasado noble. El pasado oscuro, por el contrario, incluye partes de la historia (nacional) que comúnmente se ven negativamente y como motivos de vergüenza para un país. El fascismo, la colaboración

con él y la guerra, así como las atrocidades coloniales e imperiales, ocupan un lugar central en el oscuro pasado de Europa. Sin embargo, dependiendo de los países en cuestión, otros episodios y etapas (por ejemplo, el antisemitismo, el racismo, el genocidio, la guerra civil, la dictadura, etc.) pueden tener el mismo peso.

Si bien el populismo de derechas (ab)usa de ambos pasados, sostenemos que vale la pena examinar su vínculo con el pasado oscuro. La naturaleza en gran medida indiscutible (al menos a escala nacional) del pasado noble arroja dos resultados. El primero es que los populistas tienen que competir con otros partidos en la explotación de la historia con fines políticos. La segunda es que dicha explotación generalmente es como una carrera de apropiación, en la que todos los partidos y movimientos (incluidos los populistas) intentan hacerse pasar por los verdaderos herederos de una determinada etapa histórica, figura, etc.¹ El pasado oscuro es un juego completamente diferente en el que el populismo de derechas juega principalmente solo. Sin embargo, el encanto del populismo con el pasado oscuro plantea varios desafíos para usarlo con fines políticos. Por lo tanto, observar la forma en que los populistas abordan estos desafíos, no solo ayuda a trazar los contornos de su perspectiva ideológica, sino también a comprender mejor las herramientas discursivas y retóricas de los recursos y de la manipulación que estos movimientos usan en su búsqueda del apoyo político convencional.

Este artículo analiza tres formas en las que un sector del populismo de derechas utiliza y abusa del pasado oscuro: (a) la reevaluación positiva de la historia oscura; (b) el recurso a la historia falsa; (c) la evocación y posterior negación de las conexiones con el pasado oscuro. El objetivo no es tanto probar una tipología

exhaustiva sino, más bien (y más modestamente), comenzar a poner un poco de orden en este tema y allanar el camino para estudios más sistemáticos en el futuro. Este análisis exploratorio utilizará los casos de Italia y los Países Bajos para ilustrar las formas en que los populistas de derechas utilizan el pasado oscuro. Esta selección de casos está, en términos generales, en línea con el diseño de investigación comparativa más diferente. Si bien Italia y los Países Bajos son bastante diferentes en términos de historia y cultura política, imaginarios nacionales y la movilización de la memoria histórica colectiva, ambos países han visto el surgimiento de tropos históricos contaminados, metáforas y referencias en el discurso populista de derechas, como aclararemos a continuación. Al elegir dos contextos políticos y culturales diferentes dentro de los cuales los populistas de derechas han empleado estrategias discursivas, retóricas y narrativas similares, esperamos mostrar la plausibilidad de nuestra clasificación preliminar de casos.

En las siguientes tres secciones del artículo, exponemos los tres modos de uso populista de (ab)uso del pasado mencionados anteriormente. Para cada uno de ellos presentamos, primero, una descripción general y luego ilustraciones de los casos de Italia y los Países Bajos. En la quinta y última sección, concluimos recapitulando nuestro argumento y reflexionando sobre las implicaciones de nuestros hallazgos para el trabajo futuro sobre el tema del populismo y el pasado.

REEVALUAR EL PASADO OSCURO

La forma más directa en que los populistas de derechas usan y manipulan la historia es simplemente poniendo el pasado oscuro desde un punto de vista positivo. Esto se realiza principalmente a través de tres estrategias discursivas parcialmente superpuestas. La primera es simplemente reinterpretar eventos históricos, coyunturas o personajes controvertidos, para que su imagen sea más positiva y destacar así sus aspectos, sus ángulos y sus matices más favorables. La segunda es cambiar y mantener el enfoque narrativo en algunos aspectos (inevitablemente) positivos de

¹ Consideremos, por ejemplo, los repetidos intentos del italiano Silvio Berlusconi, en muchos sentidos, padre fundador del populismo de derecha contemporáneo en Europa, para adquirir legitimidad política y respetabilidad al retratarse a sí mismo y a su partido Forza Italia como portadores del legado de Alcide De Gasperi, fundador del partido demócrata cristiano italiano y de la república del país posterior a la Segunda Guerra Mundial (*La Repubblica*, 2003).

una fase o experiencia histórica negativa general. La tercera es minimizar la gravedad o la responsabilidad nacional de esos fragmentos del pasado oscuro que son más difíciles de minimizar, presentándolos como errores, como el trabajo de los traidores, o como las acciones tomadas bajo coacción, etc.

En conjunto, estas tres formas de reevaluar la historia equivalen a un esfuerzo ambicioso por parte de los populistas para volver a considerar fragmentos del pasado oscuro como nobles. El objetivo, al hacerlo, es doble: por un lado, los populistas pretenden movilizar y envalentonar a una cierta parte del electorado en la extrema derecha del espectro político (especialmente de los indecisos). Por otro lado, y quizás aún más ambiciosamente, los populistas quieren empujar el pasado oscuro a la corriente principal cultural para que puedan atraer a partes más moderadas del electorado para que vean las derechas como una opción segura.

En Italia, la reevaluación del pasado oscuro se refiere, principalmente, a la época fascista. Si bien la extrema izquierda del espectro político se sirve también de esta reevaluación, en especial cuando los partidos de izquierda se desplazan al centro (Mammone, 2006; La Stampa, 2018; Curridori, 2018), como era de esperar, el revisionismo de *Il ventennio* (los veinte años de gobierno fascista) es más común entre los partidos de derechas. Dichos intentos generalmente se presentan como variaciones en el tema común «Mussolini también hizo cosas buenas» para embellecer los logros de la dictadura y así rehabilitar el pasado fascista del país. Este extracto de Michaela Biancofiore (Ruccia, 2013), un miembro destacado de Forza Italia, expresa bien este tipo de revisionismo.

Mussolini hizo muchas cosas positivas, especialmente en el área de infraestructuras y en el relanzamiento de Italia. (...) Luego, llevó al país a la guerra del lado de Hitler y eso fue un error. Pero tomemos a Bolzano (...) [cuando] el fascismo llegó aquí, todavía había alcantarillas al aire libre (...) Mussolini construyó redes de alcantarilla en toda Italia y no solo en el Alto Adige. Las autopistas fueron construidas por

Mussolini. En Bolzano, toda el área donde ahora se encuentra el hospital, ese vasto pedazo de tierra no existiría hoy (...) porque en aquel entonces había una marisma, que [el gobierno fascista] drenó exactamente como lo hizo con las lagunas pontinas (...) donde crearon empleos para muchos campesinos del Véneto, que luego se establecieron allí. (...) Estas cosas no se pueden olvidar. (...) Es cierto que [Mussolini] fue un dictador, pero los dictadores a veces dejan grandes obras. (...) Como todos los grandes hombres, y Mussolini fue un gran hombre de la historia (...), no fue tanto él como su círculo íntimo (...) los que perpetraron la violencia en su nombre.

La cita anterior contiene muchos de los tropos de este tipo de reinterpretación, incluida la noción de que Benito Mussolini fue víctima de su séquito. Roberta Lombardi, una de las líderes del Movimiento Cinco Estrellas, propuso una descripción muy similar del «buen fascismo» en un blog controvertido sobre el tema (Sofia, 2013): «antes de que se degenerara, [el fascismo] tenía un sentido nacional de comunidad tomado completamente del socialismo y un gran respeto por el Estado y por la familia». Aquí no es de extrañar que la extrema derecha de Matteo Salvini, Liga Norte, haya presentado las reevaluaciones más extremas. En una entrevista, Mario Borghesio, un provocador incendiario del partido (Davi, 2015), realizó una reevaluación histórica más allá de las fronteras de Italia, para proponer una reinterpretación positiva del régimen nazi:

Si hay un personaje de ese período que me gusta mucho, es Walther Darré (que era lo que hoy llamaríamos Ministro de Medio Ambiente). Fue él quien introdujo el ambientalismo en la política. (...) Sin mencionar [los avances nazis en] otras áreas, como la investigación científica y el cáncer. (...) Todavía no ha habido una escuela historiográfica capaz de interpretar mejor ese período. (...) Por supuesto, la página del Holocausto sigue siendo una mancha en la historia.

A diferencia de las asociaciones de Italia con los movimientos o actores fascistas, tales referencias han seguido siendo un tabú en el panorama político

holandés hasta el día de hoy, a excepción de una minoría marginal neonazi. Las referencias al movimiento nacionalsocialista holandés de entreguerras se usan con poca frecuencia —aunque de manera hiperbólica— por la izquierda y la derecha por igual, para acusar a los opositores (políticos) de (alta) traición, fascismo o racismo. Así pues, no es el autoritarismo o el fascismo de entreguerras lo que moldea las estrategias discursivas del populista de derechas sobre el pasado oscuro. Más bien, se centran en el pasado colonial que se ha utilizado (mal) para blanquear una de las páginas más negras de la historia holandesa. El discurso público e intelectual sobre la historia de la esclavitud y del esclavismo, el imperialismo y la violencia colonial (particularmente la guerra en Indonesia) ha aceptado cada vez más la culpa colectiva de la nación. A diferencia de esta posición, los líderes populistas de derechas o nativistas tienden a desafiar esta interpretación. Es preocupante que los políticos centristas también hayan comenzado a aprovecharse de este revisionismo, confirmando así la observación de Ruth Wodak (2015) de que las *topoi* (convenciones retóricas) populistas de derechas se han convertido en la corriente principal en el discurso político.

Desde que el primer ministro demócrata cristiano, Jan Peter Balkenende, propuso infamemente la invocación de la «la actitud mercantil de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales» en 2006, que fue muy criticada por los medios y el parlamento, las referencias al pasado colonial en el discurso político han sido contritas. En el contexto de la divulgación de nuevas revelaciones históricas de mal comportamiento y atrocidades imperiales holandesas, existe un amplio consenso académico y público sobre las malas acciones holandesas en el extranjero.

Recientemente, estatuas de famosos pero infames capitanes y comerciantes de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, así como calles, plazas y edificios que llevan sus nombres, formaron parte de la discusión global emergente sobre la «descolonización» de la sociedad y los espacios públicos. En este contexto, los populistas y nativistas de derechas comenzaron a

desplegar una contranarrativa de disculpa sobre un pasado colonial noble o incluso nostálgico.

Cuando un busto de un traficante de esclavos aristocrático del siglo XVII fue retirado de un edificio público, el derechista nacional populista Martin Bosma (miembro del Partido por la Libertad de Geert Wilders, PVV) lo vio como «parte de una interminable iconoclasia políticamente correcta que amenaza nuestra historia y nuestra cultura» (*Elsevier*, 2018). Del mismo modo, Thierry Baudet, el líder del partido conservador Foro para la Democracia (FvD), argumentaba nostálgicamente que «hubo un momento en el mundo entero nos pertenecía», después de lo cual agregó que el «último pedazo de grandeza» no debería ser abandonado, refiriéndose a los territorios holandeses de ultramar en las Antillas (*Trouw*, 2017). En otras ocasiones, Baudet y su grupo usaron reproducciones de (supuestos) barcos de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales y en otro momento hizo una entrevista en una réplica de uno de esos navíos porque «fue una empresa espléndida y una aventura como ninguna otra» (*Forum*, 2017). Aquí se pueden mencionar muchos ejemplos similares, incluidas declaraciones hechas por populistas de derechas locales, que desafían la narrativa de la culpa colonial y reiteran las celebraciones al estilo del siglo XIX de un glorioso pasado imperial moldeado por las espléndidas virtudes de los holandeses.

Como tal, la reevaluación gradual del pasado colonial holandés en términos de ser cómplices en la trata de esclavos, la esclavitud, la violencia genocida y la opresión de los pueblos, ha sido cuestionada por los revisionistas. Este revisionismo tiene tres líneas: (1) disculpa («del colonialismo salieron cosas buenas»); (2) nativismo (algunos críticos lo ven como un intento de «blanquear un pasado oscuro»); (3) nostalgia («deberíamos estar orgullosos de nuestros logros coloniales»). Dichas respuestas están representadas en gran parte por populistas de derechas en el discurso político y público holandés. Las virtudes e ideales nacionales se proyectan en un pasado mítico y el lado oscuro de esa historia se minimiza o simplemente se ignora.

USANDO UNA HISTORIA FALSA

Además de reevaluar las etapas históricas, los hechos y los personajes, los populistas pueden simplemente inventar la historia y sus eventos, embellecer otros casos, usar datos incorrectos, invocar imágenes imaginarias del pasado, etc. Se involucran en lo que Furedi (2018: 87) ha denominado la manipulación de la memoria «para fabricar una gloriosa edad de oro y un heroico pasado nacional». Llamamos a estas estrategias «historia falsa» para resaltar su conexión con las nociones ahora populares de noticias falsas o afirmaciones de posverdad, que los populistas usan de forma particularmente audaz para movilizar a su electorado. La invención de hechos y datos históricos es una versión un poco más sofisticada del mismo juego.

Este segundo tipo de abuso de la historia es similar y a veces se superpone al primero. En cierto modo, reevaluar ciertos eventos históricos, fases o personajes es un ejercicio de falsificación de la historia. El historiador Andrea Mammone (2006) captura bastante bien la superposición entre estos dos tipos de distorsión con la noción de historia artificial. A las narraciones e interpretaciones históricas en gran parte indiscutibles del pasado, la historia falsa agrega algo nuevo a las interpretaciones coloquiales del pasado oscuro. Presenta contraevidencia falsa e inexacta para mitigar un pasado oscuro dado. Posteriormente, podría revelar un pasado alternativo más oscuro que el de los demás. Esto puede implicar la circulación de hechos, datos o eventos exagerados o inventados, pero también puede implicar la representación de un pasado imaginado libre de hechos que se ajusta a la alegoría populista de la «verdadera historia» de la gente.

Si bien los objetivos de los populistas en el uso de la historia falsa son en gran medida similares a los que están detrás de la reevaluación histórica, la historia falsa parece menos probable que el caso anterior para mostrar una dinámica de arriba hacia abajo. Si bien los líderes políticos la fomentan, estos últimos deben actuar con cuidado para que no sean desacreditados públicamente. Por lo tanto, este tipo de abuso de la historia se propaga principalmente de forma horizontal en lugar de desde arriba. Huelga decir que las

redes sociales son un canal particularmente propicio para difundir tales mentiras (por ejemplo, a través de memes históricos).

La fabricación de partes de la historia fascista es un campo prolífico en el discurso político de Italia. Un tema particularmente recurrente, estrechamente relacionado con la reevaluación del régimen de Mussolini, es la atribución a este último de los logros que en realidad pertenecen a otros períodos de la historia. Una preconcepción común es que el régimen fascista estableció el primer sistema de pensiones en todo el país y el correspondiente fondo de pensiones, el INPS (Istituto nazionale della previdenza sociale). Este fragmento de historia falsa (el precursor del INPS fue fundado en 1898) ha ganado mucha popularidad en los últimos años entre los populistas de derechas que se esfuerzan para mostrar que incluso el criticado régimen fascista fue más compasivo que los tecnócratas de los gobiernos de hoy en día obsesionados con la disciplina fiscal. El líder de la Liga, Matteo Salvini, es un defensor frecuente de esta historia falsa (Mollica, 2018): «se hicieron muchas cosas buenas durante el período fascista, por ejemplo, la introducción del sistema de pensiones». Haciéndose eco de Salvini, Roberta Lombardi (*Globalist*, 2018) agregó: «cuando se trata del fascismo, hay un principio [ed decir, antifascismo] en nuestra constitución al que me adhiero totalmente. Pero si pienso en el INPS, creo que fue una conquista para la civilización».

En lugar de atribuir los logros de otra persona al régimen fascista, otra rama de la historia falsa minimiza o incluso niega los crímenes, la violencia y la destrucción que provocó la dictadura en el país y en el extranjero. En esta categoría encontramos todas las variaciones imaginables sobre el tema de «italianos buenos, alemanes malos», que atribuye todos los peores actos de Italia durante la Segunda Guerra Mundial a la «influencia malvada» de la Alemania nazi (Mammone, 2006; Morgan, 2009; Focardi, 2013). Una vez más, si bien este tipo de narrativa también se usa más allá de la derecha del espectro político, son los movimientos populistas de derechas los que lo encuentran especialmente útil políticamente. Otro caso de este tipo de

historia falsa se muestra en la extravagante afirmación de Silvio Berlusconi (Hooper, 2003) de que «Mussolini nunca mató a nadie (...) [él] envió a personas de vacaciones», refiriéndose a la práctica del régimen de confinar a los enemigos políticos en lugares aislados, como islas, para neutralizarlos políticamente y cortar sus vínculos con el resto de la sociedad.

Por último, pero no menos importante, cierta historia falsa destaca a Italia y a los italianos como víctimas de los extranjeros como una forma indirecta de suavizar las críticas al régimen fascista. Un ejemplo de ello es la masacre de las foibe, el asesinato de los italianos que vivían en Dalmacia y Venecia Julia por parte de partisanos yugoslavos, un evento histórico lejos de ser falso pero en el que los populistas de derecha inflan regularmente el número de víctimas muy por encima de los datos probados. Curiosamente, este también es un caso en el que las fotos se han usado descaradamente para provocar el odio. Por ejemplo, hay una imagen, ahora infame, que muestra a un grupo de soldados presuntamente yugoslavos que se preparan para ejecutar a cinco civiles desarmados. Esto lo utilizan una y otra vez los derechistas —por ejemplo, el exministro y presidente de la región del Lacio, Francesco Storace (Lonigo, 2016)— para demostrar la crueldad de los comunistas contra los inofensivos italianos. Los expertos han demostrado que la imagen muestra exactamente lo contrario, es decir, soldados italianos (reconocibles por sus uniformes) a punto de ejecutar a algunos civiles eslovenos durante la ocupación fascista de Eslovenia en la Segunda Guerra Mundial.

En los Países Bajos, las experiencias del nacionalsocialismo en tiempos de guerra, el Holocausto y la colaboración con los ocupantes nazis, todavía se traducen en un esquema moral dicotómico del bien y el mal en el discurso público y se evitan los intentos de reescribir la historia (al menos públicamente). En consecuencia, los asuntos relacionados con la Segunda Guerra Mundial generalmente son evitados por los populistas de derechas en su construcción de historias falsas. Al igual que con la reevaluación de un pasado nacional oscuro, la Holanda colonial e imperial de antaño se utiliza para fabricar historias falsas o presentar ilustra-

ciones históricas que no corresponden a ningún hecho. Una cosa claramente relacionada con la narrativa de disculpa del pasado noble del imperialismo holandés es que los populistas de derechas han hablado de la *victimización holandesa* en la historia colonial. Aunque la manipulación no es tan clara como en las historias falsas, en esta estrategia discursiva, los populistas de derechas holandeses hacen afirmaciones históricas muy dudosas salpicadas de supuestos hechos que siempre resultan carecer de un apoyo empírico claro y referencias transparentes. Un tropo recurrente es la supuesta esclavitud de los holandeses (blancos) por parte de los árabes musulmanes.

Tras haber comenzado como una referencia suelta a un artículo polémico en el *Jewish World Review* del economista estadounidense Thomas Sowell (2010), la idea de que más europeos fueron esclavizados por musulmanes en el norte de África que africanos esclavizados en los Estados Unidos fue utilizada por el antiislam. En Holanda, Martin Bosma se hizo eco de la afirmación de Sowell en su libro provocativo. La obra fue escrita como una acusación a los cosmopolitas «de izquierda» y sus intereses inconfesables en la política y la sociedad holandesa y europea. Bosma argumenta que la comprensión pública del pasado nacional holandés tergiversa la historia como si de una foto retocada con Photoshop se tratara. Argumenta que esta versión esconde «siglos de dominio islámico» bajo los cuales los holandeses y otros europeos fueron «sometidos» (Bosma, 2010). Como la afirmación de Sowell se volvió viral nuevamente en 2016, un periódico holandés de calidad decidió verificarlo (NRC, 2016). Al principio, el NRC verificó la versión de Sowell. Un año más tarde, Thierry Baudet volvió a tuitear el mismo argumento en medio de una nueva polémica. Esta vez se trataba de la práctica de pintarse la cara de color negro para la festividad navideña de *Sinterklass*. Ya que la festividad tiene fuertes connotaciones colonialistas y racistas, se reavivó la polémica anterior después de que varios intelectuales e historiadores hicieran hincapié en los errores y las falsificaciones que el diario había pasado por alto. El NRC rectificó y concluyó que la tesis de Sowell era falsa e insostenible. Baudet y su partido, sin embargo, seguían aludiendo al tropo de «esclavos

holandeses» en sus mítines. Esto es lo que el experto en fascismo y populismo Federico Finchelstein (2019) denominó el uso por parte de los populistas de la «falsedad deliberada como arma contra la verdad» cuando se trata de la historia.

Otra estrategia discursiva frecuentemente empleada por los populistas de derechas, especialmente por Geert Wilders y el Partido por la Libertad, es la invocación de una imagen nacional históricamente inexacta. Esta falsa imagen es producto de una vaga iconografía histórica de una nación autónoma y homogénea. A principios de noviembre de 2017, Wilders pronunció en el parlamento (*Tweede Kamer*, 2017) un discurso apasionado sobre un pasado holandés imaginario en el que se proyectaban valores centrales de autodeterminación, soberanía nacional y homogeneidad cultural:

Nuestro país fue una vez el país más hermoso del mundo, con sus propias fronteras, su propia cultura. Gastábamos nuestro dinero en nuestra propia gente. Teníamos una buena atención médica para nuestros ancianos (...) Teníamos un país fuerte, voluntarioso y, sobre todo, orgulloso de sí mismo (...) Nadie pudo doblarnos. Éramos soberanos. Tomábamos nuestras propias decisiones. Poseíamos nuestro propio país y nuestras propias fronteras (...) Los Países Bajos eran los Países Bajos. Y qué diferente (...) es hoy. Nuestro país está en juego. Nuestros intereses han sido perjudicados. Muchos holandeses se han convertido en extranjeros en su propio país (...) Nuestro país, nuestra base de operaciones, el milagro que nuestros antepasados han construido con sangre, sudor y lágrimas, se está regalando.

Cuando el parlamentario liberal progresista Alexander Pechtold preguntó a Wilders a qué período se refería realmente, Wilders respondió: «Antes de 1850, aproximadamente». Este tipo de combinación anacrónica de bienestarismo chauvinista, soberanía nacional y unidad etnocultural ha servido repetidamente, tanto visual como discursivamente, como un imaginario nacional mítico. Es un pasado nacional «falso» que representa el «corazón» histórico del pueblo y forma parte del

discurso político de Wilders (Taggart, 2000). Aunque no está directamente relacionado con la lucha contra un pasado nacional oscuro, este imaginario nacional mítico desafía claramente el pasado holandés «oscuro» empíricamente sostenido que se ha destacado en el discurso intelectual y público. En su estudio sobre el Partido por la Libertad, Koen Vossen (2017: 41) argumenta que tales narrativas de la supuesta historicidad del «pueblo» se ajustan a la construcción de una cultura nacional que es un «fenómeno reconocible e indivisible que se remonta a siglos» y debería servir como la base del «orgullo nacional».

EVOCAR Y LUEGO NEGAR CONEXIONES CON EL PASADO OSCURO

Los populistas también usan referencias al pasado oscuro de una tercera manera más sutil al distanciarse y negar conexiones entre ellos y los casos, los períodos y los personajes históricos negativos. Este es un último recurso, por así decirlo, que los populistas adoptan en aquellos aspectos del pasado oscuro que en general se consideran inaceptables y que es poco probable que sean minimizados o falsificados. El racismo en general o el antisemitismo en particular son ejemplos de estos aspectos.

Lo que es interesante en tales negaciones es que a menudo vienen después de que los populistas de derechas realmente hayan hecho o dicho algo que evoca, en la mente de la audiencia, la conexión que luego se niega. Tal respuesta no es del todo sorprendente. Las dos partes, insinuación y negación, a menudo van de la mano en lo que parece una maniobra perversa de dar gato por liebre, en el que el populista mata a dos pájaros de un tiro: por un lado, se gana crédito a los ojos de las secciones extremas del electorado mediante el uso de ciertas declaraciones, símbolos o algunas formas más sutiles de evocar una respuesta instintiva en la audiencia (Wodak, 2015). Por otro lado, a través de la negación, tranquilizan a los votantes más moderados y a los actores políticos sobre sus credenciales democráticas. Este mensaje dual, aparentemente inconsistente pero totalmente inten-

cional, es una característica comunicativa establecida de los movimientos de derecha, como lo documenta, por ejemplo, Cheles (2010) en relación con el partido postfascista de Italia Alianza Nacional.

Como se muestra arriba, los populistas de derechas italianos a menudo atraen a una parte de la población al ponerle brillo al pasado fascista del país. A veces el atractivo es brutal y sin excusas. Sin embargo, aquí estamos hablando de un enfoque más suave que evita hablar sin rodeos y en su lugar se basa en símbolos, palabras de moda, gestos y similares. Por ejemplo, Matteo Salvini nunca se presentaría abiertamente como un simpatizante fascista, pero el hecho de que haya sido fotografiado tanto en compañía de los líderes de CasaPound —un movimiento social inspirado abiertamente por la ideología fascista— como vistiendo la ropa de una marca vinculada con él, levanta sospechas.

La invocación más reciente de Salvini al fascismo, sin embargo, se relaciona con el uso, a través de las redes sociales, de varias palabras de moda y citas comúnmente asociadas con *Il ventennio*. En una respuesta a sus críticos en un tuit del 29 de julio de 2018 (el mismo día del cumpleaños de Mussolini), Salvini declaró «*tanti nemici, tanto onore*» [muchos enemigos, mucho honor], que es solo una ligera variación del eslogan famoso «*molti nemici, molto onore*», atribuido al Duce (Il Messaggero, 2018). Dos «incidentes» muy similares, en los cuales Salvini utilizó frases fascistas, que ocurrieron con unos pocos días de diferencia. En uno, Salvini escribió en su página de Facebook que «el que se detiene está perdido» (Ruccia, 2018). En otro, mientras comentaba las advertencias de la Comisión Europea sobre el presupuesto de Italia para 2019, Salvini dijo con orgullo «¡No me importa nada!» (Adnkronos, 2018).

El Movimiento Cinco Estrellas no es inmune a tales invocaciones. Beppe Grillo, el comediante que cofundó y sigue siendo el líder carismático del Movimiento Cinco Estrellas, una vez declaró en presencia de algunos periodistas que no tenía nada en contra de que un miembro de CasaPound se uniera a su movimiento, una declaración que muchos vieron como un intento

de atraer partidarios de ese lado del espectro político (*La Stampa*, 2013). Hablando de símbolos, Grillo a menudo grita «*Italiani!*» durante sus espectáculos de la misma manera que solía hacerlo Mussolini cuando se dirigía a las multitudes desde su balcón del Palazzo Venezia. Un dispositivo cómico efectivo que podría interpretarse como un intento de guiñarle el ojo a cierta parte del electorado, al mismo tiempo que desactiva el tema del fascismo burlándose de él.

La última observación es importante porque nos lleva directamente a la estrategia preferida de los populistas de derechas italianos para negar cualquier vínculo o proximidad al oscuro pasado del país. Por ejemplo, afirman que el fascismo es cosa del pasado y, por lo tanto, cualquier intento de vincularles a esa ideología no solo sería falso sino que también carecería de sentido. Esta estrategia es especialmente importante para el Movimiento Cinco Estrellas que ha construido gran parte de su narrativa política sobre la base de trascender las etiquetas de izquierda y derecha. Por ejemplo, cuando se le preguntó sobre la adhesión abierta de su padre a la ideología fascista, Alessandro Di Battista (Sannino y Vecchio, 2017), uno de los líderes del Movimiento Cinco Estrellas, respondió que es más importante ser honesto que antifascista, y que «hablar sobre el fascismo en 2016 es como hablar sobre güelfos y gibelinos»².

Negar la posibilidad de un retorno del fascismo bajo un disfraz diferente es una forma recurrente de negar conexiones embarazosas por parte de populistas de extrema derecha. Tanto Salvini como Giorgia Meloni, la líder de Hermanos de Italia, un partido derechista más pequeño, utilizaron este enfoque cuando Luca Traini —ex candidato municipal de la Liga del Norte y simpatizante nazi— disparó contra varios inmigrantes africanos en Macerata en febrero de 2018. La naturaleza racista del ataque y el uso de la violencia política en el país fue evidente. Aun así, Salvini (*Il Fatto Quotidiano*, 2018) comentó que «esta idea de un peligro fascista, del regreso del fascismo, de una nueva ola de camisas

2 Facciones políticas de los siglos XII y XIII en la Italia medieval.

negras, es surrealista para mí, y es utilizada por un facción política que, en seis años, ha demostrado su vacuidad». Las palabras de Salvini se hicieron eco de las de Giorgia Meloni (*Globalist*, 2018):

Los políticos deberían preocuparse por esos terroristas [extranjeros] con sede en Italia en lugar de continuar este debate surrealista sobre el regreso del fascismo. Lo que sucedió en Macerata es el hecho de un lunático violento, y punto. Si *Mein Kampf* estaba entre sus lecturas, es asunto suyo. No es el regreso del fascismo.

En sus etapas formativas, el Partido por la Libertad de Geert Wilders, fundado en 2006, se asoció con símbolos utilizados anteriormente por el movimiento nacionalsocialista holandés en las décadas de 1930 y 1940. Cuando el partido presentó su logotipo en 2008, los historiadores se apresuraron a señalar su parecido inquietante. La gaviota en el centro del logotipo combinada con la palabra libertad era muy similar a un cartel de 1941 impreso por el movimiento nacionalsocialista holandés y el logotipo de su liga juvenil (*Historisch Nieuwsblad*, 2008). Geert Wilders respondió furiosamente, afirmando que no puede «tener en cuenta todas las malas organizaciones del mundo que han usado símbolos» y que la comparación realizada entre su partido y los nacionalsocialistas sólo se le puede ocurrir a «una mente enferma» (*Trouw*, 2008). En otras declaraciones, se distanció de cualquier inclinación o respaldo nacionalsocialista argumentando que la gaviota fue idea de la compañía publicitaria a la que encargó diseñar el logotipo del partido. A pesar de las similitudes obvias, el PVV mantuvo el logotipo sin cambios, aunque ha aparecido con menos frecuencia en su propaganda en los últimos años.

Unos años más tarde, el Partido por la Libertad volvió a lucir un símbolo que recordaba al repertorio visual de los nacionalsocialistas holandeses. En 2011, dos parlamentarios del Partido por la Libertad decoraron las ventanas de sus oficinas parlamentarias con las llamadas banderas del príncipe, una tricolor horizontal de color naranja, blanco y azul. Esta bandera en particular fue utilizada con frecuencia por los nacionalsocialistas holandeses en las décadas de 1930 y 1940

como una alternativa a la bandera holandesa oficial (rojo, blanco, azul), pero ha tenido una historia mucho más larga. La bandera fue izada por primera vez por los orangistas durante la revuelta holandesa contra la dominación española (1568-1648) y también inspiró al gobierno sudafricano a diseñar la bandera que se asoció con el régimen del *apartheid* (*The Economist*, 2015). Durante las últimas décadas, los movimientos marginales neonazis y ultranacionalistas holandeses también han adoptado la bandera en su iconografía. Como tal, la bandera tiene significados múltiples que aluden a un nexo opaco de patriotismo, racismo y colaboracionismo. No hubo respuesta oficial de Wilders ni de los dos parlamentarios involucrados, pero las banderas fueron retiradas de las oficinas del partido ya que los periódicos informaron ampliamente sobre sus connotaciones oscuras.

Sin embargo, ese no fue el final de la bandera del príncipe. Durante una manifestación del Partido por la Libertad en La Haya en septiembre de 2013, se vieron entre los asistentes varias versiones de la tricolor, mostrando cómo los partidarios de Wilders la aceptaron como pancarta. En la misma semana, cuatro parlamentarios del Partido por la Libertad, entre ellos Bosma, usaron un pin de la bandera del príncipe en la solapa durante el debate general anual parlamentario (NRC, 2013). El partido de Wilders no emitió ninguna declaración pública formal después de que surgieran preguntas sobre por qué los parlamentarios llevaban un pin que tenía vínculos claros con el nacionalsocialismo holandés. En los años que siguieron, Martin Bosma siguió alabando la bandera como «el símbolo centenario de nuestra libertad» (Twitter, 2015), aludiendo también a «una gran unión cultural holandesa» entre los Países Bajos, Flandes y la comunidad afrikáner de Sudáfrica (*De Volkskrant*, 2014).

Si bien de un modo diferente, encontramos un comentario hecho por Thierry Baudet en un evento en 2017 que también alude al tema del oscuro pasado holandés de la Segunda Guerra Mundial y el fascismo de entreguerras. Un comentario que retomaron la extrema derecha radical y los blogs y, en última instancia, los principales medios de comunicación. Baudet observó

un «odio a lo nacional (...) que intentamos trascender (...) diluyendo homeopáticamente a la población holandesa con todos los pueblos del mundo» (*NPO Radio 1*, 2017). Al principio, Baudet rechazó todas las acusaciones racistas y se negó a aceptar la reminiscencia con metáforas y eugenesia de pureza racial anteriores a la guerra. En un programa de televisión nacional, afirmó que «no quería decir nada sobre la raza (...) se trata de la cultura», y agregó que no volvería a usar esas palabras al ver el tipo de consternación «desconcertante» que había creado (Pauw, 2017). Sin embargo, se han incluido variaciones con contenido racial y codificadas en sus proclamas de presunto «odio a lo nacional» o sobre *omvolking* (la sustitución de un pueblo por otro) o *Grand Remplacement* (en las palabras del teórico y escritor francés de la conspiración Renaud Camus). Ambos términos se usan para plasmar una supuesta conspiración elitista para mezclar holandeses étnicos con otros «pueblos», a lo que se han referido tanto Wilders como Baudet (Oudenampsen, 2019).

Estos ejemplos muestran cómo los populistas y nativistas de derechas usan tropos contaminados de un pasado oscuro al negar cualquier conexión con ese pasado y distanciarse de él. Sin embargo, también se niegan a aceptar que expresiones, metáforas o símbolos concretos contengan semánticas con una relación innegable con un pasado nacional oscuro en particular. Se podría argumentar que el razonamiento complejo o historicista sobre el pasado se evita conscientemente para proyectar un ideal nacional sobre un pasado mítico o nostálgico. Los populistas alegan que este ideal ha sido oscurecido por las élites políticamente correctas y cosmopolitas.

COMPRENDER LA MOVILIZACIÓN POPULISTA DE LOS PASADOS NACIONALES

Los políticos convencionales a menudo articulan un pasado noble como parte de la lectura de la historia como un proceso del progreso continuo y el avance cultural, donde la historia (nacional) conduce hacia una libertad, prosperidad, igualdad e inclusión cada vez mayores. Las referencias a episodios históricos

oscuros bien conocidos también pueden ser parte de esta narración, haciendo hincapié en la capacidad de recuperación nacional y el talento de la sociedad para volver al noble camino del progreso. La llegada de un número considerable de políticos populistas de derechas a los parlamentos y organismos ejecutivos en Europa ha desafiado esta estrategia discursiva, retórica y narrativa de larga duración en la política dominante. Los populistas han convertido el pasado en un campo de batalla. Ahora discuten y rechazan las interpretaciones generalmente aceptadas de episodios históricos vergonzantes e intentan relativizarlos y tergiversarlos. Explorando este nexo entre el populismo y el pasado oscuro, hemos propuesto tres estrategias, analíticamente distintas, con las que los populistas de derechas evalúan, abordan o aluden a los episodios históricos oscuros de su nación: (a) la reevaluación positiva de la historia oscura; (b) el recurso a la historia falsa; (c) la evocación y posterior negación de las conexiones con el pasado oscuro. Las tres estrategias revelan cómo los populistas de derechas contradicen las narrativas maestras establecidas del oscuro pasado de una nación.

Como han demostrado nuestros ejemplos de Italia y los Países Bajos, estos pasados giran en torno a temas y tropos recurrentes. En Italia, estos derivan de la etapa fascista de Mussolini; mientras que en los Países Bajos, el pasado colonial, tanto moderno como imperialista, es el principal —aunque no el único— caldo de cultivo para reescribir el pasado por parte de los populistas de derechas. Independientemente de la estrategia discursiva empleada, los (ab)usos de los pasados oscuros están orientados a la recuperación de un pasado nacional *mítico* o *verdadero*. Este pasado admirable, argumentan los populistas, ha sido diluido por la corrección política hegemónica de las élites. Presentan este pasado como un referente crucial para que la gente luche contra la migración, la globalización, Europa, las élites corruptas y el odio a su propio país. Todos estos elementos, alegan, han frustrado el progreso nacional. Ya sea reevaluando un episodio oscuro, inventando hechos o imágenes históricas, o interactuando con un pasado prohibido, las estrategias empleadas a menudo culminan en alusiones directas o indirectas a un pasado imaginado en el que las virtudes nacionales y la autodeterminación van de

la mano con la homogeneidad etnocultural de la gente autóctona del país. Al final, se trata de reclamar la historia verdadera de la gente. Como dice el estudioso del populismo Cas Mudde (2016), las personas «se dejan seducir por un pasado público imaginario que está en línea con su propio pasado privado imaginado». Este proceso puede ser el resultado de intervenciones públicas de arriba hacia abajo (como reevaluar un pasado oscuro) a movilizaciones más horizontales de inexactitudes históricas (como con la historia falsa). Un estudio reciente que analiza las razones por las cuales los votantes holandeses y franceses optaron por Wilders y Le Pen evidencia que esta doble dinámica muestra cómo los pasados fabricados aprovechan los discursos vernáculos de identidad nacional que conmueven a los partidarios del populismo de derechas (Damhuis, 2018).

Este ensayo sólo ha comenzado a abordar y ordenar la movilización política de pasados oscuros por po-

pulistas de derechas en el discurso público y político. En línea con una estrategia de comparación del caso más diferente, ha explorado un número limitado de ejemplos ilustrativos italianos y holandeses en los que las estrategias discursivas se aplican a un pasado disputado que conmueve al público en general. La investigación sobre el populismo de derechas o de derecha radical ha demostrado que estas estrategias se han extendido por toda Europa. Otros ejemplos destacados son el político austriaco de extrema derecha Jörg Haider, la dinastía francesa Le Pen y el primer ministro húngaro, Viktor Orbán. Se necesita una investigación empírica comparativa y sistemática sobre estos y otros ejemplos para probar la tipología preliminar de las estrategias discursivas que hemos propuesto. Creemos que tales pautas de investigación mejorarán nuestra comprensión de la composición ideológica de los populistas de derechas y la forma en que el pasado se moviliza políticamente en sus repertorios discursivos y retóricos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adnkronos (2018, septiembre 29). *Salvini rispolvera 'me ne frego'*. Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2018/09/29/salvini-rispolvera-frego-precedenti_ejR2Wf9zic9zhT09oZ0LxJ.html.
- Albertazzi, D. y McDonnell, D. (ed.). (2008). *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*. Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Bosma, M. (2010). *De Schijn-Élite Van De Valse Munters: Drees, Extreem Rechts, De Sixties, Nuttige Idioten, Groep Wilders En Ik*. Ámsterdam: Bert Bakker.
- Bosma, M. (2015, octubre 31). Prachtig. De kleuren van de Prinsenvlag. Eeuwen symbool van onze Vrijheid. Oranje, blanje, blue. @KvanOosterom [Tweet]. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de https://twitter.com/martinbosma_pvv/status/660432306214162436.
- Canovan, M. (1981). *Populism*. Londres: Junction Books.
- Canovan, M. (2005). *The People*. Cambridge: Polity.
- Caramani, D. y Manucci, L. (2019). National Past and Populism: The Re-Elaboration of Fascism and Its Impact on Right-Wing Populism in Western Europe. *West European Politics*, 42(6), 1159-1187.
- Cheles, L. (2010). Back to the Future. The Visual Propaganda of Alleanza Nazionale (1994-2009). *Journal of Modern Italian Studies*, 15(2), 232-311.
- Curridori, F. (2018, enero 29). Adinolfi: 'Mussolini fece anche cose buone'. *Il Giornale*. Recuperado el 20 de octubre de 2018. Recuperado de <http://www.ilgiornale.it/news/politica/adinolfi-mussolini-fece-anche-cose-buone-1488099.html>.
- De Volkskrant*. (2014, mayo 21). PVV'er Martin Bosma voorziet ondergang blank Nederland. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.volkskrant.nl/nieuws-achtergrond/pvv-er-martin-bosma-voorziet-ondergang-blank-nederland~b2c8bb93/>.

- Damhuis, K. (2018). *Roads to the Radical Right: Understanding Different Forms of Electoral Support for Radical Right-Wing parties in France and the Netherlands*. PhD dissertation European University Institute.
- Davi, K. (2013, marzo 13). Borghezio (LN): Terzo Reich aveva lati positivi non conosciuti. *KlausCondicio*. Recuperado el 23 de octubre de 2018. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=3S_NJV19uyo.
- Eatwell, R. (2017). Populism and Fascism. En C. Rovira Kaltwasser, P. Taggart, P. Ochoa Espejo y P. Ostiguy (ed.), *The Oxford Handbook on Populism*, 363-83. Oxford: Oxford University Press.
- Eatwell, R. y Goodwin, M. (2018). *National Populism: The Revolt Against Liberal Democracy*. Londres: Pelican.
- Elsevier. (2018, enero 16). 'Politiek correcte beeldenstorm': jacht op koloniale beelden en namen laait op". Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.elsevierweekblad.nl/nederland/achtergrond/2018/01/jacht-op-koloniale-beelden-en-namen-laait-weer-op-576734/>.
- Fieschi, C. (2004). *Fascism, Populism and the French Fifth Republic: In the Shadow of Democracy*. Mánchester: Manchester University Press.
- Finchelstein, F. (2017). *From Fascism to Populism in History*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Finchelstein, F. (2018). Fascism and Populism. En C. de la Torre (ed.), *Routledge Handbook of Global Populism*, 321-32. Londres: Routledge.
- Finchelstein, F. (2019, abril 23). Why Far-Right Populists Are at War with History. *Washington Post*. Recuperado el 27 de septiembre de 2019. Recuperado de <https://www.washingtonpost.com/outlook/2019/04/23/why-far-right-populists-are-war-with-history/>.
- Focardi, F. (2013). *Il cattivo tedesco e il bravo italiano. La rimozione delle colpe della Seconda guerra mondiale*. Bari: Laterza.
- Forum. (2017, agosto 31). Over vier jaar wil Thierry Baudet aan de formatietafel zitten. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.vno-ncw.nl/forum/over-vier-jaar-wil-thierry-baudet-aan-de-formatietafel-zitten>.
- Furedi, F. (2018). *Populism and the European Culture Wars. The Conflict of Values Between Hungary and the EU*. Londres: Routledge.
- Globalist. (2018a, febrero 12). La 'almirantiana' Roberta Lombardi torna a parlare di fascismo buono". Recuperado el 24 de octubre de 2019. Recuperado de <https://www.globalist.it/politics/2018/02/12/la-almirantiana-roberta-lombardi-torna-a-parlare-di-fascismo-buono-2019317.html>.
- Globalist. (2018b, febrero 4). Giorgia Meloni parla di Macerata e si supera: fascismo e razzismo non esistono. Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.globalist.it/politics/2018/02/04/giorgia-meloni-parla-di-macerata-e-si-supera-fascismo-e-razzismo-non-esistono-2018903.html>.
- Historisch Nieuwsblad. (2008, junio 9). Wilders gebruikt 'besmet' logo. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de https://www.historischnieuwsblad.nl/nl/nieuws/10749/Wilders_gebruikt_'besmet'_logo.html.
- Hooper, J. (2003, septiembre 12). Mussolini Wasn't that Bad, Says Berlusconi. *The Guardian*. Recuperado el 23 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.theguardian.com/media/2003/sep/12/italy.pressandpublishing>.
- Il Fatto Quotidiano. (2018, febrero 5). Macerata, Salvini minimizza: 'Nessun allarme fascismo'. Grasso: 'Chi semina odio raccoglie violenza'. Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/02/05/macerata-salvini-minimizza-nessun-allarme-fascismo-grasso-chi-semina-odio-raccoglie-violenza/4137535/>.
- Il Messaggero. (2018, julio 29). 'Tanti nemici, tanto onore'. Salvini cita Mussolini ed è bufera politica". Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de https://www.ilmessaggero.it/primopiano/politica/salvini_mussolini_nemici_onore-3884636.html.
- La Repubblica. (2003, octubre 14). Noi come De Gasperi salvammo la democrazia. Recuperado el 22 de octubre de 2018. Recuperado de <http://www.repubblica.it/2003/j/sezioni/politica/degasperi/degasperi/degasperi.html>.
- La Stampa. (2013, enero 11). Grillo ai militanti di Casa Pound: 'Se lo volete, benvenuti nei 5 Stelle'. Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de <http://www.lastampa.it/2013/01/11/italia/grillo-ai-militanti-di-casapound-se-lo-volete-benvenuti-nei-stelle-QOhtlJX18jg5qzKLGqErIn/pagina.html>.
- La Stampa. (2018, enero 14). 'Nessuno ha fatto più di Mussolini in 20 anni': frase choc dell'esponente Pd fiorentino. Recuperado del 23 de octubre de 2018. Recuperado de <http://www.lastampa.it/2018/01/14/italia/nessuno-ha-fatto-pi-di-mussolini-in-anni-frase-choc-dellesponente-pd-fiorentino-1a5JFRi518acvTtOpos7TM/pagina.html>.

- Lonigro, I. (2016, febrero 10). Foibe, Storace su Twitter: “La sinistra dimentica”. Ma nella foto sono gli italiani a fucilare gli jugoslavi”. *Il Fatto Quotidiano*. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2016/02/10/foibe-storace-su-twitter-la-sinistra-dimentica-ma-nella-foto-sono-gli-italiani-a-fucilare-gli-jugoslavi/2450842/>.
- Mammone, A. (2006). A Daily Revision of the Past: Fascism, Anti-Fascism, and Memory in Contemporary Italy. *Modern Italy*, 11(2): 211-226.
- Mammone, A. (2009). *The Eternal Return? Faux Populism and Contemporization of Neo-Fascism across Britain, France and Italy*. *Journal of Contemporary European Studies*, 17(2), 171-192.
- McDougall, J. (2016, noviembre 16). No, This Isn't the 1930s – but Yes, This Is Fascism. *The Conversation*. Recuperado el 14 de septiembre de 2018. Recuperado de <https://theconversation.com/no-this-isnt-the-1930s-but-yes-this-is-fascism-68867>.
- Mény, Y. y Surel, Y. (2002). *Democracies and the Populist Challenge*. Basingstoke: Palgrave.
- Moffitt, B. (2016). *The Global Rise of Populism: Performance, Political Style, and Representation*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Mollica, A. (2018, enero 26). Matteo Salvini ripete la bufala delle pensioni introdotte da Benito Mussolini. *Giornalettismo*. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.giornalettismo.com/archives/2647201/salvini-pensioni-mussolini-bufala>.
- Morgan, P. (2009). ‘I was there, too’: Memories of Victimhood in Wartime Italy. *Modern Italy* 14(2), 217-231.
- Mudde, C. (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mudde, C. (2016, diciembre 15). Can We Stop the Politics of Nostalgia that Have Dominated 2016? *Newsweek*. Recuperado el 27 de septiembre de 2019. Recuperado de <https://www.newsweek.com/1950s-1930s-racism-us-europe-nostalgia-cas-mudde-531546>.
- Mudde, C. y Rovira Kaltwasser, C. (2017). *Populism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Müller, J. W. (2017). *What Is Populism?* Londres: Penguin.
- NPO Radio 1. (2017, marzo 17). Dit is de dag. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.nporadio1.nl/dit-is-de-dag/onderwerpen/400417-baudet-snapt-ophef-om-homeopatische-verdunning-niet>.
- NRC. (2013, septiembre 26). PVV'ers in Tweede Kamer met omstreden Prinsenvlag. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.nrc.nl/nieuws/2013/09/26/oranje-blanje-bleu-pvvers-in-tweede-kamer-met-omstreden-1299388-a1306421>.
- NRC. (2016, julio 19). ‘Meer Europese slaven in Noord-Afrika dan zwarte slaven in de VS’. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.nrc.nl/nieuws/2016/07/19/meer-europese-slaven-in-noord-afrika-dan-zwarte-slaven-in-de-vs-3249915-a1512441>.
- Oudenampsen, M. (2019). De kruistocht van Geert Wilders. De PVV als vertolker van een nieuwe identiteitspolitiek. En G. Voerman y K. Vossen (ed.), *Wilder gewogen. 15 jaar reuring in de Nederlandse politiek* (105-128). Amsterdam: Boom.
- Pauw. (2017, marzo 10). @thierrybaudet geeft na geharrewar toe dat zijn opmerking ‘homeopatische verdunning van de Nederlandse bevolking’ slecht gekozen was” #penj [Tweet]. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://twitter.com/pauwnl/status/840332276428750849>.
- Ruccia, G. (2013, febrero 7). Biancofiore in tv: ‘Mussolini? Un grande uomo della storia’. *Il Fatto Quotidiano*. Recuperado el 15 de febrero de 2018. Recuperado de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2013/02/07/biancofiore-shock-in-tv-mussolini-grande-uomo-della-storia/220023/>.
- Ruccia, G. (2018, octubre 10). Salvini cita Mussolini: ‘Chi si ferma è perduto’. Gaffe di Alessandra Moretti (Pd): ‘È una bellissima frase’. *Il Fatto Quotidiano*. Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/10/10/salvini-cita-mussolini-chi-si-ferma-e-perduto-gaffe-di-alessandra-moretti-pd-e-una-bellissima-frase/4682187/>.
- Sannino, C. y Vecchio, C. (2017, junio 23). M5s, i due padri fascisti antesignani del ‘vaffa’: il lessico familiare di Di Maio e Di Battista. *La Repubblica*. Recuperado el 25 de octubre de 2018. Recuperado de https://www.repubblica.it/politica/2017/06/23/news/m5s_i_due_padri_fascisti_antesignani_del_vaffa_il_lessico_familiare_di_di_maio_e_di_battista-168863929/.

- Sofia, A. (2013, marzo 5). Roberta Lombardi e il fascismo che spacca il Movimento 5 Stelle. *Giornalettismo*. Recuperado el 16 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.giornalettismo.com/archives/809999/roberta-lombardi-e-il-fascismo-che-spacca-il-movimento-5-stelle>.
- Sowell, T. (2010, abril 27). Filtering History Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <http://jewishworldreview.com/cols/sowell042710.php3#.W9gQ-dVKiUk>.
- Taggart, P. A. (2000). *Populism*. Buckingham: Open University Press.
- The Economist*. (2015, junio 23). How an old Dutch flag became a racist symbol. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.economist.com/the-economist-explains/2015/06/22/how-an-old-dutch-flag-became-a-racist-symbol>.
- Trouw*. (2008, junio 10). Wilders woedend over vergelijking met NSB. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.trouw.nl/home/wilders-woedend-over-vergelijking-met-nsb-aaba6af2/>.
- Trouw*. (2017, noviembre 6). Baudet vult het gat dat God heeft achtergelaten met een geloof in de natie. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://www.trouw.nl/opinie/audet-vult-het-gat-dat-god-heeft-achtergelaten-meteen-geloof-in-de-natie-a55d9d182/>.
- Tweede Kamer*. (2017, noviembre 1). Meeting 16. Recuperado el 24 de octubre de 2018. Recuperado de <https://zoek.officielebekendmakingen.nl/h-tk-20172018-16-3.html>.
- Vossen, K. (2017). *The Power of Populism Geert Wilders and the Party for Freedom in the Netherlands*. Londres: Routledge.
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. Londres: Sage.

NOTA BIOGRÁFICA

Stefan Couperus

El Dr. Stefan Couperus es profesor de Política y Sociedad Europea en la University of Groningen en los Países Bajos. Obtuvo su doctorado en historia moderna en la misma universidad en 2009 (con la más alta distinción). Sus intereses de investigación incluyen la historia de la teoría y la práctica democráticas, la historia de la gobernanza urbana y la planificación, y los usos del pasado en el discurso político contemporáneo.

Pier Domenico Tortola

Pier Domenico Tortola es profesor asistente de política y sociedad europeas en la University of Groningen, Países Bajos. Sus recientes intereses de investigación giran en torno a la política de la crisis de la Eurozona y las consecuencias de esta última en la gobernanza y las instituciones de la Unión Europea. Tiene un DPhil en política de la University of Oxford.

¿La cultura en nombre del pueblo? Hacia una tipología del populismo y la cultura*

Judith Jansma

UNIVERSITY OF GRONINGEN

j.f.jansma@rug.nl

Recibido: 26/02/2019

Aceptado: 10/09/2019

RESUMEN

Durante las últimas décadas, el tema del populismo se ha estudiado extensivamente, aunque desde una perspectiva mayoritariamente política. Las contribuciones en este campo se enfocan, principalmente, en el análisis del populismo como un fenómeno socio-político en el contexto histórico y global. Otra área de estudio, se refiere al apoyo popular de estos partidos populistas. Este tema, además de ser de máxima actualidad, revela las imperfecciones de la democracia liberal.

Aunque se ha invertido mucho esfuerzo académico en proporcionar una definición de populismo y las razones de su éxito, todavía queda mucho por esclarecer sobre las creencias culturales en las que se basan sus argumentos populistas que emplean una falsa dicotomía entre «nosotros» y «ellos». Por esta razón, intentaremos desarrollar una tipología de la cultura y el populismo. Primero, se hará un breve resumen del trabajo académico realizado hasta la fecha en las disciplinas de la ciencia política y de los estudios culturales. Dicha tipología nos ayudará a entender cómo los diferentes aspectos de la cultura (como la cultura popular, las imágenes culturales y las obras literarias) son de capital importancia en la construcción populista del «nosotros» y «ellos».

La tipología se basa en los ejemplos de Francia y Holanda (dos países con partidos de derecha populista) para distinguir entre *sociofacts*, *mentifacts*, y *artifacts* (Huxley) y su uso en la apropiación de los actores populistas. La última categoría se compone de lo que llamaremos «autores orgánicos» y «autores apropiados», una terminología cogida de Gramsci. La diferencia entre las dos, como demostraremos, radica en la identificación del autor con la articulación de las ideas de una clase determinada.

Palabras clave: estudios culturales, populismo, identidad cultural, Francia, Países Bajos.

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

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

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

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

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

* Artículo traducido del inglés. El texto original está publicado en *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

SUMARIO

Introducción
 ¿Qué es el populismo?
 Populismo y cultura
 Hacia una tipología del populismo y la cultura
 La narrativa populista cultural
 Conclusión

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Jansman J. (2019) ¿La cultura en nombre del pueblo? Hacia una tipología del populismo y la cultura. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), pp. 27-42. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats-133-2.3>

INTRODUCCIÓN

«Si crees que eres ciudadano del mundo, no eres ciudadano de ninguna parte. Es decir, no entiendes lo que significa el concepto de ciudadanía».

Theresa May hizo esta famosa declaración poco después del referéndum del *brexit*¹ y su comentario encarna el papel central de la identidad cultural en la política contemporánea. La idea de la identidad nacional basada en la cultura ha recobrado actualidad por su importancia en el discurso político, no solamente entre los partidos de la derecha populista sino también entre las diversas capas de la sociedad. Por ejemplo, en su programa electoral para las elecciones de 2017, el partido holandés CDA (cristiano demócrata) insistía en que los niños aprendieran en la escuela el himno nacional y su historia. Esta medida obligatoria fue una de las condiciones para que el CDA entrara en el gobierno de coalición del cual forma parte actualmente. Así, se puede decir que se presenta la adscripción a una identidad nacional como una manera de afrontar los retos sociales complejos, como el multiculturalismo y la globalización.

También se emplea la cultura para comunicar un punto de vista político. Buen ejemplo de ello es el intento reciente por parte de Geert Wilders², líder del PVV (Partido por la Libertad), de organizar un concurso de comics sobre el profeta Mahoma y que fue cancelado después de las enérgicas protestas en los países musulmanes, especialmente, en Pakistán. En este caso, el motivo del concurso era puramente político y no cultural, ya que es bien sabido que los musulmanes consideran cualquier representación pictórica del profeta como una blasfemia. Wilders alegó que canceló el concurso para proteger a los ciudadanos holandeses. Desde su punto de vista, los musulmanes son violentos e intolerantes.

La combinación de la cultura y la política es muy fructífera ya que la cultura es un factor esencial para la construcción del significado de comunidad dentro del espacio geopolítico definido (la nación). Según el esquema de Anderson (2016), se puede considerar la nación como «una comunidad política imaginada» en la cual los integrantes de un grupo, demasiado grande para que todos los miembros se conozcan

1 El discurso completo de Theresa May en la convención del partido: <https://www.telegraph.co.uk/news/2016/10/05/theresa-mays-conference-speech-in-full/>

2 Geert Wilders es el líder de un partido holandés de extrema derecha *Partij voor de Vrijheid* (Freedom Party), fundado en 2005. Wilders es especialmente conocido por su discurso antiislam, por los que ha sido enjuiciado en varias ocasiones. En 2016 fue condenado por incitación al odio dirigido a los ciudadanos alemanes de origen marroquí.

entre sí, experimentan un vínculo —una susodicha «camaradería horizontal»— que se basa principalmente en una cultura común. Como ya hemos visto en los ejemplos anteriores, la cultura puede ser un conjunto de valores y tradiciones compartidos que ayudan a definir quiénes como «nosotros» pero también puede ser utilizada para provocar sentimientos hostiles hacia «los demás». Desde este punto de vista, la cultura es utilizada para promover una agenda política concreta.

Este artículo propondrá un marco para entender el papel que juega la cultura en la política contemporánea, centrándose en los partidos populistas, que siguen un discurso que divide a la sociedad entre el «nosotros» (buenos) y «ellos» (malos). Estas formaciones políticas parten del supuesto de una identidad cultural común. Siguiendo el pensamiento de Rensmann (2017), argumentaré que esta noción de una identidad cultural es la que los partidos populistas instrumentalizan para sus propios fines. Por esa razón (y después de una breve introducción al populismo y a sus dicotomías), analizaré las tácticas de los populistas para utilizar la cultura, de una forma explícita, como arma política.

Como la cultura es un concepto bastante amplio, mi objetivo es proporcionar una tipología que tenga en cuenta varios tipos de cultura y su uso por parte de los populistas. Esto puede abarcar desde las imágenes y los símbolos culturales —una interpretación más folclórica de la cultura— hasta el uso y la apropiación de obras culturales como la literatura, el cine y el arte. Este enfoque contribuirá a la comprensión del populismo como una reacción mayoritariamente cultural y autoritaria de la sociedad moderna, como defiende Rensmann (2017).

Después de la primera parte más general en la que defino el populismo, me centraré principalmente en los contextos de Francia y los Países Bajos. Ambos tienen partidos populistas importantes que trabajan en estrecha colaboración como aliados en el Parlamento Europeo. Al oponerse a (más) integración europea y a la inmigración, estos partidos están protegiendo fuertemente su soberanía e identidad nacional y, por esta razón, proporcionan estudios de casos interesantes.

¿QUÉ ES EL POPULISMO?

Si el 2016 marcó el avance global del populismo, con la votación del *brexit* en junio y las elecciones de Donald Trump en noviembre, la tormenta populista todavía no parece haberse calmado. La llamada «primavera patriótica» de 2017 se detuvo temporalmente en Francia y los Países Bajos, aunque tanto el Frente Nacional (FN) como el Partido por la Libertad (PVV) todavía quedaron en segundo lugar durante sus respectivas elecciones presidenciales y legislativas. Una «tormenta de otoño» populista llegó a Alemania en septiembre de 2017, donde Alternativa para Alemania (AfD) fue el primer partido nacionalista de extrema derecha en ganar escaños en el Bundestag durante la era posterior a la Segunda Guerra Mundial. Solo un mes después, casi el 26 % del electorado austríaco votó por el partido populista de derecha Partido Liberal de Austria (FPÖ) que ahora forma parte de la coalición de Austria. En 2018, varios países europeos experimentaron un aumento del éxito electoral populista, especialmente en Italia, Hungría, Eslovenia y Suecia. Fuera de Europa, hubo una reelección ampliamente disputada del presidente Maduro en Venezuela, seguida más tarde de la elección de Bolsonaro en Brasil ese mismo año. En otras palabras, está claro que el populismo sigue siendo un fenómeno político muy extendido dentro y fuera de Europa.

Este aumento del populismo también se refleja a nivel académico. Esto queda demostrado por la cantidad de contribuciones recientes sobre el tema, como la notable publicación por parte de Mudde y Kaltwasser de *Populism, A Very Short Introduction* en 2017. La mayoría de los académicos están interesados en proporcionar una definición de qué es el populismo, ya que la palabra se usa para describir fenómenos políticos muy amplios en áreas geográficas y tradiciones políticas muy diferentes, desde presidentes de izquierda latinoamericanos hasta partidos de extrema derecha europeos (Mudde y Kaltwasser, 2017). En consecuencia, parece haber poco consenso sobre si el populismo es una ideología, un movimiento, un estilo político o un discurso. Para utilizaré la definición minimalista de Mudde (2004). Esta definición, además de incorporar también los conceptos centrales que son comunes a todos los populismos, también reconoce las diversas formas que el populismo

puede adoptar. Mudde y Kaltwasser (2017: 6) definen el populismo de la siguiente manera:

El populismo es una ideología delgada y considera que la sociedad está básicamente separada en dos campos homogéneos y antagónicos, «el pueblo puro» y «la élite corrupta» y, argumenta, que la política debería ser una expresión de la *volonté générale* (voluntad popular).

Esta definición, o enfoque conceptual, concibe el populismo como una ideología «delgada», en contraste con una ideología «completa», lo que significa que se puede combinar con otras ideologías. Si el populismo determina la presencia de los tres conceptos centrales, las «ideologías del huésped» definen la forma en que se interpretan. Por ejemplo, si el populismo se fusiona con el socialismo, ser parte de la gente o la élite es principalmente una cuestión socioeconómica. Como en Latinoamérica, en países como Venezuela y Bolivia, o en Europa, en partidos populistas de izquierda como Podemos, en España, y Syriza, en Grecia. Por otro lado, cuando el populismo se combina con el nativismo, el pueblo se constituye sobre una base étnica, como, por ejemplo, los «verdaderos» franceses, húngaros o estadounidenses, excluyendo minorías como los gitanos o inmigrantes musulmanes.

Otra cuestión muy debatida sobre el populismo en este momento es la razón por la cual las personas votan por los partidos populistas y, más específicamente, lo que ha animado a muchos votantes a votarlos masivamente. Como argumentó Laclau en su influyente *On Populist Reason* (2005), el populismo surge cuando hay una «multiplicación de las demandas sociales». Sin embargo, estas demandas sociales o «preocupaciones desatendidas» (Judis, 2016) son numerosas y, por lo tanto, a menudo se clasifican según las divisiones sociales o culturales de la sociedad (Kriesi et al., 2006; Rensmann, 2017; Rodrik, 2017). En general, podríamos afirmar que los votantes populistas se rebelan contra el establishment porque sienten que su forma de vida está amenazada o es injusta. No obstante, la naturaleza de estos desafíos puede variar entre los países, las regiones y, probablemente, incluso entre los individuos.

La cosmovisión populista simplifica una realidad compleja, explicando los problemas de un pueblo homogéneo imaginario, al culpar a la élite y al hacer de chivo expiatorio a los «otros». Esta idea de antagonismo es clave en las teorías sobre el populismo y produce las dicotomías horizontales y verticales (Rensmann, 2017). La dicotomía vertical entre el pueblo y la élite es una parte esencial del populismo. Los populistas argumentan que la élite, que puede ser política, económica o cultural, está alejada de la gente común (Rooduijn et al., 2016) y, por lo tanto, ya no representa al pueblo. Esto, según la opinión populista, es el mundo al revés porque la idea de soberanía popular implica que la voluntad del pueblo o la voluntad general deben ser decisivas. En su vídeo de campaña³ de 2017, Marine Le Pen, líder del partido de extrema derecha francés, Frente Nacional, ilustra este antagonismo cuando le dice a su audiencia que la opción que escojan en las elecciones es crucial. En sus propias palabras, *un choix de civilization* (una elección de civilización). La elección, dijo, es seguir votando a «los que mintieron, fracasaron, traicionaron, engañaron a la gente y perdieron Francia», o apoyar a otros para «poner a Francia nuevamente en orden». Ya que el lema de la campaña fue «Au nom du peuple» (en nombre del pueblo), no se requiere mucha imaginación para saber quiénes son esos mentirosos y traidores, y por qué los franceses necesitan a Marine Le Pen para que Francia sea «independiente, respetada, próspera, orgullosa, sostenible y justa».

Además de oponer al pueblo a las élites, la mayoría de los populistas tienden a excluir a un «otro» de ser parte del pueblo. Este mecanismo se conoce como dicotomía horizontal (Rensmann, 2017) o exclusionismo (Rooduijn et al., 2014). Mientras que algunos académicos sostienen que esta exclusión de un «otro» peligroso es puramente una característica del populismo de derechas (Judis 2016; Mudde 2013; Rooduijn et al. 2014), Rensmann no está de acuerdo y afirma que este discurso excluyente también se encuentra en partidos populistas que generalmente se definen como de izquierda. Señala a los alemanes Die Linke (La Izquierda) y Francia Insumisa que, aunque se

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

sitúan en la (extrema) izquierda del espectro político, sí defienden un programa abiertamente nacionalista. Añade que, en última instancia, la clasificación izquierda-derecha es una herramienta inadecuada para calificar diferentes tipos de populismo y sugiere que analicemos otros aspectos:

Sin embargo, a pesar de sus distinciones transnacionales, todos los actores populistas de «derecha» y la mayoría de «izquierda», comparten denominadores ideológicos comunes clave basados en el autoritarismo, las dicotomías verticales y horizontales antiliberales que respaldan, implícita o explícitamente, la exclusividad cultural, la identidad y la denigración de los «otros». (Rensmann, 2017: 126)

En otras palabras, y volviendo a la definición de populismo de Mudde (2004) como una ideología «delgada», si un partido populista es de izquierda o de derecha no se determina por su adopción o el rechazo de las ideas nativistas. En realidad, el simple hecho de que el populismo apunte a un pueblo homogéneo imaginario sugiere que algún tipo de exclusión es inherente a la visión populista, ya que tales pueblos homogéneos no existen y, por lo tanto, se crean al excluir miembros que se ven o se comportan de manera diferente.

De la misma manera que la *dicotomía vertical*—en la que los populistas subrayan la distancia percibida entre la gente y la élite, y, lo que es más importante, la falta de voluntad de la élite para reducirla— la *dicotomía horizontal* también es multicapa. Según las ideas populistas, el «otro» constituye una seria amenaza para la gente homogénea imaginada, lo que implica que la gente es moralmente buena y el «otro» inherentemente malo. Es importante señalar que el «otro» también se proyecta como una entidad homogénea, al igual que las personas y la élite. Evidentemente, esta homogeneización del «otro» es muy problemática, especialmente cuando se habla de grupos como «inmigrantes» o «refugiados» que obviamente están compuestos por personas de diversas nacionalidades, religiones, antecedentes socioeconómicos y de grados distintos de educación. Al definir a un grupo externo, se forma un grupo propio sobre la base de una dicotomía: «son inmigrantes perezosos»

en oposición a «somos buenos trabajadores». Excluir al otro ayuda a construir una identidad propia (nacional) (Wodak, 2015).

Mi suposición es que este doble mecanismo de «nosotros contra ellos», que es tan frecuente en la visión populista, se basa y contribuye a una comprensión cultural de la identidad común de las personas. Por este motivo, esta artículo se centrará en las formas en que el populismo y la cultura están interrelacionados. A menudo se piensa que son mutuamente excluyentes: el populismo descarta la cultura como una pérdida de tiempo y dinero, mientras que la cultura percibe y representa al populismo como su «otro» inquietante. Argumentaré que la realidad es mucho más compleja. La siguiente parte proporcionará una visión general de las contribuciones académicas (recientes) sobre el populismo y la cultura, después de lo cual haré un acercamiento al uso y a la apropiación de la cultura por parte de los populistas.

POPULISMO Y CULTURA

Ya en 2006, Kriesi et al. mencionaron la prevalencia de factores culturales sobre los económicos en la agenda de la derecha populista y, en contribuciones académicas recientes, esta idea se ha generalizado cada vez más. En su artículo, Kriesi et al. (2006) concluyen que «los partidos de la derecha populista no destacan por su perfil económico» y que «es en cuestiones culturales donde apoyan una estrategia de demarcación mucho más fuerte que los partidos convencionales (no transformados)». Centrándose en la derecha populista, afirman que este énfasis en temas culturales es una herramienta mucho más fuerte para unir a un gran grupo de personas desilusionadas de perfiles económicos muy diferentes.

Esta idea de una escisión económica y cultural también está presente en Rodrik (2017), que divide la realidad entre los «ganadores» y los «perdedores» de la globalización. Si bien el primero es una característica del populismo de izquierdas, en el que se acentúa el cisma entre la clase trabajadora y las élites (financieras), el segundo explota la brecha cultural basada en la

identidad del «pueblo», frente a grupos externos, como inmigrantes y tecnócratas, y las instituciones (UE) que permiten que ocurra este flujo de «competidores». La división entre los factores económicos y culturales que explican el voto populista también se puede encontrar en Gidron y Hall (2017: 6) que analizan la derecha populista. Su enfoque principal es el estatus social subjetivo de cada individuo. Ellos suponen que tanto los desarrollos socioeconómicos como los nuevos marcos culturales (es decir, el multiculturalismo y la igualdad de género) tienen un impacto negativo en los sentimientos de las personas de ser respetadas y reconocidas en la sociedad. La distinción de Goodhart (2017: 9) entre *Somewheres* (gente con arraigo geográfico) y *Anywheres* (gente sin arraigo geográfico) sugiere un sentimiento de inferioridad por parte de los primeros (la gente común) frente a los segundos (la élite) y afirma que el descontento radica principalmente en los valores culturales:

La atracción del populismo (desde el punto de vista político) está motivada, principalmente, por la ansiedad cultural y la pérdida psicológica difícilmente evaluable. El factor económico también desempeña un papel, pero quizás menos importante de lo que se esperaría. La razón para pensar esto es que el 56 % de los británicos que votaron a favor del *brexit* procedían de las clases menos acomodadas. Si el factor económico hubiese sido importante para estos votantes, se esperaría que los populistas de izquierdas, partidarios de salir de la UE, hubiesen sido más relevantes en el referéndum.

Los distintos conjuntos de valores culturales (progresistas *versus* conservadores) provocan enfrentamientos: una «reacción cultural» (Inglehart y Norris, 2016), «guerras culturales» (Furedi, 2018; Nagle, 2017) o, en palabras de Rensmann (2017), una «contrarrevolución cultural». Como tal, el populismo habla a las personas, cuyas voces alguna vez pertenecieron al discurso normativo cultural dominante, pero que ahora son anuladas por quienes defienden los valores sociales progresistas.

El choque cultural también puede ocurrir en el ámbito internacional. Furedi (2018) describe «actitudes conflic-

tivas hacia los valores culturales» entre Hungría, liderada por un partido populista de derecha conservador, y la UE. Al mismo tiempo, muchos partidos populistas de Europa occidental tienen una fuerte tendencia a contrastar «nuestros» valores occidentales modernos con los del «otro», generalmente una cultura islámica, considerada atrasada (Brubaker, 2017; Moffitt, 2017). Se defiende un «cristianismo identitario», una «cultura» común de Europa occidental que incluye valores progresistas liberales tales como la igualdad de género, los derechos de los homosexuales, el laicismo y la libertad de expresión frente al islam (supuestamente intolerante). Estos ejemplos muestran claramente que la cultura es una herramienta esencial para la movilización de la gente y que juega con el descontento de la misma y sus valores culturales cambiantes.

En el campo de los estudios culturales también aparece el término *populismo* sobre todo en relación con la cultura popular. McGuigan (1992: 4) invoca la noción de «populismo cultural», y busca subrayar la importancia de estudiar las experiencias y prácticas simbólicas de la gente común en contraste con «cultura con una C mayúscula». Se puede ver un paralelismo entre esta concepción neogramsciana de los estudios culturales y la dicotomía vertical de las personas opuestas a la élite. También vale la pena mencionar aquí el fenómeno literario de *le roman populiste* a principios de la década de 1930 en Francia (Paveau 1998). Según los autores de los dos manifiestos, Thérive y Lemonnier, la gente debe tener un lugar central en la narración (Lemonnier, 1930; citado en Paveau, 1998: 48): « (...) hay que representar a las personas humildes, las personas mediocres, que son la masa de la sociedad, y cuyas vidas también contienen sus dramas».

Más recientemente, Bax (2016) adoptó el término «populista literario» para describir el trabajo del novelista holandés Leon de Winter, que utiliza una retórica populista para posicionarse como intelectual público y celebridad literaria. El intelectual público escribe columnas para periódicos y es invitado a programas de entrevistas como comentarista político, mientras que la celebridad literaria, que busca el éxito comercial, quiere que sus libros sean un mero entretenimiento.

Apoyado por su público lector (el pueblo) y denunciado por los críticos literarios (la élite), Bax identifica una similitud con el político populista y su retórica que también se refleja en las novelas políticas de De Winter. Los tres ejemplos tienen en común el deseo del autor de identificarse con las personas y su forma de vida, que se perciben como más auténticas. Sin embargo, al usar el término «populismo», debe quedar claro que esta interpretación no está en consonancia con la definición de populismo de Mudde (2014) (véase arriba), sino que el acento se pone en algunos de sus aspectos clave. En el caso de la *roman populiste*, el énfasis de estas personas, es tomado del fenómeno de los *narodniki* (populistas) rusos de principios del siglo xx. Bax, por otro lado, se centra en las herramientas retóricas populistas de simplificación y polarización que son parte integrante de la obra de De Winter. Esto indica hasta qué punto el populismo se ha convertido en un término ambiguo utilizado en diferentes disciplinas y que nos recuerda que debemos ser conscientes de los diversos usos y acepciones que tiene.

En lugar de hacerse eco de un fenómeno político, la cultura a veces puede ayudarnos a comprender o a reflexionar sobre las realidades (políticas) complejas y los valores culturales en juego. Uno de estos ejemplos es el llamado «golpe de Trump», la repentina popularidad de ciertas novelas distópicas después de la elección de Donald Trump como el presidente de los Estados Unidos. Shaw (2018) y Rau (2018) contemplan la aparición de un nuevo género literario de novelas posteriores al *bretxit* (BretLit), y analizan las lecciones que se pueden aprender de estas novelas. De manera similar, según Berg-Sørensen (2017), la cultura puede servir como «diagnóstico de una crisis ideológica actual en la cultura democrática europea». Trabajando en la controvertida novela *Sumisión* (2015: 143) de Houellebecq, especifica que el autor usa la sátira para «exponer, burlarse, hacernos reír, desenmascarar y, por lo tanto, criticar a quienes están en el poder y tienen la autoridad»

En resumen, hemos visto que la cultura y el populismo se estudian como temas interrelacionados aunque existen distintas maneras de estudiar esta interrelación.

La conexión más frecuente es la que existe entre la importancia del descontento cultural que alimenta el éxito del populismo. Menos estudiados son los paralelismos entre el populismo y la cultura popular, y el papel de la cultura y la literatura como una forma de reflexionar críticamente sobre el mundo. Sin embargo, lo que queda en gran parte sin estudiar es un análisis profundo del uso real de la cultura por parte de los populistas. Un estudio del caso anterior reveló que los miembros del Frente Nacional los periodistas de derechas, se referían a la novela antes mencionada *Sumisión*, como una señal de advertencia, diciéndoles implícitamente a sus audiencias que voten por una salida política (Jansma 2018). Para tener una idea más clara de tal apropiación de la cultura, por parte de los partidos populistas, seguidamente elaboraremos una tipología de populismo y cultura.

HACIA UNA TIPOLOGÍA DEL POPULISMO Y LA CULTURA

Antes de pasar a analizar la narrativa cultural populista, hay que reflexionar sobre la noción de cultura y sobre las formas en que puede ser una herramienta útil para los populistas en particular. Según Hall (1986: 26), la cultura incluye:

(...) el terreno real de las prácticas, las representaciones, los idiomas y las costumbres de cualquier sociedad específica. También me refiero a las formas contradictorias del «sentido común» que han echado raíces y han ayudado a dar forma a la vida popular.

Este enfoque antropológico implica que la cultura se considera un sistema de «significados sociales compartidos» (Barker, 2000: 8), en contraposición al concepto de cultura con una C mayúscula (véase *leavisismo*). Esta última interpretación (elitista) ve la cultura como «lo mejor que se ha pensado y dicho en el mundo» (Arnold, 1960; citado en Barker, 2000: 36). En otras palabras, la oposición entre la cultura «alta» y la «baja» se refiere a la cuestión de si la cultura debe ser vista como «el punto culminante de la civilización» (Barker, 2000: 36) o el producto de la vida ordinaria.

Tradicionalmente, se pueden distinguir tres tipos de cultura (Barker, 2000; McGuigan, 1992; Nachbar y Lause, 1996: 16): la cultura de élite, la cultura popular y la cultura folclórica. Mientras que esta última es más bien una transmisión de elementos culturales, que incluyen las leyendas o las recetas familiares, dentro de una comunidad reducida (familia, amigos), las otros dos son de naturaleza pública. La principal diferencia entre la cultura popular y la élite, según Nachbar y Lause, es que la primera se produce a gran escala y que su objetivo es llegar al mayor público posible. La cultura de élite, por otro lado, apunta a una audiencia más exclusiva, con intereses o conocimientos específicos. Los autores destacan su convicción de que la inteligencia y la riqueza no son ingredientes necesarios para la cultura de élite: «La "élite" se refiere a aquellos lo suficientemente interesados como para aprender el conocimiento específico necesario y no solo se refiere a la cultura de los ricos e intelectuales».

Evidentemente, esta distinción entre la cultura popular, folclórica y de élite no es clara en absoluto. El director de una película de arte y ensayo también tendrá como objetivo vender tantas entradas como le sea posible para hacerla rentable y, un oyente experimentado de Bach, probablemente necesitará constancia para poder procesar la música pop convencional (y viceversa). Esto muestra los límites de capturar el concepto complejo de cultura en categorías bien definidas (jerárquicas) y explica las eternas discusiones sobre, por ejemplo, qué se considera arte y qué no. Aunque esta clasificación de la cultura está lejos de ser ideal, nos proporciona un buen punto de partida para la negociación del poder y la cultura. Aquí entran en juego los conceptos gramscianos de *ideología* y *hegemonía*, en otras palabras, la concepción de que las ideas hegemónicas son las ideas de la clase dominante. Así pues, como la ideología y la hegemonía son factores inestables, la cultura es «un terreno de conflicto y lucha por los significados» (Barker, 2000: 60-61). La cultura popular es muy relevante con respecto a estos conceptos, ya que se basa en lo que Gramsci llama «sentido común» o «mentalidad cultural» (Nachbar y Lause). El estudio de la cultura popular no está tan interesado en el valor estético del elemento, sino que se centra

en sus creencias y valores culturales subyacentes y en cómo las personas reaccionan ante él. Es fácil ver el paralelismo entre esta concepción neogramsciana de los estudios culturales y la dicotomía vertical del pueblo y la élite. Este ha sido y sigue siendo un tema de interés en el estudio del populismo (Hall, 1985, 1986; Laclau, 2005; Hart, 2012). Sin embargo, antes de analizar varios ejemplos de usos populistas de la cultura, es esencial analizar los mecanismos para crear una identidad nacional sobre la base de los valores y las creencias compartidas.

Si, como afirma Anderson, consideramos que la base de una comunidad es principalmente cultural y, si interpretamos la cultura como la totalidad de valores y creencias compartidas, entonces la pregunta es: ¿cómo se aplica esto al discurso populista?. Como se discutió anteriormente, el populismo es una ideología delgada y basada en los tres conceptos centrales de la gente, la élite y la voluntad general. He afirmado que el concepto de un pueblo homogéneo es intrínsecamente exclusivo y está constituido en torno a los principios de una cultura común. Por lo tanto, este componente cultural no se limita a la extrema derecha, sino que definitivamente se expresa de una manera más explícita en partidos con un fuerte carácter nativista, como el Frente Nacional (FN) y el Partido por la Libertad (PVV). Además de un «otro» diferente, que se percibe como alguien que pone en peligro la cultura nacional de la gente, la élite es demonizada por no poder o no querer proteger al país de perder su identidad. En un discurso en las jornadas de Fréjus, el 18 de septiembre de 2016,⁴ Marine Le Pen articuló el vínculo puramente cultural entre los franceses:

El pueblo francés eres tú y somos nosotros. Somos millones de hombres y mujeres fundamentalmente unidos por vínculos invisibles pero irreductibles, unidos por el amor a un país, por el apego a un idioma y a una cultura. Un pueblo es un solo

4 Discurso de Marine Le Pen en las jornadas de Fréjus: <https://www.rassemblementnational.fr/videos/discours-de-marine-le-pen-aux-estivales-de-frejus/>

corazón que late en millones de pechos, es el mismo aliento y una misma esperanza.

La cultura es en este caso una herramienta para unir a las personas sobre la base de un conjunto de denominadores comunes. Es distintiva, porque permite que las personas se definan a sí mismas como francesas y, al mismo tiempo, las distingue de otros pueblos (los británicos o los alemanes). La cultura no solo es un instrumento distintivo para definir el yo, sino que es la quintaesencia de la existencia de las personas y sus valores como tales: «¿Qué es Francia si no es una Francia libre, no alineada, siempre de pie cuando se trata de garantizar la libertad de las personas para elegir su destino? (Marine Le Pen, 18 de septiembre de 2016)».

La respuesta a esta pregunta retórica es, por supuesto, bastante obvia, y destaca la idea de que sin la definición populista de la cultura, la noción de lo francés no es más que una cáscara vacía. Una transformación del sistema de valores y creencias compartidas conduce inevitablemente a la pérdida de la identificación con la cultura y, por lo tanto, su función distintiva, e incluso a un desapego de los logros del Estado democrático, como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Esto está estrechamente relacionado con la tercera y última implicación de la definición populista de cultura, su carácter hegemónico. Otras culturas, especialmente las no europeas son intrínsecamente atrasadas, véase la siguiente cita de Geert Wilders durante una reunión de Pegida⁵ en Dresde, Alemania,⁶ el 13 de abril de 2015: «Nuestra propia cultura es la mejor cultura. Y los inmigrantes deberían asumir nuestros valores y no al revés». Esto se relaciona con la noción de *Leitkultur*, la cultura líder de un país que los recién llegados tendrían que asimilar (Ossewaarde 2014). Curiosamente, Wilders considera que las culturas alemana y holandesa son igual de buenas, ya que

ambas se fundan en la llamada tradición judeocristiana. Se opone a las culturas inmigrantes —apuntando implícitamente al Islam— que representan un peligro para nuestras culturas, supuestamente superiores, de Europa occidental.

Los ejemplos anteriores muestran cómo, según los líderes populistas, la cultura no solo es distintiva para ciertas personas, sino también por su excelencia y fuerza hegemónica. Sin embargo, aún no está claro cómo se traduce esto en una narrativa cultural populista, que será el foco principal de la próxima sección.

LA NARRATIVA POPULISTA CULTURAL

Para distinguir entre estas ideas y tradiciones, por un lado, y los productos concretos, por el otro, utilizaré la terminología *sociofacts*, *mentifacts* y *artifacts* de Huxley (1955). Las dos primeras, se aplican a lo que él llama construcciones sociales y mentales. Como, por ejemplo, el parentesco y las instituciones políticas. Las económicas serían para los *sociofacts*. Y los símbolos, los rituales y las creencias, para los *mentifacts*. Los ejemplos de *artifacts* incluyen edificios, utensilios, vehículos, etc. Sobre estos últimos, Huxley (1955: 17) escribe lo siguiente «(...) se clasifican de acuerdo con las necesidades y deseos humanos que satisfacen: alimentación, salud, vivienda, ropa, disfrute, adornos, comunicación, etc.»

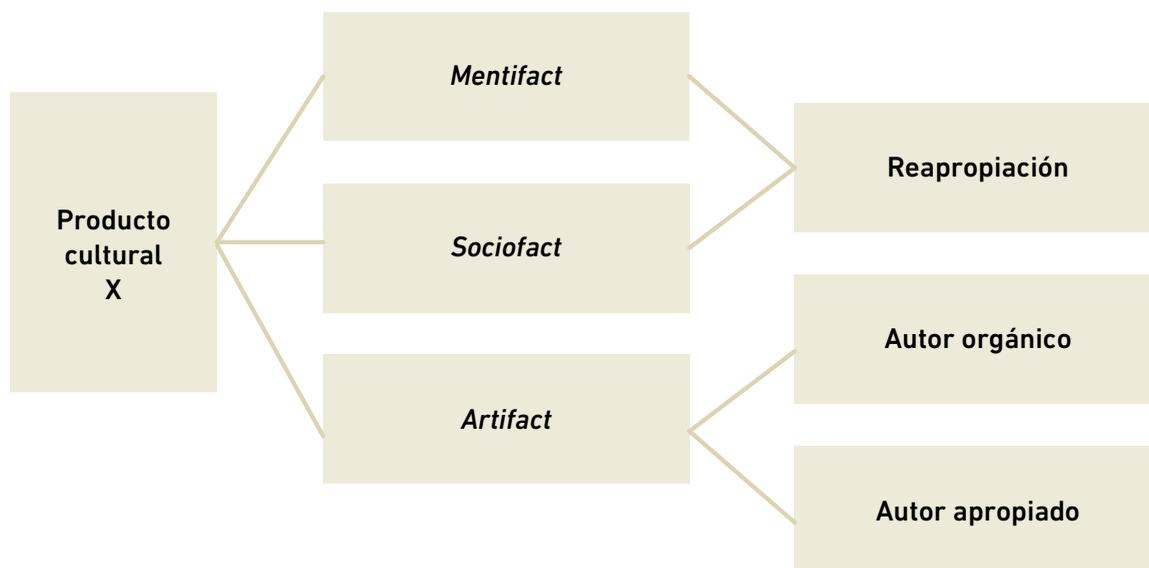
En otras palabras, mientras que los *mentifacts* abarcan los valores y creencias compartidos de una determinada cultura, los *sociofacts* se refieren a cómo estas ideas se reflejan en estructuras sociales visibles, y los *artifacts* constituyen las producciones materiales de una cultura determinada. Para los fines de este artículo, la definición de *artifacts* se reducirá a producciones artísticas, ya que nos interesan los productos que dirigidos a nuestra imaginación y a nuestras emociones.

Un ejemplo de un *sociofact* en Francia y los Países Bajos incluye las festividades judeocristianas, especialmente la Navidad. Tanto el FN como el PVV comparten la idea de la amenaza de una sociedad multicultural, en la que no hay lugar para las festividades religiosas tradiciona-

5 Acrónimo de Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes (Patriotas Europeos contra la Islamización de Occidente), un movimiento de extrema derecha fundado originalmente en Dresde (Alemania) en 2014.

6 Texto del discurso de Geert Wilders en el Pegida del 13 de abril de 2015: <https://www.pvv.nl/36-fj-related/geert-wilders/8286-speech-gw-pegida-130415.html>

Figura 1



Representación esquemática de esta tipología.

les. Un miembro del parlamento de PVV incluso habla de una «guerra cultural contra nuestra identidad». ⁷ La idea principal de tratar de ser más inclusivos con los grupos no cristianos es contraproducente. Ejemplos de esta política son el intento de cambiar «Navidad» por «Fiesta de invierno» y «huevos de Pascua» por «jugar al escondite de los huevos» (juego infantil). Los aspectos cristianos tradicionales, y, por lo tanto, «nuestra» cultura, se están perdiendo. Esta idea de secularización con el objetivo de una mayor inclusión (o quizás más éxito comercial) también está presente en Francia, y está fuertemente relacionada con la presencia de las tradicionales *crèches de Noël* (pesebres) en lugares públicos y la (in)compatibilidad con las nociones de laicismo. Al ser considerado una expresión de la cultura francesa, el objetivo de la FN es proteger la presencia de estos pesebres en edificios públicos, como los ayuntamientos que, según el principio de laicismo, no deben contener expresiones religiosas.

Esta idea de lo laico, o la separación entre Estado e Iglesia, podría considerarse un *mentifact*, ya que es un valor abstracto que es una característica clave de la sociedad francesa. Al ser institucionalizado a través de la ley de 1905, este valor encontró una manifestación más concreta en el ámbito de los *sociofacts*. Sin embargo, es importante tener en cuenta que no es esta ley específica, sino la mera creencia subyacente en esta noción de laicismo originada en la Revolución Francesa que a menudo es tema de debate. El ejemplo más fácil es la prohibición del burkini (ropa de playa que, a diferencia del bikini, esconde casi todo el cuerpo) que se instaló en algunas playas francesas en el verano de 2016, lo que llevó a los policías a obligar a las mujeres musulmanas a no utilizarlo. Pero también en países como los Países Bajos, donde lo laico no está explícitamente protegido por la ley, han surgido discusiones sobre la compatibilidad de «nuestra» sociedad occidental y el islam y «sus» símbolos religiosos. En 2009, Geert Wilders introdujo la noción de *Kopvoddentaks*, o «impuesto de trapo para la cabeza», un nombre muy peyorativo para un impuesto que se aplicaría

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

a aquellas que estén dispuestas a usar los pañuelos en la cabeza en público.

En general, podemos observar una interpretación equívoca del laicismo. En el caso de Marine Le Pen, esto se traduce en el rechazo de los principios de lo laico cuando se refiere a la presencia de ciertos objetos religiosos que forman parte de la tradición judeocristiana, como los pesebres antes mencionados. Sin embargo, cuando se habla del islam, ella es una feroz defensora del laicismo, y está dispuesta a prohibir objetos religiosos como pañuelos en la cabeza en la vida pública. Esto muestra cómo la idea del «cristianismo identitario» funciona en la práctica, con respecto a las fiestas o tradiciones judeocristianas como parte de nuestra cultura (europea), y siempre tacha a otras religiones y culturas de «intolerantes» cuya influencia debe restringirse (Wodak et al. 2013).

Una característica importante que tienen en común los *mentifacts* y los *sociofacts* es la idea de la reapropiación de los eventos históricos, los símbolos o las figuras. Esto está en línea con el análisis de Renan (1882) de lo que define ser un pueblo: «tener glorias comunes en el pasado y la voluntad de continuarlas en el presente; habiendo hecho grandes cosas juntos y deseando volver a hacerlas». Este glorioso pasado se construye, no solo a través de la memoria, sino que el otro factor importante también es el *olvido*. Renan considera la esencia de una nación, el hecho de que «todos sus miembros tienen mucho en común y también que han olvidado muchas cosas». El concepto de olvido implica cuestiones prácticas, como pertenecer a un grupo étnico cuyos orígenes se mezclan necesariamente a través de la historia, pero también el descuido de los acontecimientos históricos de los que uno no debería estar orgulloso, como las guerras coloniales o, en el ejemplo de Renan, la masacre del día de san Bartolomé. Estrechamente relacionado con el olvido está la noción de Hobsbawm (2012) de «tradiciones inventadas»; la construcción de valores y normas de comportamiento que se repiten y parecen ser continuos con el pasado. En otras palabras, una cierta tradición (*mentifact* o *sociofact*) tiene lugar de forma regular y existe presumiblemente porque las

cosas se hicieron de esta manera en el pasado lejano. La parte problemática no es la tradición inventada en sí misma, sino la creencia inquebrantable en su autenticidad (que es falsa), el desprecio por los pasados alternativos y la idea de que solo celebrarlo en su «forma pura» le permite a uno mantenerse fiel a su cultura. Esto, como hemos visto anteriormente, hace que las tradiciones inventadas sean el campo de juego de los partidos populistas, alegando que los «otros» y la «élite» quieren destruirlas, y con eso, implícitamente, desechar una parte importante de la cultura nacional.

También Anderson (2016: 210) subraya la importancia de lo que él llama *emplotment* (crear un relato sesgado e interesado) de la historia, la creación de una narrativa histórica que enfatiza una fraternidad imaginada, en la cual el olvido desempeña un papel crucial:

Los libros de texto de historia en inglés ofrecen el espectáculo divertido de un gran Padre Fundador a quien se enseña a todos los escolares a llamar Guillermo el Conquistador. No se les informa que Guillermo no hablaba inglés, de hecho no podría haberlo hecho, ya que el idioma inglés no existía en su época; ni se le dice «¿Conquistador, de qué?». Porque la única respuesta moderna inteligible tendría que ser «Conquistador de los ingleses», lo que convertiría al viejo depredador normando en un precursor más exitoso de Napoleón o Hitler.

Esta reapropiación de importantes acontecimientos históricos, figuras o símbolos, no solo constituye la idea de una historia nacional común, sino también un precedente para los desafíos actuales. Para repetir las palabras de Renan, «la voluntad de continuar las glorias del pasado en el presente». Estos desafíos están relacionados con la presencia del «otro» extranjero y la dicotomía horizontal. Tanto FN como PVV insisten en la amenaza potencial que el islam representa para los valores y creencias (judeocristianos) de los franceses y los holandeses. Curiosamente, al observar los discursos de los líderes populistas, se pueden encontrar muchos paralelismos con los acontecimientos históricos que involucran una dicotomía «nosotros contra ellos».

Wilders se refirió al imperialismo, llamando a los ciudadanos holandeses de origen marroquí «colonos»,⁸ hablando de una «infiltración de la sharia»⁹ e insinuando la aparición de «Eurabia»¹⁰ durante el discurso final de su juicio. Wilders también traza un paralelo histórico con el nazismo, comparando el Corán con *Mein Kampf*¹¹ y afirma que el Corán contiene aún más antisemitismo y llamadas al odio y a la violencia que el libro nazi. El recién llegado Thierry Baudet (Foro para la Democracia) se refiere al nazismo de una manera un poco más sutil, es decir, sin mencionarlo explícitamente. Hace hincapié en la «pureza» de las civilizaciones y advierte a los inmigrantes, que según él, son la razón de la «dilución homeopática», o el debilitamiento de la civilización occidental.

El predecesor de Wilders, Pim Fortuyn, que fue el primer político holandés en cuestionar abiertamente al islam y la sociedad multicultural lo que condujo a su asesinato en 2002. Habló de las luchas contra el fundamentalismo islámico como «cruzadas»¹², vinculando los recientes acontecimientos con las guerras religiosas medievales. Su columna termina con unas palabras significativas: «la historia se repite, una y otra vez».

En Francia, Marine Le Pen ha comparado la crisis de la inmigración de 2015 con las invasiones bárbaras

del siglo IV¹³, las que llevaron al colapso del Imperio romano. Dio a entender que era necesario actuar para evitar que los bárbaros llegasen a Francia, lo que significaría, presumiblemente, el fin de la República Francesa y su civilización moderna.

Los ejemplos anteriores muestran cómo se construye una narrativa cultural a través de una selección de *mentifacts* y *sociofacts*, con el objetivo de enfatizar la imagen de un pueblo poderoso contra un enemigo presente y futuro. Al mismo tiempo, remarcan los aspectos más negativos de este «enemigo» u «otro» utilizando referencias de eventos históricos relacionados con la cultura del «nosotros». La siguiente parte tratará de cómo los *artifacts* también contribuyen a la construcción y a la confirmación de la narrativa populista.

Al observar los *artifacts*, debemos hacer una distinción entre los que fueron creados con el objetivo de apoyar el discurso populista y los que no. Gramsci (1971) empleaba el término «intelectual orgánico» para denotar al intelectual que se identifica con (y habla en nombre de) una clase determinada. Me referiré a esta primera categoría como los «autores orgánicos», y a la segunda como los «autores apropiados».

Uno de los primeros ejemplos de un autor orgánico que me viene a la mente al pensar en el contexto holandés es una película corta producida por el propio Geert Wilders, *Fitna* (2008). La cinta pretende ser una crítica al islam, que muestra fragmentos del Corán junto a imágenes de terrorismo islámico. Con ello, trata de demostrar el peligro potencial del islam para, en este caso, los Países Bajos. La película es una continuación del programa del partido de Wilders, que quiere prohibir la influencia islámica. Esta dura crítica contra el islam y, al mismo tiempo, una fuerte defensa de la libertad de expresión, son quizás lo que le impresionó cuando leía el libro de Oriana Fallaci.

8 Entrada de Wilders durante ABP: <https://www.pvv.nl/12-inde-kamer/spreekteksten/1288-inbreng-wilders-tijdens-apb.html>

9 Entrada de Wilders durante ABP: <https://www.pvv.nl/12-inde-kamer/spreekteksten/1288-inbreng-wilders-tijdens-apb.html>

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

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

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

13 Marine Le Pen compara la crisis de los inmigrantes con la caída del Imperio romano: <http://www.lefigaro.fr/politique/le-scan/citations/2015/09/15/25002-20150915ARTFIG00111-marine-le-pen-compare-la-crise-des-migrants-a-la-chute-de-l-empire-romain.php>

Wilders afirmó que fue después de leer *The Force of Reason*, cuando decidió fundar su propio partido.¹⁴ Wilders ganó el premio a la libertad de expresión Oriana Fallaci en 2009.

Otro evento que fue primordial para la carrera política de Geert Wilders es el asesinato del director de cine holandés Theo van Gogh después del lanzamiento de su cortometraje *Sumisión* en 2004, que es crítico con el islam. Esta película y su triste consecuencia, constituyen un caso especial que merece ser investigado con más detalle. Parece que Van Gogh podría calificarse como un autor orgánico, pero al mismo tiempo, muchos otros se han apropiado del evento de su asesinato. Se trata de un tema candente dentro del PVV y una parte importante de la película de Wilders, *Fitna*. Curiosamente, el mencionado «populista literario» Leon de Winter, escribió la novela *VSV* (2012) sobre la reaparición de Van Gogh como un ángel de la guarda.

Dos ejemplos de autores orgánicos franceses son Éric Zemmour y Renaud Camus. El primero argumentó en el ensayo *Le Suicide Français* (2014) que, debido a la inmigración masiva (musulmana), Francia ha perdido y sigue perdiendo su identidad cultural y su autenticidad, de ahí la idea de un suicidio francés. Esta misma idea de pérdida cultural también es defendida por Renaud Camus, autor de *Le Grand Remplacement* (2011). Teoriza que la población nativa será colonizada por inmigrantes musulmanes, «mutando» el país y su cultura. Un aspecto importante de esta teoría es la complicidad del *establishment* político en el ámbito nacional y europeo. Con sus generosas políticas de inmigración, impulsadas por un supuesto odio hacia sus habitantes nativos, alentarían a las personas del Magreb y del África subsahariana a mudarse a Europa. Aunque esto puede sonar como un discurso bastante marginal, de hecho, Marine Le Pen, lo caracterizó como un complot. Camus ciertamente es una fuente de inspiración para algunos políticos del

PVV, e incluso se unió a una de sus manifestaciones en enero de 2018.¹⁵

Un buen ejemplo de la segunda categoría de «autor apropiado» es el escritor francés Michel Houellebecq. Su última novela, *Sumisión* (2015), en la que se representa la islamización de Francia en un futuro cercano, fue utilizada por actores populistas y periodistas de derecha para subrayar los peligros culturales a los que nos enfrentamos, vinculándola con las ideas de Zemmour y Camus. Sin embargo, un análisis profundo de la novela demuestra que el verdadero mensaje del autor fue el de advertir de los peligros de una dicotomía rígida de «buenos y malos», que es precisamente la estrategia de los populistas (Jansma, 2018). En otras palabras, aunque la novela no fue concebida como propaganda populista de derecha, sino todo lo contrario, los populistas de la FN se apropiaron de ella como tal. Esto demuestra que una novela puede ser aprovechada para servir a una determinada visión del mundo y promover sus objetivos políticos.

CONCLUSIÓN

Este artículo ha analizado las diferentes formas en que los actores populistas en Francia y los Países Bajos se involucran con la cultura. Los populistas parecen poco entusiastas con la cultura «con C mayúscula». La tildan de «pasatiempos de izquierda»¹⁶ y dicen que no tiene que recibir subvenciones públicas. Aun así, las referencias y la apropiación de productos culturales son claramente omnipresentes en su discurso. La cultura tiene el poder de conectar a un pueblo (una comunidad imaginada) sobre la base de valores y creencias compartidos, pero también de trazar líneas definidas entre «nosotros» y «ellos». Así, se constru-

14 Primavera patriótica en Milán: <https://www.nrc.nl/nieuws/2016/01/30/patriottische-lente-in-milaan-1581420-a210117>

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

16 Kabinet pone fin a todos los *hobbies* de la izquierda. Originalmente publicado en la web www.stopdecrisis.nl administrada por De Telegraaf, ahora accesible en la web de Telegraaf. www.telegraaf.nl/dft/ondernemen/schaduwkabinet/geertwilders/article20479097.ece

ye una hegemonía de culturas, que presupone que «nuestra» cultura es mejor que la «suya».

Con el objetivo de proporcionar una tipología del populismo y la cultura, he examinado su uso y su apropiación por parte de los populistas. Al hacer primero la distinción entre *artifacts*, *mentifacts* y *sociofacts*, se podría tener una idea más precisa del término amplio de «cultura». He demostrado que los *mentifacts* y los *sociofacts* son susceptibles a la reapropiación, las nociones de memoria y olvido (Renan), la tradición inventada (Hobsbawm) y al *emplotment* (crear un relato sesgado e interesado) de la historia (Anderson), que son mecanismos importantes que deben tenerse en cuenta. En cuanto a los *artifacts*, he sugerido dos categorías diferentes, la del «autor orgánico» y la del «autor apropiado». En el caso de este último, no siempre está claro si la interpretación del *artifact* coincide con las intenciones del autor empírico. Para esto, es esencial un análisis profundo tanto del *artifact* como del receptor.

Cabe decir que cualquier intento de trazar líneas claras entre *artifacts*, *mentifacts* y *sociofacts* está condenado al fracaso. Las categorizaciones culturales son rígidas pero los productos culturales suelen ser ambiguos y,

por lo tanto, tienden a desdibujarlas. Según el punto de vista, un objeto cultural podría considerarse tanto un *mentifact* como un *sociofact*. Sin embargo, como hemos visto anteriormente, lo que nos interesa no es solo qué categorías de productos culturales conforman la narrativa populista, sino más bien cómo están asociadas entre sí y, en su conjunto, constituyen la narrativa populista.

Se necesita más investigación para asegurar un estudio sistemático de las prácticas discursivas actuales de la apropiación cultural. En concreto, esto significa que más productos culturales deberían ser analizados, pero también que el análisis debería llevarse a cabo a mayor escala, por ejemplo, usando herramientas digitales. Tal enfoque es necesario para comprender cómo una variedad de actores populistas y no populistas se involucran con la cultura y, en especial, cuales son los patrones lingüísticos y los recursos retóricos (Jansma, 2018; Wodak, 2015). Esto no solo nos proporcionará las herramientas para decodificar la interpretación populista de los productos culturales, sino que, en un sentido más amplio, revelará la importancia de la cultura para la agenda populista. Es de esperar que estas ideas ayuden a construir una nueva narrativa cultural más inclusiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (2016). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (2a ed.)*. Londres: Verso.
- Barker, C. (2000). *Cultural Studies. Theory and Practice*. Londres: Sage Publications.
- Bax, S. (2016). De publieke intellectueel als literair populist. Het publieke schrijverschap van Leon de Winter. *Nederlandse Letterkunde*, 21(2), 97-129.
- Berg-Sørensen, A. (2017). 'Submission': Ambiguity, Hypocrisy and Misanthropy in Michel Houellebecq's Imaginary Politics. *Journal of Political Ideologies*, 22(2), 131-146.
- Brubaker, R. (2017). Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Movement in Comparative Perspective. *Ethnic and Racial Studies*, 40(8), 1191-1226
- Furedi, F. (2018). *Populism and the European Culture Wars. The Conflict of Values Between Hungary and the EU*. Oxon: Routledge
- Gidron, N. y Hall, P. A. (2017). The Politics of Social Status: Economic and Cultural Roots of the Populist Right. *British Journal of Sociology*, 68(1), 57-84.
- Goodhart, D. (2017). *The Road to Somewhere. The Populist Revolt and the Future of Politics*. Londres: Hurst & Co.

- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Nueva York: International Publishers.
- Hall, S. (1985). Authoritarian Populism: A Reply. *New Left Review*, 0(151), 115-125.
- Hall, S. (1986). Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of Communication Inquiry*, 10(2), 5-27.
- Hart, G. (2012). Gramsci, Geography, and the Languages of Populism. En M. Ekers, G. Hart, S. Kipfer y A. Loftus (ed.), *Gramsci: Space, Nature, Politics* (p. 301-320). Chichester; Malden: Wiley-Blackwell.
- Hobsbawm, E. (2012). Introduction: Inventing Traditions. En E. Hobsbawm y T. Ranger (ed.), *The Invention of Tradition* (1-14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Huxley, J. S. (1955). Evolution, Cultural and Biological. *Yearbook of Anthropology*, 2-25.
- Inglehart, R. y Norris, P. (2016). Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash. *Harvard Faculty Research Papers*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Jansma, J. (2018). Populism and Literature: Mapping the Debate on Houellebecq's *Soumission*. *Perspectivas de la Comunicación*, 11(1), 7-56.
- Judis, J. B. (2016). *The Populist Explosion. How the Great Recession Transformed American and European Politics*. Nueva York: Columbia Global Reports.
- Kriesi, H. et al. (2006). Globalization and the Transformation of the National Political Space: Six European Countries Compared. *European Journal of Political Research*, 45, 921-956.
- Laclau, E. (2005). *On Populist Reason*. Londres: Verso.
- McGuigan, J. (1992). *Cultural Populism*. Londres: Routledge.
- Moffitt, B. (2017). Liberal Illiberalism? The Reshaping of the Contemporary Populist Radical Right in Northern Europe. *Politics and Governance*, 5(4), 112-122.
- Mudde, C. (2004). The Populist Zeitgeist. *Government and Opposition*, 39(4), 541-563.
- Mudde, C. y Kaltwasser, C. (2013). Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America. *Government and Opposition*, 48(2), 147-174.
- Mudde, C. y Kaltwasser, C. (2017). *Populism: a Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Nachbar, J. y Lause, K. (1992). An Introduction to the Study of Popular Culture: What Is this Stuff that Dreams Are Made Of? En J. Nachbar y K. Lause (ed.), *Popular Culture. An Introductory Text* (p. 1-35). Bowling Green, OH: Bowling Green State University Press.
- Nagle, A. (2017). *Kill All Normies. The Online Culture was from Tumblr and 4chan to the Alt-right and Trump*. Alresford: Zero Books.
- Ossewaarde, M. (2014). The National Identities of the 'Death of Multiculturalism' Discourse in Western Europe. *Journal of Multicultural Discourses*, 9(3), 173-189.
- Paveau, M. A. (1998). Le «roman populiste»: enjeux d'une étiquette littéraire. *Mots. Les langages du politique*, 55, 45-59.
- Rau, P. (2018). Autumn After the Referendum. En R. Eaglestone (ed.), *Brexit and Literature. Critical and Cultural Responses* (p. 15-30). Oxon: Routledge.
- Renan, E. (1882) What is a Nation? En E. Renan (1992). *Qu'est-ce qu'une nation?* París: Presses-Pocket.
- Rensmann, L. (2017). The Noisy Counter-Revolution: Understanding the Cultural Conditions and Dynamics of Populist Politics in Europe and the Digital Age. *Politics and Governance*, 5(4) 123-135.
- Rodrik, D. (2017). Populism and the Economics of Globalization. *Journal of International Business Policy*, 1(1-2), 12-33. doi: 10.3386/w23559
- Rooduijn, M., De Lange, S. L. y Van der Brug, W. (2014) A Populist Zeitgeist? Programmatic Contagion by Populist Parties in Western Europe. *Party Politics*, 20(4), 563-575.
- Rooduijn, M., Van der Brug, W. y De Lange, S.L. (2016) Expressing or Fuelling Discontent? The Relationship Between Populist Voting and Political Discontent. *Electoral Studies*, 43, 32-40.
- Shaw, K. (2018). BrexLit. En R. Eaglestone (ed.), *Brexit and Literature. Critical and Cultural Responses*. (15-30). Oxon: Routledge.
- Wodak, R., Khosravini, M. y Mral, B. (ed.) (2013). *Right-wing Populism in Europe. Politics and Discourse*. Londres: Bloomsbury.
- Wodak, R. (2015). *The Politics of Fear. What Right-Wing Populist Discourses Mean*. Londres: Sage.

NOTA BIOGRÁFICA

Judith Jansma es estudiante de doctorado en el Departamento de literatura europea y cultura en la University of Groningen (Holanda). Tiene una licenciatura y máster en Lengua y Cultura Francesa (ambas en la University of Groningen). Su proyecto de doctorado se centra en las formas en que los populistas en Francia y los Países Bajos se involucran con la cultura como herramienta para la construcción identitaria.



El arte del rechazo: notas sobre la poética del No*

Luis Martín-Estudillo

UNIVERSITY OF IOWA

luis-martin-estudillo@uiowa.edu

Recibido: 26/02/2019

Aceptado: 01/10/2019

RESUMEN

Este ensayo ofrece una aproximación al variado tratamiento que la palabra *NO* ha recibido en las artes visuales desde que Marcel Duchamp realizara su *NON* en 1959. La negación explícita ha sido explorada en diferentes formatos y con variados sentidos por creadores que van desde Boris Lurie hasta Santiago Sierra, Bahia Shehab y Maurizio Cattelan. El texto analiza cómo sus recreaciones artísticas del *No* enfatizan las dimensiones políticas del rechazo, cuestionando realidades y concepciones que prevalecen en el arte y en otros ámbitos de nuestras vidas. Al mismo tiempo, estos trabajos crean nuevos lazos que se desarrollan en distintas direcciones, vinculando personas, ideas, arte e historia.

Palabras clave: rechazo, negación, compromiso, arte político, Marcel Duchamp, Boris Lurie, Santiago Sierra, Bahia Shehab, Maurizio Cattelan.

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

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

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

SUMARIO

No somos de este mundo

De «El rechazo», de Maurice Blanchot, al *Non*, de Marcel Duchamp

El *NO!art*, de Boris Lurie, y el *NO, GLOBAL TOUR*, de Santiago Sierra

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

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Martín-Estudillo, L. (2019) El arte del rechazo: notas sobre la poética del *No*. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), pp. 43-54. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats-133-2.4>

* Artículo traducido del inglés. El texto original está publicado en *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

Nos dicen que no es fácil decir *No*. Es algo que muchos adultos necesitan volver a aprender, a pesar de que *No* es una de las primeras palabras que adquirimos al aprender a hablar. Parece que muchos niños, y la mayoría de los adolescentes, no tienen problemas para decirlo, al menos a sus padres. Más adelante en la vida, pronunciarlo se convierte en un desafío para algunas personas. Y como tantos desafíos hoy en día, este se ha comercializado, convirtiéndose en algo que se puede dominar con una técnica bien orientada, la cual, por supuesto, solo se puede adquirir adecuadamente si se compra el libro correcto. Algunos llevan el título de *El arte de decir no* y los lectores se acercan a ellos con fines de «empoderamiento individual».

Mientras cómo decir *No* ha sido el tema de muchos de esos manuales de autoayuda, el arte del *No* ha recibido menos atención. *No* es una palabra escueta pero poderosa que está literalmente en el centro de una serie de obras de arte relevantes, desde poemas y canciones hasta pinturas y esculturas. Aunque existen distintas implicaciones de su uso en diferentes medios, a veces casi se desvincula del lenguaje, convirtiéndose en una línea, en una sombra, en una plantilla...

Desde finales de la década de 1950, varios artistas han intentado hacer que el *No* tenga otro sentido y que recobre una calidad especial capaz de trascender el ámbito lingüístico. Como sugiere Michael R. Leaman, «cuando el lenguaje aparece en la pintura o el arte, podemos estar seguros de que la razón de esto va más allá de lo meramente estético [. . .] que las palabras aquí tienen un significado especial, uno más allá del lenguaje y la comunicación normales» (Leaman, 2010: 10). La inclusión explícita de palabras en el arte visual ha sido más evidente en dos períodos de tiempo diferentes y separados: antes de la invención de la imprenta y en la posmodernidad (Hunt, 2010: 17). En el caso específico del arte basado en el *No*, la estética llama la atención sobre las complejidades sociales del rechazo. En lugar de la reafirmación del individualismo que alimenta la industria de la autoayuda, estas manifestaciones artísticas del *No* tienden a enfatizar las dimensiones políticas de la negación. Sin embargo, al considerar el arte del *No* hay que te-

ner en cuenta que la negación es una opción difícil, al mismo tiempo que es un desafío que puede unir a muchas personas, empoderándolas como un colectivo basado en el rechazo. Las obras concebidas como negaciones, exaltando el *No* (o palabras de sentido similar), fomentan un fuerte sentido positivo de comunidad. Cuestionan realidades y concepciones que prevalecen en el arte y en otros ámbitos de nuestras vidas. Al mismo tiempo, estos trabajos crean nuevos lazos que crecen en diferentes direcciones, vinculando personas, ideas, arte e historia.

NO SOMOS DE ESTE MUNDO

En 1963, el popular cantante y compositor español Raimon (nacido en 1940, como Ramón Pelegrero Sanchis) escribió una canción con el título «Diguem no» (Digamos no). Pronto se convirtió en algo cercano a un himno para aquellos que se oponían a la dictadura franquista, incluidos aquellos que no hablaban catalán (el idioma de la letra de la canción). Aunque no podían entender el resto del mensaje, el *no* recurrente era inconfundible para cualquier oyente.

Un par de cosas se destacan en la canción simple pero poderosa de Raimon. Una es que enfatiza el rechazo no solo como una forma de antagonismo, sino también —quizás de manera más importante— como un elemento de comunión. Raimon se da cuenta de la oportunidad que proporciona la cercanía física o espiritual de su público y comienza la canción con «Ara que som junts» («Ahora que estamos juntos»). Continúa alzando su voz contra el poder arbitrario, la violencia, la pobreza y el encarcelamiento de personas por razones políticas. Para evitar la censura del régimen, Raimon evitó especificar las identidades de las víctimas o los culpables, una ambigüedad que refuerza la validez de su canción para muchos contextos diferentes de opresión.

A todo esto, Raimon dice *No* y, en una actuación pública, hace que el público se una a su canto repitiendo *No*. El efecto que produce es como una ora-

ción, o un coro, diciendo que algo al unísono con otras personas diluye la individualidad y crea una relación especial que da forma a un grupo. Un rechazo compartido, un *No* unificado, intensifica esa unión. Al mismo tiempo, cuando decimos *No* a algo juntos es una declaración de antagonismo compartido: la unión creada en torno al *No* acentúa nuestro propio sentido de comunidad. Esto, por supuesto, puede salir muy mal cuando ese «otro», generado por el rechazo, es otro grupo humano o individuo construido como un enemigo o una amenaza. Sin embargo, este no es el caso de la canción de Raimon, que fomenta sentimientos fraternos.

Incluso en apariencia, a un nivel lingüístico muy superficial, el de la ortografía, el *No* puede parecer la raíz del pronombre plural en primera persona en lenguas romances derivado del latín *nos, nobis*. Así, tenemos *nosaltres* en catalán, *nosotros* en español, *noi* en italiano, *nós* en gallego y portugués. Hay algo del *No* en estos pronombres que se refieren a un grupo en el que está incluido el hablante. Sin embargo, no es un hecho etimológico, porque el origen de la palabra *No* no está relacionado con el origen latino de las formas románicas actuales entre nosotros. Esta etimología falsa que une el adverbio de negación y el pronombre puede llegar muy lejos poéticamente, pero no lingüísticamente. Y, sin embargo, la mayoría del arte está más cerca de la poesía que de la lingüística.

Raimon concluye su canción diciendo que «Nosaltres no som d'eixe món» («Nosotros no somos de ese mundo»). El hablante en la letra y el público implícito se distancian del dominio en el que viven. ¿Qué mundo es ese en que él y los compañeros para los que canta rechazan en el *No* compartido? «Ese mundo» es uno que los atrapa y que debe ser rechazado porque es corrupto e injusto. Su injusticia fue evidente para la generación que llegó a la mayoría de edad a principios de la década de 1960 con un renovado sentido de justicia social y, en el caso específico de España, una creciente conciencia política que los empujó a cuestionar los fundamentos morales e históricos de la dictadura de Franco. El contexto político en el país natal de Raimon ha

cambiado mucho desde entonces, pero el mensaje de la canción todavía tiene relevancia hoy también a nivel mundial. Es un mensaje que no solo afirma una negación de la realidad, sino que también abre la pregunta sobre las alternativas.

Enfrentar al mundo con un *No* implica tanto un reconocimiento de su realidad como una oportunidad para su transformación. Slavoj Žižek afirma que «la filosofía comienza en el momento en que no aceptamos simplemente lo que existe como dado (...) sino [cuando] planteamos la pregunta de cómo es que lo que encontramos como real también es posible. Lo que caracteriza a la filosofía es este «paso atrás» de la realidad a la posibilidad» (Žižek, 1993: 2). En otras palabras, el pensamiento más original y poderoso surge cuando hacemos un esfuerzo por ver lo que hay —las estructuras en las que existimos, el mundo en el que estamos— no como algo natural, necesario o ineludible, sino como el resultado de elecciones históricas que podrían haber sido diferentes y que aún pueden modificarse. Este «paso atrás» no es exclusivo de la filosofía. Añadiría que ciertas obras de arte son fecundos «objetos teóricos» (como los llama Mieke Bal, siguiendo a Hubert Damisch) que pueden resultar muy productivos de manera similar, porque nos permiten profundizar la concepción de lo real como una posibilidad entre muchas. Cuando involucramos estas obras de arte por completo, considerando sus ricas condiciones de producción, circulación y recepción, «surge un proceso de pensamiento colectivo convincente». (Bal, 2010: 7)

El arte, en este caso, lo que yo llamo el arte del rechazo —del cual las diferentes obras centradas en el *No* son un buen ejemplo— puede generar una nueva mirada al mundo, abriendo una brecha en la realidad existente que permite que existan o se imaginen nuevas posibilidades. Muy recientemente, el filósofo Santiago Zabala advirtió que, en su opinión, «se necesita una fuerza estética para librarnos de nuestra tendencia a ignorar las "paradojas sociales" generadas por los marcos políticos, financieros y tecnológicos que nos contienen». (Zabala, 2017: 5). El arte (incluida la literatura) y la filosofía son fuerzas con

el potencial de crearse a partir de formas establecidas de pensamiento y actuación. Ponen una distancia crítica entre nosotros y los lugares comunes que preservan la forma en que son las cosas, los marcos que constriñen nuestras vidas y evitan el tipo de cambio que favorece a muchos y no a pocos. «No, no somos de ese mundo», cantó Raimon. La aparición de nuevos mundos requiere muchos *Noes* fuertes destinados al viejo mundo. *Noes* que unen a las personas y las envían en nuevas direcciones. Algunos artistas contemporáneos han explorado la fuerza estética y política de esta negación más directa. Sus enfoques tienen una historia con más de medio siglo de existencia.

DE «EL RECHAZO», DE MAURICE BLANCHOT, AL *NON*, DE MARCEL DUCHAMP

Apenas cuatro años antes de que Raimon comenzara a cantar su *No*, el escritor e intelectual público francés Maurice Blanchot (1907-2003) publicó un texto titulado «Le refus» («El Rechazo»). Este breve ensayo, que apareció en octubre de 1958, en el segundo número de la efímera revista *Le 14 Juillet* —una fecha de evidentes resonancias revolucionarias— es tanto un manifiesto como una poética del rechazo.

En ese momento, Francia se encontraba en un estado de gran agitación política, en gran parte debido a las tensiones asociadas a su control colonial sobre Argelia. La motivación inmediata de Blanchot para escribir «Le refus» fue expresar su oposición al regreso al poder del general Charles de Gaulle, quien unos meses antes había llegado a la jefatura del gobierno, en palabras de Blanchot, «porté, cette fois, non par la Résistance, mais par les mercenaires» («llevado, esta vez, no por la Resistencia, sino por los mercenarios») que luchaban contra quienes buscaban la independencia de Argelia (Blanchot, 1971: 131, n. 1). Sin embargo, Blanchot no menciona al General de Gaulle por su nombre en la versión original de su texto, que así trasciende su función inicial como comentario político. Hoy en día, como en aquel entonces, puede leerse también como un abrazo más amplio

de lo que el autor llama «la force du refus» (Blanchot, 1971: 130) («la fuerza del rechazo»).

Para Blanchot, el rechazo es un tipo de poder que une a las personas y quizás, de esa manera contraintuitiva, produce una nueva afirmación. «Les hommes qui refusent et qui sont liés par la force du refus, savent qu'ils ne sont pas encore ensemble. Le temps de l'affirmation commune leur a précisément été enlevé. Ce qui leur reste, c'est l'irréductible refus, l'amitié de ce Non sure, inébranlable, rigoureux, qui les tient unis et solidaires» (Blanchot, 1971: 130) (« Aquellos que niegan y que están obligados por la fuerza del rechazo saben que aún no están juntos. El tiempo de la afirmación común es precisamente lo que les ha sido arrebatado. Lo que les queda es el rechazo irreductible, la amistad firme basada en el inquebrantable y riguroso *No*, que los une y determina su solidaridad»). Blanchot continúa afirmando que el rechazo es una obligación moral, cuya dirección es más clara en algunos casos que en otros. Sugiere que en algunas ocasiones es obvio que uno debe rechazar el statu quo. Estaba muy claro que la ocupación alemana exigía la negativa de cualquier ciudadano decente; pero la necesidad de rechazar lo que representaba el supuesto orden alternativo del Mariscal Pétain en Vichy (nombres que el autor se niega a mencionar) tal vez no se percibió tan claramente en ese momento. Del mismo modo, rechazar a De Gaulle en 1958 era una opción incierta, ya que el general ofrecía una salida pragmática de una situación política difícil. Por lo tanto, escribe Blanchot, «Ce que nous refusons n'est pas sans valeur ni sans importance. C'est bien à cause de cela que le refus est nécessaire. Il y a une raison que nous n'accepterons plus, il y a une apparence de sagesse qui nous fait horreur... refuser n'est jamais facile» (Blanchot, 1971: 130-1) (Lo que rechazamos no carece de valor o importancia. Esto es precisamente la razón por la que es necesario el rechazo. Hay una especie de argumentación que ya no aceptaremos, hay una aparición de sabiduría que nos horroriza... el rechazo nunca es fácil).

Hoy, seis décadas después, nos enfrentamos a muchas otras realidades que son completamente incepta-

bles, como, por ejemplo, la violencia de género. Sin embargo, de alguna manera, otras se toleran como males «menores» o «inevitables». Tal es el caso de la desigualdad, en términos generales; o una reforma tributaria que puede poner más dinero en los bolsillos de los ciudadanos ahora, pero a expensas futuras del muy necesario bienestar social; o el funcionamiento real y la dirección de las instituciones como la Unión Europea, que según muchos necesita cambiar para estar más cerca de las necesidades y esperanzas de las personas. Por lo tanto, el rechazo a menudo implica rechazar opciones aparentemente «aceptables» que no se resisten a un examen más detallado. Y, por desgracia, esto no es lo más cómodo ni lo más fácil de hacer. Por lo tanto, según Blanchot, «nous devons apprendre à refuser et à maintenir intact, par la rigueur de la pensée et la modestie de l'expression, le pouvoir de refus que désormais chacune de nos affirmations devrait vérifier» (Blanchot, 1971: 131) (debemos aprender a rechazar y mantener intacto este poder de rechazo, por el pensamiento riguroso y la modestia de expresión que cada una de nuestras afirmaciones debe evidenciar de ahora en adelante). Volveré al tema de la «modestia de expresión» de la negativa que el sobrio *No*, esa palabra directa y sucinta, promueve.

La propuesta de Blanchot genera preguntas sobre la naturaleza del rechazo. Para él, el rechazo es poder; sin embargo, no está claro qué tipo de poder es, ni para qué debe usarse. Hemos visto que no es pasivo, porque puede unir a las personas a través del activismo, lo cual requiere un trabajo que a menudo es arduo, pero poco se dice sobre su naturaleza. Establece los fundamentos de la afirmación, que podrían verse como la raíz de una esperanza nueva, aunque difícil de alcanzar. Tal vez esta vaguedad del «poder del rechazo» que Blanchot menciona está en el centro de las posibilidades que abre para importantes manifestaciones artísticas de las últimas décadas. La palabra *No*, probablemente la expresión más directa de rechazo en Occidente, ha sido explotada con este propósito de generar una expectativa de cambio social, no solo de la literatura (e incluiría letras de canciones como las de Raimon en este ámbito), sino también en las artes visuales.

Hoy, sin embargo, es importante volver a examinar la aparente sencillez de la negativa del *No*. A primera vista, un *No* es completamente unívoco en su significado. Es la forma más corta y directa de rechazar algo, incluso algo tan amplio como un mundo entero, que un *No* elevado por el arte puede intentar hacer. Y, sin embargo, lo que esperamos actualmente del arte no son respuestas claras. Si tomamos las obras de arte como soluciones definitivas, es posible que no hayamos captado el poder evasivo, pero aún mayor del arte, es decir, su capacidad para generar incertidumbres y preguntas capaces de perturbar nuestro mundo.

Según Verena Krieger, la ambigüedad es un aspecto esencial, incluso «normativo», en la estética de la mayoría del arte actual; pero es igual de fundamental para la activación de su potencial político. La apertura semántica, aceptada o enfatizada por la falta de pautas interpretativas de los artistas, se aleja de los mensajes propagandísticos. De hecho, al contrario de lo que puede parecer a primera vista, el *No* singularizado también es extremadamente ambiguo. Su aparente simplicidad es engañosa. La mayoría de las obras de arte centradas en el *No* no pueden considerarse una negativa directa.

Como sabemos, al menos desde la década de 1960, tradicionalmente nuestros sistemas de pensamiento se han construido sobre dualidades: hombre / mujer, blanco / oscuro, centro / periferia, etc. Se entiende que el primero de cada par es superior al segundo. Estos binarios, por supuesto, reducen la infinita complejidad del mundo a un marco muy pobre y simplista. Puede parecer que los *Noes* respaldan una de las dicotomías más primitivas (sí / no) y, con un movimiento audaz, desmontan su jerarquía para reclamar la superioridad del *No*. Sin embargo, las propuestas artísticas más sofisticadas tienden a evitar tales reversiones simplistas. La manera en que se declaran estos *Noes*, en formas que son fundamentalmente ambiguas, evita caer en otro de esos acoplamientos binarios: *sí / no*, o, en este caso, más bien *no / sí*, ya que el primer elemento es dotado de las mejores connotaciones. Muchos artistas que han

trabajado en el último medio siglo fomentan nuevos tipos de asociaciones. Cada uno de ellos rechaza un conjunto de condiciones que limitan la libertad, pero también, y quizás esto es lo más importante, estos *Noes* ofrecen una apertura a algo más. En muchos casos, esa otra cosa es una invitación a reafirmar el valor de lo comunitario.

Volveré sobre ese tema más tarde. Primero, puede ser útil analizar brevemente la historia del *No*, aislado y patente, comenzando con Marcel Duchamp, cuya contribución conforma la base de muchas de las prácticas artísticas actuales. Como es bien sabido, Duchamp fue notorio por su rechazo radical a las antiguas Bellas Artes, y creó una nueva forma de entenderlas. Esto se hizo evidente cuando exhibió o, más bien, trató de exhibir su obra *Fountain*. Esta pieza, creada inicialmente en una fábrica como un urinario de hombres, fue rechazada por la Sociedad de Artistas Independientes cuando Duchamp la presentó en su exposición inaugural en Nueva York en 1917 bajo el seudónimo «R. Mutt». La obra, con su rechazo implícito de la tradición y el de los colegas del artista, abrió un nuevo periodo en la historia del arte, en el que aún vivimos. Y aunque trajo consigo todo un cambio de paradigma, en cierta medida, *Fountain* puede verse como una iteración ejemplar de esa «modestia de expresión» que Blanchot demandaba.

En agosto de 1959, solo unos meses después de que Blanchot publicara «Le refus», Duchamp volvió a tomar algo ordinario de la vida cotidiana y lo presentó como una obra de arte. Esta vez fue la palabra *Non*, esa negación que tanto usamos casi sin darnos cuenta. Su *Non* se utilizó como portada de un libro de poemas de Pierre-André Benoit titulado *Première Lumière* (Primera Luz). Este grabado presenta tres letras que son al mismo tiempo frágiles y poderosas. La palabra es tenue, con las líneas finas, inscritas a mano, con las letras separadas. Y resulta, sin embargo, dominante, vigorosa. Las letras mayúsculas se estiran para ocupar el rectángulo central de arriba a abajo, dispuestas juntas para ofrecer su mensaje de negación primitivo y autoritario. Para Arturo Schwarz,

«la palabra de una sílaba»NON «personifica la filosofía de vida de Duchamp, que es un claro rechazo de todas las restricciones académicas, todas las llamadas a la conformidad moral o estética»(Schwarz, 1997: 820). Pero el mensaje de Duchamp va más allá de un proyecto personal. Hay algo de eco bíblico en el título de la pieza: «En el principio, era la Palabra»; esta vez, la palabra no es otra que el *No*. Mientras que el arte del rechazo se presta a interpretaciones políticas de la actualidad, también puede sugerir otros temas con una dimensión comunitaria. Desde esa perspectiva, el *No* indicaría la negación primaria como base para lo social. Roberto Esposito ha señalado en sus sugerentes escritos sobre el origen de la comunidad (desarrollado a partir de la etimología de la palabra enraizada en el término latino *munus*, que significa «regalo», pero también «deuda»u «obligación»), que «lo público (*res publica*) es inseparable de la nada (*niente*). Es precisamente la nada que es nuestro terreno común (fondo)»(Esposito, 2010: 8). En este trabajo de Duchamp, la creación se refunda en lo que a primera vista no es un modo constructivo y positivo sino una negación. *No* obstante, esta negación es fructífera (como lo demuestra su proge- nie artística). La primacía de esta palabra finamente inscrita, este tenue rayo de luz negra, ilumina el camino para los *Noes* más audaces que han estado surgiendo aquí y allá desde que Duchamp grabó el suyo, fuente originaria.

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

En 1959, cuando creó la ilustración de la portada de *Première Lumière*, Duchamp había vivido en Nueva York de forma intermitente durante más de cuatro décadas. En ese mismo año, en la misma ciudad, un grupo de artistas se unieron a ese rechazo. *NO!art* fue un movimiento marginal activo a principios de la década de 1960 en la escena artística de Nueva York, precisamente cuando la ciudad estaba «robando la idea del arte moderno», como lo expresó Serge Guilbaut. El grupo ha sido tildado como «una versión políticamente comprometida del Pop Art»(Kraus, 2017: 7).

Su principal exponente fue el refugiado Boris Lurie, quien había nacido en 1924 en Leningrado y creció en Riga, Letonia, en el seno de una familia judía. Las mujeres de la misma fueron asesinadas en los bosques de Rumbula, junto con otros 25,000 judíos, en su mayoría mujeres y niños, en dos días del otoño de 1941. Contra todo pronóstico, Lurie y su padre sobrevivieron a varios campos de concentración. Fue allí donde Lurie forjó los fundamentos de su educación artística (Kraus, 2017: 7). A finales de la década de 1940, Lurie se mudó a Nueva York, donde comenzó a explorar el impacto del Holocausto a través de su arte. Esta no era una opción popular en una sociedad que quería olvidarse de la guerra y seguir adelante. A finales de la década de los cincuenta, después de un período en París, Lurie estaba trabajando nuevamente en Nueva York con sus amigos y colegas Sam Goodman y Stanley Fisher. Con el apoyo de la galerista Gertrude Stein, crearon *NO!art*, una propuesta que denunciaba los peligros de una sociedad que evolucionaba hacia nuevas pero menos conspicuas formas de fascismo. Como otras manifestaciones estéticas del rechazo, *NO!art* abarca el rechazo de las formas sociales de opresión. También impugna aquellas prácticas artísticas que percibían como ornamentales y complacientes con ellas, o ajenas a esas realidades conflictivas como el consumismo, el racismo, el sexismo, el populismo, el culto a la personalidad, el anti-intelectualismo, etc.

Como una forma de expresar su negativa, Lurie abrazó el *No* y, durante varios años, lo hizo visible una y otra vez, en muchos formatos, generalmente en obras basadas en pintura y collage. Los *Noes* de Lurie conectan lo fácilmente aceptado con el más extremo ejemplo de modernidad que salió mal: el fascismo. Sus obras de negación nos recuerdan la necesidad de rechazar ciertas realidades que son tolerables e incluso deseables para muchos de nosotros. Para Lurie, sin embargo, esconden u ocultan realidades que él y sus amigos en el *No* consideraron muy cercanas a una nueva encarnación del fascismo. Los *Noes* de Lurie constituyen un rechazo de formas de vida que al mismo tiempo generan y ocultan lo que algunos pensadores han denominado «violencia lenta» y otros llaman «fascismo maduro», figuradamente,

FBI: *Fascismo de Baja Intensidad*, como lo ha caracterizado el poeta y pensador español Antonio Méndez Rubio (2015).

El *No* se convierte en el motivo y tema principal de Lurie en una serie de obras sobre lienzo y otros materiales «pobres», como el cartón. Todo ello provoca en el espectador una sensación de rechazo absoluto. La obra de Lurie está impregnada por su historia personal y su refutación deliberada de una sociedad que parece florecer sobre los mismos principios que llevaron a la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Entre las obras de Lurie de principios de la década de 1960 se encuentran maletas de cuero cubiertas con collage de papel y tela; estrellas amarillas de David; pintura al óleo multicolor y las inscripciones hechas con plantillas (entre las cuales algunos *Noes* son particularmente llamativos). Son maletas listas para viajar, un recuerdo conmovedor del desplazamiento que, él y tantos otros, tuvieron que soportar. La línea entre los refugiados de guerra y otros inmigrantes es borrosa, como en la obra *NO, Love You (Immigrant's NO! Suitcase # 1)* de 1963, que recoge la negación, la estrella amarilla utilizada para identificar a los judíos bajo el dominio nazi, un recorte de periódico que muestra cuerpos masacrados, y una esvástica. En la mayoría del trabajo de Lurie se da una llamada a poner distancia de un mundo que no queremos como nuestro, como Raimon cantaría ese mismo año. Sin embargo, esta es una distancia que permite la perspectiva y proporciona la claridad de visión que conducirá a una respuesta sucinta y radical (*No*). Se entiende tanto como una forma de lidiar con un pasado traumático como una señal colocada allí para guiarnos hacia el futuro. Por tanto, es una herramienta para la supervivencia.

Mientras el arte de Lurie parte de una esfera muy personal, la obra *NO, GLOBAL TOUR* de Santiago Sierra lleva el rechazo desde esa dimensión privada de Lurie (que era casi un secreto, ya que después de 1970, Lurie apenas exhibió su arte) a una muy pública. Así, Sierra mostró una gran escultura portátil de la palabra *NO* en diferentes lugares, cada uno con diferentes sentidos políticos. Sierra (Madrid, 1966)

es más conocido por su incisivo trabajo sobre las formas en que la economía afecta a las relaciones humanas en todos los niveles. En relación con esta preocupación, su arte aborda temas como la parcialidad de los medios, el conformismo cívico y el carácter absurdo y explotador de muchas formas de trabajo. No es sorprendente que su arte ya se haya relacionado con el de Lurie (Kugelmann, 2016: 115).

Un espíritu de rechazo colectivo anima el *NO, GLOBAL TOUR* de Sierra, un proyecto que comenzó en 2009. Sierra primero realizó una gran escultura de madera de la palabra *NO* con la tipografía Arial que pesaba media tonelada y medía unos 2 metros de altura por 4 metros de ancho. Se podría decir que estas dimensiones crean una tensión entre la «modestia de expresión» que Blanchot exigió y la arrogancia del tamaño de la obra. Más tarde, se construyeron otros dos *NO* del mismo tamaño, uno en Canadá y otro en mármol de Carrara, bastante más pesado. En sus diferentes materializaciones, la pieza fue llevada a diferentes lugares del mundo, principalmente por Europa y América. Se colocó en varios contextos: barrios residenciales ricos y pobres, áreas industriales, distritos comerciales y lugares de gran relevancia institucional. Por ejemplo, fue llevado a Bruselas, donde se ubicó cerca de la sede de la OTAN y de los edificios de la Unión Europea. En la ciudad de Nueva York, la escultura se emplazó en sitios como Wall Street, la sede de la ONU y el Rockefeller Center. Otros lugares resultaban menos memorables. Inevitablemente, cada contexto sugiere un significado diferente que el *NO* puede tener. Algunos de los lugares también competían por la atención de los espectadores, junto con todos los otros abundantes estímulos de los entornos urbanos.

Los movimientos de la pieza fueron documentados en una especie de «road movie» que iba en contra de la mayoría de las convenciones del género. La película de Sierra es en blanco y negro, sin música ni diálogo. En sus aproximadamente dos horas de duración, no se escucha una sola palabra. El personaje principal, por supuesto, es el *NO*. Lo que los espectadores ven en la pantalla durante la película

es el equipo que trabaja para hacer la escultura, las fricciones y los flujos en su transporte, el fuerte contraste en los lugares (desde los paisajes industriales hasta los distritos urbanos ricos) y las reacciones de las personas que se la encuentran. Las reacciones van desde la indiferencia hasta la curiosidad, que es la que parece inducir al público a fotografiar la pieza con el teléfono móvil.

Además de este trabajo, Sierra ha presentado otras obras que tenían la palabra *NO* en su núcleo: por ejemplo, *NO projected above the Pope*, una pieza de acción en colaboración con el artista alemán Julius von Bismarck, que tuvo lugar durante la misa que el pontífice celebró en la Jornada Mundial de la Juventud en Madrid (2011); o una gran lona con las dos letras en blanco sobre un fondo negro, colgada en un área comercial en Linköping, Suecia, en 2012.

Sierra no hace explícito lo que rechazan sus *Noes*. El título del trabajo más antiguo (*No, Global Tour*) apunta a un rechazo que es global en el sentido geográfico a medida que viaja por todo el mundo, pero también en el sentido de totalidad. Su *NO* es absoluto, global, aparentemente una negación de todo. Incluso se niega a sí mismo como una escultura, pues las esculturas, al menos en principio, son inmóviles. La desesperación o enojo de Sierra por el estado de las cosas parece ser tal que aboga por empezar de cero. Sin duda, un impulso nihilista anima este trabajo; pero también, una voluntad clara de comunicarse al nivel más básico, con un potencial de comprensión prácticamente universal. El *NO* es un mensaje cuyo significado claro es un rechazo muy primario, pero también está abierto para que el espectador lo complete; pretende involucrarlo más allá de tomarse una selfie. «¿A qué le dices *NO*?», puede preguntar el espectador a la obra. Con su franca apertura semántica, la respuesta del trabajo sugiere una pregunta en la misma dirección: ¿Qué es lo que tú rechazas?

Más allá de su trabajo en el *No*, Sierra se ha mantenido muy activo en su compromiso creativo con el rechazo. Su *Cono negro. Monumento a la desobediencia civil* (2012) conmemora las protestas del pueblo is-

landés contra las medidas que su gobierno pretendía tomar después del colapso del sistema financiero del país en 2008. La pieza de Sierra es un monolito de seis pies de altura ubicado frente al parlamento islandés. La roca aparentemente está abierta por un cono negro metálico. La fractura del monolito fue el resultado de una *performance* que llevó a cabo Sierra con varias cuñas. El cono, que recuerda al capirote o sombrero puntiagudo que la Inquisición usó para estigmatizar a sus víctimas (representado por Francisco de Goya en varias obras), se colocó más tarde. Se podría decir que simboliza el poder de las víctimas maltratadas para crear fisuras en un sistema que no es tan sólido como parece.

Como Sierra es uno de los pocos artistas españoles contemporáneos con una talla mundial reconocida, las instituciones de su país lo han aclamado como un destacado representante de la creatividad de la nación ibérica. Sin embargo, Sierra declina servir a cualquier gobierno o ayudar a promover los intereses de cualquier nación. En 2010, la administración española (en ese momento dirigida por el Partido Socialista) intentó otorgarle el Premio Nacional de Artes Plásticas. Con lo que suponía una decisión sin precedentes en la historia del premio, Sierra rechazó el galardón y los treinta mil euros que lo acompañaban. La carta de rechazo de Sierra al Ministerio de Cultura declaraba que el premio obliga al adjudicatario a trabajar en beneficio de la administración. El último párrafo de la misiva decía: «No somos todos el Estado. El Estado es usted y sus amigos. Por lo tanto, no me cuenten entre ellos, pues soy un artista serio» y llegaba a la conclusión: «No señores, *No, Global Tour.*» Sierra luego «elevó» su carta de rechazo al estado de obra maestra, poniendo una copia enmarcada de la misma en venta en la Feria de Arte de Turín 2011 por el mismo monto del premio.

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

A veces, por lo tanto, un artista es intencionalmente explícito sobre el supuesto objeto de su rechazo. Ese

es el caso de Bahía Shehab y su obra *A Thousand Times No* (Mil veces *no*). En 2009, esta artista egipcio-libanesa nacida en 1977 fue invitada a participar con una pieza en una exposición en Alemania que conmemoraba el centenario de la primera exposición de arte islámico en Europa. Shehab reunió mil formas visuales diferentes del *lam-alif*, que representa la palabra «no» en árabe. Fueron escritos, impresos, cosidos, moldeados, y grabados durante los últimos catorce siglos en una variedad de fuentes, desde jarrones y lápidas hasta libros y paredes de muchos lugares diferentes de todo el mundo.

El trabajo de Shehab comenzó como una negación de un mundo que, en su opinión, la rechaza como mujer musulmana. En un texto que acompaña al proyecto, publicado más tarde en un voluminoso libro, Shehab declara:

Cuando quieres negar todos los estereotipos que se te imponen y que intentan definir tu papel en el mundo. Cuando quieres rechazar casi todos los aspectos de tu realidad. [...] Cuando quieres negar todas las acusaciones que van asociadas con tu identidad. Cuando quieres negarte a ser un imitador o seguidor de Occidente, también rechazas la interpretación regresiva de tu herencia. «Mil *Noes*» no son suficientes. (Shehab, 2010: 6)

Su postura de rechazo y al mismo tiempo de autoafirmación queda lo suficientemente clara en esas frases. Yo añadiría que su trabajo nos recuerda la existencia de toda una historia eclipsada. Los *Noes* de Shehab recopilados son, en cierto modo, una arqueología de una comunidad lingüística, cultural y religiosa que se extendió desde España a la India y China, y cuya memoria ha sido ignorada en muchos de esos lugares donde ahora está en minoría. Este legado ha sido negado con demasiada frecuencia y rechazado por las narrativas dominantes. Y, sin embargo, señala, entre otras cosas, la existencia de una tradición musulmana en Europa, que en el continente muchos descartan como si fuera algo completamente ajeno a su historia, cuando, de hecho, los europeos deben mucho a esa presencia y a los prolongados intercambios entre el cristianismo y el islam.

Shehab creó una gran cortina de plexiglás con hileras colgantes compuestas de mil cuentas cuadradas, una por cada *No* en árabe que recopiló. También los recogió en un libro, colocándolos cronológicamente, indicando los lugares donde los encontró, su material, y sus antiguos propietarios. El hermoso objeto de Shehab es la materialización de un proyecto de investigación sobre la historia tipográfica. Una puerta que podría abrirse para mostrar un rico pasado. Pero entonces, como sucede a menudo, el presente llamó a la puerta. Poco después de mostrar su pieza en Alemania, la agitación de la Primavera Árabe llegó a Egipto, produciendo un tsunami para el cambio social y político. El gobierno reaccionó con violencia y la artista decidió usar varios de los *Noes* que había recogido para protestar contra este giro de los acontecimientos. Pintó con spray algunos de ellos en espacios públicos de todo El Cairo, con diferentes mensajes de rechazo que condenaban el despotismo de los gobernantes. Los grafiti, hechos con plantillas, expresaban varios rechazos: «No al gobierno militar», «No a un nuevo faraón», «No a la violencia», «No a la quema de libros», «No a la desnudez de las mujeres con velo», entre otros. Cada uno de los mensajes de Shehab fue una respuesta a abusos específicos por parte de las autoridades. Las antiguas inscripciones que había reunido para la exposición en Alemania fueron revividas cuando y donde más se necesitaban y contribuyeron al rechazo colectivo de la impunidad.

Los *Noes* de Shehab son un regalo (el latino *munus*) para la comunidad a la que pertenece. En 2016 fue galardonada con el Premio de la UNESCO-Sharjah de Cultura Árabe en reconocimiento a su trabajo, que llama a «que todos los sectores de la sociedad se unan y lo hagan en torno a una simple demanda de hacer justicia para todos», según el informe oficial del jurado. La artista pide al final del prólogo de su libro que se acepte «como munición para rechazar todos los poderes que intentan imponer lo que no se puede aceptar» (Shehab, 2010: 7). El imponente formato del volumen, con más de mil páginas, tapa dura y tamaño compacto de cuartilla, recuerda a un ladrillo u otro objeto listo para ser lanzado en una protesta.

El *No* es la pieza central de lo político, su fundamento y su expresión más clara y sucinta. De lo político, no de la política, al menos en los términos en que Chantal Mouffe los distingue. Para ella, lo político es «la dimensión del antagonismo (...) constitutiva de las sociedades humanas». Ella distingue esto de la política que, argumenta, se compone de las formas «a través de las cuales un orden es creado, organizando la convivencia humana en el contexto de la conflictividad proporcionada por lo político» (Mouffe, 2005: 9). El conflicto es, por lo tanto, inherente a la vida social, y la política no puede eliminarlo. Sin embargo, la política a menudo suprime el conflicto, escondiéndolo debajo de la alfombra, por así decirlo. Pero resurge constantemente, a veces en forma de arte. El arte del rechazo es esa porción especial del arte político que pone el centro de atención en esa «dimensión del antagonismo», en la inevitable conflictividad de nuestra existencia social. Sin embargo, no todo arte político es arte de rechazo. El Realismo Socialista, por ejemplo, es claramente arte político, pero rara vez se alinearía con el arte del rechazo.

Por lo tanto, un cierto grado de desacuerdo es algo que puede ser motivo de celebración, ya que contribuye a la vitalidad de las comunidades democráticas. La encarnación de esa postura ha comenzado a encontrar su camino hacia espacios simbólicamente relevantes, como fue el caso del monumento a la desobediencia civil de Sierra. Otras obras de rechazo monumental han aparecido recientemente bajo términos más ambiguos. En el centro de Piazza Affari, la plaza de Milán donde la Bolsa tiene su sede, hay una gran estatua hecha de mármol de Carrara, el mismo material que usaron Miguel Ángel y Bernini. Sin embargo, nadie confundiría esta escultura pública con una obra de estos maestros, ya que representa una mano con solo el dedo corazón hacia arriba, produciendo un gesto que generalmente se considera ofensivo e incluso obsceno, una «peineta». Tras un examen más detallado, se hace evidente que los otros dedos no están flexionados. Parecen cortados o consumidos por el tiempo. Si no fuera por los dedos cortados, se podría ver que la estatua muestra el infame saludo fascista. Eso resultaría apropiado al

emplazamiento, ya que la bolsa de valores de Milán tiene su sede en el Palazzo Mezzanotte, un edificio de 1932 que es un sello distintivo de la arquitectura fascista italiana. (Mezzanotte es el apellido del arquitecto que diseñó el edificio, pero también significa «medianoche», una palabra cuyas connotaciones más siniestras son bastante adecuadas para un palacio fascista).

La escultura lleva el título de *L.O.V.E.*, acrónimo de *Libertà, Odio, Vendetta, Eternità* (Libertad, Odio, Venganza, Eternidad). Fue creada en 2010 por el artista italiano Maurizio Cattelan (Padua, 1960). Debido a su ubicación en la *Piazza Affari* frente a la Bolsa de Milán, muchos asumen que la escultura de once metros de altura se refiere a la crisis económica que afectó a Europa, en particular al Sur, a partir de 2008. Sin embargo, se aprecian al menos dos lecturas diferentes del trabajo de Cattelan. Puede verse como un símbolo de la reacción de la «gente común» contra el sector financiero, contra los abusos de este y contra cómo se le protegió con fondos públicos durante la crisis del euro. O ante el hecho de que la escultura no mira a la Bolsa, sino a la plaza, se puede interpretar la obra como un mensaje contundente por parte de los brokers a los transeúntes: *jodeos*.

Inicialmente, se suponía que la estatua permanecería en la *Piazza Affari* por solo un par de semanas. Cattelan decidió donarlo a la ciudad con la condición de que adornara la plaza durante los próximos cuarenta años, otra manera de expresar un rechazo artístico con la intencionalidad de promover un sentido de comunidad. Nancy Spector ha señalado

que la obra es la culminación del «concepto de monumento cívico de Cattelan, que se niega a conmemorar o a agruparse en torno a las ideologías culturalmente aceptadas» (Spector, 2011: 59). Después de mucha controversia, el gobierno local decidió mantenerla allí. La monumental pieza de Cattelan difícilmente puede ser ignorada. La escultura celebra un gesto de rechazo marcado pero ambiguo. Invita a observarla con agradecimiento o con rechazo. Su presencia imponente es un recordatorio de la continuada relevancia de la inmediatez; de la diferencia sustancial entre lo «real» y una imagen en una pantalla; del aspecto físico requerido para reclamar el espacio público de los mercados siempre insaciables; de nuestra relación con los lugares que habitamos. Dada su apertura semántica, cada transeúnte tiene el desafío de darle sentido al monumento. Es un movimiento congelado, pero que hace que las personas se reúnan, cuestionen cosas y se muevan.

En octubre de 2012, para celebrar la donación, la *Piazza Affari* se transformó en un salón de baile con una banda que tocó durante horas para los bailarines espontáneos. Toda la ciudad de Milán fue invitada con entrada gratuita. Había comida callejera, y la gente bailó hasta la medianoche alrededor del *L.O.V.E.* marmóreo de Cattelan. Bailando con la música del rechazo, se crean y tal vez se reinventan los vínculos sociales. Al finalizar la música, a medianoche, frente al Palazzo Mezzanotte, los bailarines tal vez podrían hablar entre ellos. Una obra de arte los reunió en un rechazo armónico; luego dependía de ellos continuar la conversación, y seguir avanzando sobre la base de una incipiente afirmación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bal, M. (2010). *Of What One Cannot Speak. Doris Salcedo's Political Art*. Chicago y Londres: Chicago University Press.
- Blanchot, M. (1971). Le refus. *L'Amitié*, p. 130-131. París: Gallimard. Traducción al inglés por Zakir Paul en *Political Writings, 1953-1993* (p. 7). Nueva York: Fordham University Press, 2010.
- Esposito, R. (2010). *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Trans. Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press.

- Guilbaut, S. (1983). *How New York Stole the Idea of Modern Art: Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hunt, J. D. (2010). Introduction. En J. D. Hunt, D. Lomas y M. Corris (ed.), *Art, Word and Image: Two Thousand Years of Visual/Textual Interaction* (p. 15-33). Londres: Reaktion Books.
- Kraus, E. (2017). Preface. En *Boris Lurie: Anti-Pop*. Nuremberg: Neues Museum.
- Kugelman, C. (2016). I Would Have Loved to Make Pretty Pictures... En *No Compromises! The Art of Boris Lurie* (p. 114-117). Berlín: Jewish Museum and Bielefeld: Kerber.
- Leaman, M. R. (2010). Preface. En J. D. Hunt, D. Lomas y M. Corris (ed.), *Art, Word and Image: Two Thousand Years of Visual/Textual Interaction* (p. 7-13). Londres: Reaktion Books.
- Méndez Rubio, A. (2015). *(FBI) Fascismo de baja intensidad*. Santander: La Vorágine.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. Nueva York: Routledge.
- Schwarz, A. (1997). *The Complete Works of Marcel Duchamp*. Nueva York: Delano Greenidge.
- Shehab, B. (2010). *A Thousand Times No: A Visual History of the Lam-Alif*. Amsterdam: Khatt Books.
- Spector, N. (2011). *Maurizio Cattelan: All*. Nueva York: Guggenheim Museum Publications.
- Zabala, S. (2017). *Why Only Art Can Save Us: Aesthetics and the Absence of Emergency*. Nueva York: Columbia University Press.
- Žižek, S. (1993). *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.

NOTA BIOGRÁFICA

Luis Martín-Estudillo es catedrático del Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Iowa (EE.UU.) e investigador afiliado de las Universidades de Minnesota (EE.UU) y Groningen (Holanda). Se especializa en cultura española, estudios europeos y estudios visuales. Es editor ejecutivo de *Hispanic Issues* y de *Hispanic Issues Online*. Ha recibido el Collegiate Teaching Award, el Dean's Scholar Award y el Collegiate Award de la Universidad de Iowa, así como dos becas del National Endowment for the Humanities. Sus últimos libros son *The Rise of Euroscepticism: Europe and Its Critics in Spanish Culture* (Vanderbilt University Press, 2018) y *Despertarse de Europa. Arte, literatura y euroscepticismo* (Ediciones Cátedra, 2019).



El paraíso perdido: el populismo explicado como una respuesta a la naturaleza fragmentaria del tiempo, el espacio y el rápido ritmo del avance tecnológico*

Dora Vrhoci

UNIVERSITY OF GRONINGEN

d.vrhoci@student.rug.nl

Recibido: 07/02/2019

Aceptado: 21/09/2019

RESUMEN

Las sociedades y las tecnologías contemporáneas están evolucionando a un ritmo cada vez más rápido. Los avances en el campo de la realidad aumentada (RA) y la informática en general han desarrollado a juegos que nos permiten sumergirnos en mundos llenos de zombis, robots o *pokémones*. La globalización está haciendo que el mundo esté cada vez más interconectado. Al mismo tiempo, el desarrollo de diversas plataformas de redes sociales está cambiando la forma en que las personas se implican cotidianamente en la política y la cultura. Se puede decir que el tiempo y el espacio nunca han sido más líquidos, fragmentarios y comprimidos.

Frente a este conjunto de desarrollos, las ideas posmodernas sobre la fragmentación del tiempo y el espacio, la ruptura de las narrativas de identidad personal y nacional, así como el concepto de *utopía*, pueden proporcionar herramientas teóricas, que arrojan luz sobre cómo reaccionan varios agentes ante el rápido ritmo del cambio tecnológico (como la tecnología de la información y las comunicaciones (TIC) y la digitalización), y las posteriores alteraciones en la percepción humana del tiempo y el espacio.

Este documento reconstruye los principios clave del pensamiento posmoderno sobre los fenómenos culturales y muestra cómo la experiencia cambiante del tiempo y el espacio (inducida por la globalización y los avances tecnológicos) influye en los éxitos recientes de los partidos populistas en Europa y otros lugares. Además, el documento sitúa la narrativa de los populistas y el duelo nostálgico por un pasado ideal en un continuo más largo de pensamiento utópico y distópico. Esto se interpreta como un intento de construir una visión de un espacio homeostático que, una vez conceptualizado como herramienta retórica, sirve para forjar lazos entre «personas (buenas)».

Palabras clave: política europea, desarrollo tecnológico, populismo, utopía, posmodernismo.

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

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

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

* Artículo traducido del inglés. El texto original está publicado en *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4*.

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

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

SUMARIO

Introducción

La desintegración del tiempo y el espacio y, una «búsqueda de la seguridad», en el despertar de lo efímero

- La noción de metanarrativas en el contexto de la política nacional de la identidad
- La metanarrativa de un pasado común como configuración espaciotemporal impregnada de significado y valor
- Compresión espaciotemporal, el desmantelamiento de las configuraciones espacio-temporales y la pérdida de continuidad
- Una «búsqueda de seguridad» en el mundo actual

Revivir utopías perdidas

- El pasado nacional como una metanarrativa utópica
- El atractivo nostálgico de pasados compartidos
- El poder retórico de la utopía

Conclusiones

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Vrhoci, D. (2019). El Paraíso perdido: El populismo explicado como una respuesta a la naturaleza fragmentaria del tiempo, el espacio y el rápido ritmo del avance tecnológico. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), pp. 55-70. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats-133-2.5>

INTRODUCCIÓN

Las sociedades y las tecnologías contemporáneas están evolucionando a un ritmo cada vez más rápido. Los avances en el campo de la realidad aumentada (RA) y en la informática en general han desarrollado a juegos que nos permiten sumergirnos en mundos llenos de zombis, robots o *pokémones*. La globalización está haciendo que el mundo esté cada vez más interconectado. Al mismo tiempo, el desarrollo de diversas plataformas de redes sociales está cambiando la forma en que las personas se implican cotidianamente en la política y la cultura.

A lo largo de la historia, el ritmo acelerado del desarrollo tecnológico y la creciente integración global han afectado a las sociedades humanas de varias maneras. Para

dar algunos ejemplos, el proceso de modernización¹ puede conducir a un cambio de los valores tradicionales a los valores seculares y racionales, facilitando así el establecimiento de culturas políticas democráticas (Inglehart y Welzel, 2009). Del mismo modo, la globalización² y los avances en las TIC (por ejemplo, teléfonos

1 En su comprensión de la *modernización*, el artículo utiliza la siguiente definición de Inglehart y Welzel (2009:34): «La modernización es un síndrome de cambios sociales vinculados a la industrialización. Una vez que se pone en marcha, tiende a penetrar en todos los aspectos de la vida, y a generar ocupación especializada, urbanización, niveles crecientes para la educación, la esperanza de vida, así como crecimiento económico».

2 El documento entiende la globalización de la siguiente manera: «Un proceso transplanetario que implica aumentar la liquidez y el crecimiento de los flujos multidireccionales, así como las estructuras que encuentran y producen» (Ritzer, 2011: 2).

inteligentes, ordenadores portátiles, ordenadores de escritorio) pueden influir en cómo experimentamos el tiempo y el espacio. Así, el hecho de que dos personas puedan tener un videochat en tiempo real a pesar de que, por ejemplo, una viva en San Francisco (EE. UU.) y la otra en Maastricht (Holanda), reduce la «distancia» entre las dos partes. Los cambios en nuestra percepción del tiempo y el espacio pueden aparecer más tarde en diferentes ámbitos de la vida política y cultural³.

En su filosofía del posmodernismo, David Harvey (1990:240) acuña el término *compresión espaciotemporal* para describir el efecto de los procesos que «revolucionan tanto las cualidades objetivas del espacio y el tiempo que nos vemos obligados a alterar (a veces de manera radical) la manera en que nos representamos el mundo a nosotros mismos». Podemos pensar en la globalización, en los avances de las TIC y la reciente transformación digital⁴ como procesos que «revolucionan las cualidades objetivas del espacio y el tiempo», dado que pueden hacer que los experimentemos de forma fugaz y fragmentaria⁵.

Podría ser más fácil visualizar estos cambios en nuestra percepción del tiempo y el espacio (provocados por la globalización y transformaciones tecnológicas como la digitalización) recurriendo a la descripción de George Ritzer (2011) de (I) *épocas sólidas* y (II) *épocas líquidas*.

(I) Las *épocas sólidas* son anteriores a la globalización actual. Se caracterizan por una *solidez* de personas, cosas, información y lugares (Ritzer, 2011). La solidez describe mundos en los que «las barreras existen y son erigidas para evitar la libre circulación de todo tipo de cosas» (Ritzer, 2011: 5). En otras palabras, los mundos sólidos están fijos en un único lugar geográfico, mientras que el movimiento del tiempo en estos mundos es lento, al igual que la movilidad general de las personas, las cosas y la información. El estado nación es un buen ejemplo de una entidad política que construye barreras que restringen la movilidad y, como resultado, permanece congelado en el tiempo y en el espacio. Ritzer observa que los estados nación exudan un sentido de fijeza común para épocas pre-globalización sólidas porque dificultan el flujo fácil de la información, las personas, los lugares y las cosas.

(II) Las *épocas líquidas* están formadas por la globalización y facilitan la movilidad de las personas, las cosas, la información y los lugares (Ritzer, 2011). Los fenómenos líquidos, incluso las épocas líquidas, son rápidos y difíciles de controlar. Ritzer (2011: 6) ejemplifica esto al señalar la naturaleza sin fronteras de la interacción en las redes sociales, como Facebook y Twitter. Las ideas clave detrás de la noción de los fenómenos líquidos de Ritzer también están resumidas en lo que Vincent Kaufmann (2002: 12) llama la «fluidificación de la sociedad», con lo que se refiere al «crecimiento de la movilidad» y la velocidad cada vez mayor del «movimiento de bienes, información e ideas». Las ideas de Ritzer y Kaufmann derivan esencialmente de la noción de la *modernidad líquida*, presentada por Zygmunt Bauman en su obra seminal *Liquid Modernity* (2000). Bauman utiliza el término *modernidad líquida* para describir una era caracterizada por una intensa desintegración del tiempo y el espacio, en la que ambos se vuelven muy esquivos. Es una era en la que «los más evasivos, los que se pueden mover libremente» son los que mandan (Bauman, 2000: 120).

3 Este documento asume que la globalización y los desarrollos tecnológicos posteriores, como los desarrollos en el campo de las TIC, inducen cambios en diversos campos de la actividad humana. Cabe señalar, sin embargo, que también hay autores que son más «cautelosos» sobre el impacto de estos desarrollos en nuestra percepción del tiempo y el espacio. Véase Kaufmann (2002/2016), especialmente el Capítulo 1, para un resumen perspicaz de algunas voces críticas sobre la globalización y la influencia de las TIC en nuestra percepción del tiempo y el espacio.

4 Con *transformación digital*, el documento se refiere principalmente al mayor uso de tecnologías digitales, incluidas las redes sociales, los juegos en línea y los teléfonos móviles, en diversas áreas de la actividad humana.

5 Los siguientes pares binarios pueden ayudar a la comprensión de los términos *efímero* y *fragmentario* empleados en el artículo: *efímero-permanente*, *efímero-incesante*, *fragmentario-entero* y *fragmentario-ininterrumpido*.

Teniendo en cuenta esta distinción entre épocas sólidas y líquidas, las entidades sociales y políticas pueden responder de diferentes maneras a los procesos que «revolucionan las cualidades objetivas del espacio y el tiempo» (por ejemplo, la transición de épocas sólidas a líquidas; la globalización y los desarrollos tecnológicos). También pueden ajustarse a estos procesos y cambios, o pueden rechazarlos.

Para ponerlo en perspectiva, según Ritzer, aunque el mundo contemporáneo es cada vez más fluido, a menudo sucede que las demandas de «nuevas formas de solidez son el resultado de una mayor fluidez» (p. 4). Estas «demandas de solidez» se producen cuando la autoridad simbólica de las narrativas de identidad nacional personal y colectiva (a menudo ligada a la entidad espaciotemporal de un estado nación «sólido» comienza a disminuir. En la interpretación de Harvey, la fragmentación del tiempo y el espacio (que se vuelven transitorios y difusos) puede interrumpir la continuidad de las narrativas de identidad personal y grupal. Esta interrupción, a su vez, puede desencadenar sentimientos nacionalistas y autoritarios (es decir, demandas de nuevas formas de solidez).

Además de la pérdida de la estabilidad y la continuidad en las narrativas de identidad personal y grupal, otra razón para las nuevas demandas de solidez es la mayor complejidad de la vida en el mundo moderno y globalizado de hoy. Esta complejidad, según Christopher Bollas (2018 : 69-70), divide a la comunidad global en «individuos de riqueza, poder e influencia que manejan imperios derivados del uso creciente de la tecnología punta» (aquellos que se encuentran cómodos con la globalización, y las personas para quienes «la complejidad de la vida globalizada moderna ha ido más allá de su comprensión.» , y que no han sido capaces de identificarse con el universo de alta tecnología de la modernidad. Bollas identifica esta división como un desencadenante de sentimientos autoritarios y nacionalistas.

Hoy, el espacio político mundial ha visto un renacimiento de los sentimientos nacionalistas y autoritarios en forma de populismo. Los partidos políticos y dirigentes

populistas se han hecho sentir y han disfrutado de un creciente éxito electoral. Para ilustrarlo, en Europa del Este, los partidos populistas de derecha radical como Fidesz (Alianza Cívica Húngara) y el polaco Prawo i Sprawiedliwość (Ley y Justicia, PiS) han ganado o han consolidado sus posiciones en el gobierno (Rensmann, 2017). La crisis financiera de 2008 ha ayudado al éxito de los partidos populistas de izquierda y antiausteridad en Grecia (Syriza - Coalición de la Izquierda Radical) y en España (Podemos) (Mudde, 2016: 25). La escena política de Europa Occidental ha visto partidos populistas de derecha, como el Front National de Francia (Frente Nacional, FN), el Partij Voor de Vrijheid holandés (Partido por la Libertad, PVV) y la Alternative für Deutschland (Alternativa para Alemania, AfD) desafiar a los «competidores políticos convencionales» y al «marco mismo de las democracias liberales constitucionales existentes» (Rensmann, 2017: 1). Los estudios sobre populismo también abordan la elección de Donald Trump como 45° presidente de los Estados Unidos y el referéndum del *brexit* como expresiones del populismo (Bollas, 2018; Mudde y Kaltwasser, 2018).

Además de sus sentimientos nacionalistas y autoritarios, como se ve por ejemplo en la promesa del Front National de «devolver a Francia a la gloria monocultural de su pasado» en respuesta a la inmigración masiva y al creciente desempleo (Mudde, 2016: 26), los partidos populistas y los políticos a menudo se caracterizan por una postura antimodernidad, antipluralismo y anticosmopolita. Al mismo tiempo, apelan regularmente a los «viejos tiempos» casi utópicos de un pasado preglobalizado (por ejemplo, las promesas interminables de Trump de «hacer que Estados Unidos vuelva a ser grande», que se pierden debido a la naturaleza transitoria de los tiempos modernos y del espacio, y por la disminución de la autoridad simbólica de los espacios geográficos locales y la entidad política del estado nación. En su retórica, los partidos populistas con frecuencia ponen en práctica narrativas basadas en una idea general de una identidad nacional común que conecta a una masa homogénea de (buena) gente.

Este artículo profundiza en los vínculos entre la globalización, las TIC y la tecnología digital, el impacto de las

tecnologías en la percepción del tiempo y el espacio, y el populismo. Se basa en las ideas de Ritzer, Kaufmann y Bauman sobre épocas líquidas y sólidas para entender por qué los partidos populistas han tenido tanto éxito político recientemente. Los componentes de este análisis incluyen: (1) el alcance de la reacción autoritaria nacionalista; (2) la experiencia cambiante del tiempo y el espacio; (3) la globalización como desencadenante de tales cambios; (4) el avance de las TIC y las tecnologías digitales. El artículo también analiza el uso retórico de los populistas de la noción de un «pasado glorioso», «utópico», «perdido» y de un estado nación «sólido», para impulsar su éxito electoral.

Las partes del argumento central del artículo se enumeran a continuación en aras de la claridad y son:

- (I) que la gran velocidad de los recientes avances tecnológicos cambia la forma en que experimentamos el tiempo y el espacio, puesto que los vuelve cada vez más líquidos, fugaces y fragmentarios. Esta noción se usa como eje principal del marco teórico del artículo;
- (II) que la fragmentación espacio-tiempo rasga el tejido de las narrativas de identidad nacional, lo que a su vez conduce a la pérdida de la fe en la noción de una identidad nacional única, coherente y sólida. Los partidos populistas responden tratando de resucitar la idea de un pasado compartido;
- (III) que el «pasado compartido» consagra una configuración espaciotemporal⁶ dada y es de naturaleza utópica, permite que los populistas lo utilicen como una herramienta retórica para conseguir apoyo, y:
 - (IIIa) consiguen atraer el voto evocando la nostalgia;
 - (IIIb) emplean una lógica binaria utópica-distópica que considera el pasado como utópico y el

presente como distópico, creando así dos pares binarios: utopía-distopía; pasado-presente;

- (IV) la función retórica de la configuración espaciotemporal utópica antes mencionada alimenta el éxito de los partidos populistas.

La literatura de las ciencias políticas y sociales sobre la dinámica de los partidos populistas ha prestado poca atención a las teorías en los campos de estudios culturales y en las humanidades. En cambio, el trabajo académico sobre el populismo se ha limitado a identificar actores clave, políticas de partidos, a mapear el éxito electoral de los partidos populistas, caracterizar al electorado y articular las características principales de la ideología de dichos partidos. Sin embargo, ha habido poca investigación sobre las corrientes culturales que alimentan el éxito de los partidos populistas. Una excepción reciente es el intento de Lars Rensmann (2017: 24) de abogar por un «giro cultural» en los estudios de la política populista contemporánea, en el que utiliza una lente teórica interdisciplinaria basada en la sociología, la política, la psicología política y los estudios de medios para analizar el contexto cultural contemporáneo, para facilitar así el éxito electoral de los partidos populistas.

Este artículo se basa en los conocimientos de los estudios culturales y las ciencias políticas para construir un marco teórico interdisciplinario que explique el reciente éxito electoral de los partidos populistas en Europa y en otros lugares. Este marco se basa en una colección de la literatura secundaria que cubre el posmodernismo, *game studies*, realidad aumentada y la capacidad de las tecnologías digitales para alterar nuestras percepciones del tiempo y el espacio; estudios utópicos; los aspectos funcionales del concepto de utopía en el campo de la retórica e ideas de la psicología de la nostalgia. Las siguientes secciones detallan la relevancia de estos campos para el marco teórico del artículo. A diferencia de los estudios recientes sobre populismo, el documento toma la experiencia cambiante del tiempo y el espacio (desde una perspectiva posmoderna sobre los fenómenos culturales) como una variable clave para explicar el éxito de los partidos populistas.

⁶ Entendemos por *configuración(es) de espacio-tiempo* lo siguiente: (I) *configuración* denota «una disposición de partes o elementos en una forma, figura o combinación particular» (Oxford English Dictionary [OED], n.d.); (II) *configuración de espacio-tiempo* describe una disposición de elementos temporales y espaciales específicos en una configuración particular.

Se ha adoptado una perspectiva posmoderna (con la experiencia del espacio-tiempo como variable clave) para dar un enfoque diferente al analizar cómo los partidos populistas construyen y reviven narrativas de identidad. Pensamos que la retórica que explota estas narrativas explica en gran medida las recientes victorias electorales de los partidos populistas. Existe una gran cantidad de literatura sobre los roles desempeñados por la construcción nacionalista de la identidad en la política populista. Pero rara vez toman en consideración (1) las percepciones cambiantes de espacio-tiempo, o (2) la comprensión de espacio-tiempo. Sin embargo, como argumentaremos, ambos constituyen una variable fundamental para explicar la formación de las identidades colectivas y el uso retórico de un pasado utópico imaginado y construido sobre ellas. El artículo termina agrupando todos estos aspectos para resaltar los vínculos entre la globalización, los cambios tecnológicos y el populismo.

El artículo se estructura de la siguiente manera. La primera sección comienza explorando algunas ideas clave de la filosofía del posmodernismo, como la comprensión espaciotemporal y las metanarrativas. Luego combina estos conceptos con las ideas sobre las diferentes narrativas de identidad nacional que surgen de las transformaciones tecnológicas y la globalización. La sección termina analizando cómo los populistas apelan a un pasado sólido compartido. La segunda parte se centra en la utopía y su función retórica. El marco teórico general se aplica en esta coyuntura, utilizando más ejemplos de la política populista. Cada una de las secciones comienza con una descripción detallada de su estructura para dar una visión general de las subsecciones correspondientes. Las conclusiones reflejan cuestiones teóricas y/o metodológicas y las limitaciones del artículo.

LA DESINTEGRACIÓN DEL TIEMPO Y EL ESPACIO Y UNA «BÚSQUEDA DE LA SEGURIDAD» EN EL DESPERTAR DE LO EFIMERO

Hay dos ideas de la filosofía del posmodernismo que resultan fundamentales para el análisis del populismo

en este artículo. La primera se refiere a la tensión entre la singularidad y la pluralidad de la verdad y el significado tal como se refleja en la noción de metanarrativas de Jean-François Lyotard y se articula en su obra principal, *The Postmodern Condition* (1979). El segundo se centra en la noción de la comprensión espaciotemporal desarrollada por David Harvey en su libro *The Condition of Postmodernity* (1990).

Esta última sección comienza con una discusión de metanarrativas y se centra, en particular, en su aplicación en el tiempo y en el espacio. Luego, la discusión toma una dirección ligeramente diferente y reconstruye los principios de la comprensión espaciotemporal aplicados al pensamiento sobre la globalización y las recientes transformaciones tecnológicas. El apartado termina con un debate sobre cómo estas ideas influyen en el reciente surgimiento de los sentimientos negativos (por ejemplo, antimodernidad, antipluralismo y anticomopolitismo) y la apelación a un pasado común («los buenos viejos tiempos» tan comúnmente invocado por partidos populistas).

La noción de metanarrativas en el contexto de la política nacional de la identidad

La tensión entre singularidad y pluralidad es un hilo conductor del pensamiento posmoderno sobre la cultura y surge de diferentes formas de ver la verdad y el significado. Mientras que «un enfoque singular» de la verdad y el significado adopta una postura unidimensional que hace hincapié en su universalidad, «el enfoque pluralista» (que caracteriza el posmodernismo) remarca su naturaleza subjetiva y multidimensional y, por lo tanto, adopta una postura relativista.

El antagonismo entre estos dos enfoques del significado y la verdad se refleja en la noción de las metanarrativas⁷ de Lyotard. Las metanarrativas, o grandes narrativas, están vinculadas al «enfoque singular» del significado y la verdad. Estas narrativas pueden verse como «historias sobre el mundo que se esfuerzan por resumirlo

⁷ Siguiendo *The Postmodern Condition* de Lyotard, este documento utiliza los términos *metanarrativas* y *grandes narrativas* indistintamente.

todo en un solo relato» (Lyotard, 2004: 355). En otras palabras, las metanarrativas buscan encajar el todo en un solo marco narrativo. Así, todos los fragmentos de información encontrados quedan confinados en unos esquemas narrativos de estrechez de miras, dejando poco espacio para las interpretaciones alternativas.

Esta forma de procesar y organizar la información, como se refleja en la noción de metanarrativas, posee matices de «totalización» a la vista de la mayoría de los pensadores posmodernos. En *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991), Fredric Jameson ilustra este punto de vista y enfatiza la naturaleza «totalizadora» de las metanarrativas, al escribir que «borran la diferencia» y finalmente crean una «homogeneidad masiva».

Para dar un ejemplo en línea con el razonamiento posmoderno, las grandes narrativas filosóficas como el marxismo, tienen una «dinámica totalizadora» que hace que la identidad del individuo sea cada vez más trivial frente a la «autoridad» de sus esquemas (Jameson, 1991). Esta «dinámica totalizadora» se manifiesta cuando el individuo se incorpora a un marco narrativo que lo procesa de acuerdo con sus propias reglas. En el caso del marxismo, esto se traduce en seleccionar y clasificar a los individuos en función de su condición económica y clase, que, a su vez, permite la construcción de dos campos antagonicos: el «proletariado» y la «burguesía».

Una dinámica similar está presente en las metanarrativas de identidades culturales, o narrativas de un pasado colectivo, asociadas a ideologías nacionalistas basadas en el reconocimiento de un «pueblo» (*Volk*) homogéneo vinculado a un tiempo y un lugar particulares y que perdura hasta el presente. Las narrativas de un pasado colectivo ("imaginarios nacionales» poseen un sentido de continuidad, convirtiéndose así en transnacionales y «tranhistóricas» (Anderson, 1991: 50). Tales narrativas de identidad nacional son un componente ideacional común de los partidos populistas. Por ejemplo, la AfD alemana afirma actuar en nombre del ciudadano alemán de a pie y luchar por la soberanía del estado nación alemán (Caiani y Kröll, 2017). Del mismo modo, el partido político de extrema derecha italiano *Forza*

Nuova (Fuerza Nueva, FN) se presenta como el defensor del pueblo italiano, con una «concepción nacionalista del pueblo» cuando lo describe como «la totalidad de los sujetos que viven en la patria [italiana]» (Caiani y Kröll, 2017: 347).

En resumen, la idea central de esta sección es que los pensadores posmodernos se rebelan contra la naturaleza totalizadora de las metanarrativas. Bajo una «perspectiva posmoderna», por ejemplo, una persona nacida en Italia no solo se identifica necesariamente como italiano sino que puede tener múltiples identidades. Del mismo modo, la superficie terrestre de Italia se puede identificar como Italia y como Europa. Al permitir la coexistencia de múltiples significados, los posmodernos esencialmente desestabilizan los significados fijos o singulares.

La metanarrativa de un pasado común como configuración espaciotemporal impregnada de significado y valor

La tensión entre singularidad y pluralidad, así como la desestabilización posmoderna de un significado fijo, ayuda a explicar las transformaciones en nuestra percepción del tiempo y el espacio. Estos cambios de percepción provienen de la globalización y los avances gigantes realizados por la tecnología. Estos, a su vez revelan cómo funciona la dinámica en las esferas culturales y políticas.

Las percepciones posmodernas sobre metanarrativas, así como la tensión subyacente entre singularidad y pluralidad, se pueden aplicar a las percepciones del tiempo y el espacio. Conceptualizamos estos fenómenos y las formas que toman como *construcciones* moldeadas por contextos políticos, sociales, y culturales específicos (Dickens y Fontana, 2002). Dado que son construcciones culturales, las diferentes configuraciones de espacio-tiempo están impregnadas de significados y valores moldeados por los contextos. Al mismo tiempo, estas configuraciones espaciotemporales dan forma a las narrativas de identidad que se encuentran en sus contextos sociales, políticos y culturales.

Para poner esto en perspectiva, como construcciones culturales, diferentes configuraciones de tiempo-espacio

pueden adquirir diferentes significados y valores para distintos grupos de individuos. Según Pierre Bourdieu, los significados y valores de diferentes grupos sociales (por ejemplo, clases sociales y subculturas) y diferentes individuos, se proyectan interminablemente en configuraciones espaciotemporales específicas (Harvey, 1990). Este proceso de asignación de valor/espacio y el acto posterior de reconocer estos significados y valores por un grupo dado, le permite lograr la «integración social y lógica» (Bourdieu, como se cita en Harvey, 1990: 215).

La práctica colectiva de atribuir valores y significados a diferentes configuraciones espaciotemporales puede conducir a la construcción de mitos. Estos mitos, como el de la Austria milenaria (Wodak, 2009: 194), pueden equipararse con la noción posmoderna de metanarrativas. Aquí, los elementos temporales y espaciales se vuelven fijos como si estuvieran dentro de una configuración dada, y en el proceso adquieren un significado y/o valor que los une en un todo compacto.

A la vez, los mitos derivados de una configuración espaciotemporal dada, y los valores y significados que impregnan su matriz simbólica, fomentan «la identidad de un lugar: su estructura social, su carácter político» y su «cultura local» (Massey, 1994: 120). La configuración espaciotemporal de San Petersburgo (Rusia), en tiempos de Pedro el Grande muestra cómo los mitos vinculados a una configuración espaciotemporal dada influyen en la identidad del lugar. Después de su fundación en 1703, la ciudad se asoció con diversos mitos culturales que más tarde influyeron en la identidad de su cultura local. La fundación de la ciudad tenía connotaciones apocalípticas porque su papel como nueva capital fue visto como una ruptura con la tradición medieval rusa. Sin embargo, al mismo tiempo, consagró la esperanza de que Rusia se convirtiera en parte de la Europa «moderna» (Wachtel y Vinitsky, 2009). Hoy, San Petersburgo todavía se considera la capital europea de Rusia, y esta imagen de la ciudad es un motivo recurrente en las narrativas sobre la posición de Rusia con respecto a Europa.

Hay dos elementos a los que se da «importancia preeminente y connotaciones positivas» en la construcción

de un pasado colectivo en la Austria moderna. Uno de ellos es la monarquía de los Habsburgo y el otro es el Tratado de Independencia de 1955 (Wodak et al., 2009: 194). Según el estudio de Wodak et al. (2009: 194), los políticos austriacos están poniendo más énfasis en las configuraciones espaciotemporales de un pasado nacional, lo que sugiere que el mito cultural y la idea de «una Austria milenaria» está firmemente arraigada en la conciencia nacional. Otros períodos de la historia austriaca quedan bastante ignorados en los discursos que emplean los políticos para aumentar la conciencia nacional.

Los partidos populistas de extrema derecha utilizan mitos similares de pasados colectivos para invocar «*imaginarios políticos* y tradiciones diferentes» y evocar «pasados nacionalistas diferentes en forma de *narrativas de identidad*» para tratar los diversos problemas en la política contemporánea, como la inmigración o el desempleo (Wodak, 2013: 26).

Con todo, el vínculo entre un espacio geográfico dado y un segmento de tiempo, puede convertirse en una metanarrativa o mito nacional que se repite sin cesar y se impregna de significados y valores específicos de la cultura. Estos mitos también ayudan a construir identidades asociadas con un lugar en particular, así como su carácter social y/o político. Por lo tanto, una configuración de espacio-tiempo sólida, como la Austria milenaria, puede desempeñar un papel central en las narrativas de identidad nacional que luego se incorporan a la retórica política de los partidos populistas de hoy.

Compresión espaciotemporal, el dismantelamiento de las configuraciones espaciotemporales y la pérdida de continuidad

La fijación entre las configuraciones espaciotemporales y su significado y valor (como se refleja en la noción de metanarrativas y, más tarde, en los mitos de las identidades nacionales) se ha desestabilizado. Según la teoría del posmodernismo de David Harvey, esta desestabilización proviene de las TIC y las tecnologías digitales, que «revolucionan las cualidades objetivas del espacio y el tiempo» y dan como resultado la compresión del espacio-tiempo.

La globalización puede verse como una narración o historia de «progresión temporal» y «expansión espacial» (Boym, 2001, 32), ya que reduce la distancia entre los lugares. En consecuencia, las realidades «sólidas» se vuelven cada vez más «líquidas» (Ritzer, 2011, 5) a medida que la transferencia de información, bienes culturales y personas fluyen más libremente a través de las fronteras. Las rápidas transformaciones tecnológicas (el uso creciente de chats en línea, videoconferencias, etc.) hacen que la comunicación sea cada vez más rápida y eficiente. Estos avances en la comunicación comprimen nuestra experiencia de tiempo y espacio y, al hacerlo, pueden «desenredar» nuestro apego a las comunidades locales.

Los desarrollos recientes en tecnologías digitales e informáticas (como la introducción de la configuración de realidad aumentada en juegos móviles y plataformas similares) muestran cómo los nuevos avances tecnológicos fragmentan nuestra experiencia del tiempo y el espacio, tal como se entiende en «términos posmodernos».

El juego móvil de realidad aumentada *Pokémon Go*, desarrollado por Niantic en 2016, permite a los jugadores adquirir simultáneamente una sensación de presencia en varias dimensiones espaciotemporales: el entorno inmediato de las calles de la ciudad y la simulación virtual de estas calles en sus teléfonos inteligentes. Esta configuración virtual está habitada por criaturas llamadas *pokémon*. A través de la simulación virtual de nuestro entorno inmediato, *Pokémon Go* extiende la experiencia espacial de los jugadores y reasigna «nuestro espacio vivido en lugares de juego» (Hanson, 2018, 195). De manera similar, el videojuego de novelas visuales *Steins Gate*, desarrollado por 5pb y Nitroplus, permite a los jugadores entrar en multiversos donde coexisten varias configuraciones de espacio-tiempo. Los jugadores siguen al protagonista Okabe Rintarō⁸ mientras viaja a través del tiempo y el espacio y manipula eventos en diferentes configuraciones espaciotemporales.

Según Hanson (2018: 196), *Pokémon Go*, *Steins Gate* y otros juegos similares, cambian nuestra experiencia del tiempo y el espacio. Esto se debe a que el juego brinda a los jugadores formas de manipular el tiempo y el espacio, como la capacidad de pausar, guardar, eliminar datos guardados y reproducir secuencias de juego específicas. Así, los juegos tienen «la capacidad de alterar las experiencias vividas de los jugadores, y de transformar los espacios y los tiempos que habitan». Con estos ejemplos en mente, los cambios en la forma en que interactuamos con el mundo real a través de la tecnología digital pueden romper nuestro apego a nuestro entorno local inmediato, ya que pasamos cada vez más tiempo en espacios virtuales, en lugar de nuestro mundo circundante. La misma lógica se puede aplicar a las redes sociales, ya que podemos pasar más tiempo chateando con alguien del otro lado del mundo y relacionarnos menos con la gente que nos rodea.

Del mismo modo, el intercambio dinámico de bienes culturales hace que nuestra vida cotidiana sea cada vez más transcultural —tan variopintos como la mundialmente famosa mezcla de pastel de calabaza de Libby hasta la incorporación de elementos de la cultura y el idioma rusos en la serie de novelas ligeras japonesas *Durarara!* de Narita Ryōgo (2004-2014)—. Así, nuestro sentido de la distancia espaciotemporal en todo el mundo disminuye. Como observa Doreen Massey (1994: 120), lo global y lo local se entrelazan cada vez más: «Lo global está en lo local en el proceso mismo de la formación de lo local». En resumen, nuestra experiencia de tiempo y espacio se está volviendo cada vez más «comprimida».

Harvey (1990: 284) señala que la compresión espaciotemporal puede tener un «impacto desorientador y disruptivo» en cómo experimentamos estas dimensiones. En su opinión, esta «desorientación» proviene de un sentido decreciente del «espacio absoluto» y el predominio de experimentar el espacio como un fenómeno fragmentario, o como el «espacio relativo». En otras palabras, el «espacio relativo» comienza a reemplazar al «espacio absoluto». A su vez, esta sustitución desafía el «poder» o valor simbólico, incrustado en categorías espaciotemporales «sólidas» y sus metanarrativas aso-

8 Los nombres japoneses están escritos en su orden correcto, con el apellido precediendo el nombre de pila.

ciadas, ya que crea un «efecto de desmantelamiento» en el que los elementos temporales y espaciales de una configuración se desvinculan (Harvey, 1990, 257). Por lo tanto, el «desmantelamiento» de las configuraciones espaciotemporales debilita el poder simbólico y/o la autoridad de estas configuraciones que —no debe olvidarse— se construyen a través de prácticas colectivas. Por lo tanto, la compresión espacio-tiempo hace que el individuo sea incapaz de vincular «las cosas de una manera que tenga sentido « y luego pierde «un sentido de continuidad temporal» y está «condenado a experimentar el mundo como una serie de instantes no relacionados entre sí» (Dickens y Fontana, 2002: 393-394). La compresión espacio-tiempo termina desestabilizando una identidad fija vinculada con una configuración espaciotemporal específica.

En opinión de Massey, la compresión espacio-tiempo amenaza las identidades personales al socavar la estabilidad que los individuos obtienen al centrarse en una sola categoría espaciotemporal. En consecuencia, la compresión espacio-tiempo en conjunto con la globalización y los avances tecnológicos puede llevar a los individuos a construir dimensiones espaciotemporales singulares que sirvan como «fuente de autenticidad y estabilidad» (cf. las demandas de Ritzer de «nuevas formas de estabilidad» (Massey, 1994: 122). Este recurso se ve en las promesas de los populistas para recuperar el pasado y las tradiciones perdidas. Por ejemplo, la italiana *Forza Nuova* declaró que trabaja para «la regeneración de las tradiciones de la gente» (Caiani y Kröll, 2017: 346).

En resumen, la globalización y los avances recientes en tecnología (como los videojuegos RA) pueden fragmentar nuestra experiencia del tiempo y disminuir nuestro sentido de pertenencia a una comunidad local. Estos procesos pueden desestabilizar las configuraciones espaciotemporales «sólidas» (como el estado nación), lo que lleva a las personas a sentirse desorientadas, inseguras y desprovistas de sus identidades a medida que el mundo se «lica» a su alrededor. Tales sentimientos pueden llevar a demandas para la reconstrucción de una configuración espaciotemporal estable y sólida, como el estado nación.

Una «búsqueda de seguridad» en el mundo actual

Es dentro de esta dialéctica de lo efímero (inducida por la globalización y el subsiguiente recurso a un pasado común como fuente de estabilidad) donde se arraigan los sentimientos nacionalistas y una reafirmación creciente de lo local. Esta dialéctica se encuentra en los partidos populistas en todo el espectro político. En su inspirador estudio, *The Future of Nostalgia* (2008: 38), Svetlana Boym escribe que «el rápido ritmo de industrialización y modernización aumentó la intensidad del anhelo de las personas por los ritmos más lentos del pasado, por la continuidad, la cohesión social y la tradición».

En otras palabras, la naturaleza cada vez más efímera del tiempo y el espacio aumenta la necesidad de «reestablecer» una configuración espaciotemporal estática limitada por fronteras precisas, como las que ofrece una idea claramente definida de una nación.

Harvey (1990: 306) observa que el surgimiento del nacionalismo y la subsiguiente revitalización del pasado equivalen a una «búsqueda de la seguridad que el lugar siempre ofrece en medio de todos los cambios que implica la acumulación flexible». La actual fragmentación y multiplicación del espacio-tiempo «virtual» frente al espacio-tiempo «real» hace que las personas busquen reafirmar las fronteras de una nación. Esta es una reacción contra la desestabilización posmoderna de las categorías espaciotemporales «tradicionales» y el sentido de continuidad que proporcionan: «Por un lado, están los grupos dominantes que evolucionan en un espacio móvil [la élite cosmopolita], y, por el otro, están los excluidos que evolucionan en un espacio fijo [la gente], encadenados al localismo por las circunstancias» (Kaufmann, 2002/2016: 14). En este contexto, los sentimientos antiglobalización, antipluralista y antimodernización, expresados por diversos partidos populistas, provienen de los cambios inducidos por la globalización y la compresión del espacio-tiempo.

Para concluir, las tres proposiciones principales de esta sección son las siguientes: (I) las configuraciones espaciotemporales pueden estar imbuidas de los significados y valores de varios grupos de individuos y, en consecuencia, adquieren el papel de una metanarrativa

perpetua que ayuda a construir la identidad del grupo; (II) la naturaleza efímera de la posmodernidad puede desestabilizar el sentido de una identidad continua asociada a una configuración espaciotemporal específica; (III) los sentimientos nacionalistas, autoritarios y negativos, que caracterizan la postura ideológica de los populistas, pueden verse como una reacción contra la naturaleza efímera de la posmodernidad que se manifiesta en la interminable apelación de los populistas a un pasado común.

REVIVIR UTOPIÁS PERDIDAS

Teniendo en cuenta los tres supuestos centrales del apartado anterior, esta sección desarrolla el argumento de que la tendencia del populismo a revivir el pasado (apelando a una metanarrativa de una identidad cultural común) tiene connotaciones utópicas. Esta construcción de un «pasado utópico» como configuración espaciotemporal única y coherente (versus la posmodernidad efímera) es una herramienta poderosa para movilizar a las masas. Fomenta el apoyo a los partidos populistas provocando nostalgia y utilizando una lógica binaria utópica-distópica.

Esta sección comienza con una breve discusión sobre el concepto de *utopía* y se centra en la capacidad de las utopías para provocar la reflexión sobre los mundos posibles o alternativos. Dentro del marco teórico de este artículo, hablamos sobre cómo la insatisfacción con la naturaleza efímera de la posmodernidad socava las identidades coherentes. La desorientación identificada por Harvey desencadena un atractivo nostálgico populista hacia el pasado. La sección termina con una discusión sobre el poder retórico de tales construcciones utópicas.

El pasado nacional como metanarrativa utópica

Según Gregory Claeys (2011: 9), el concepto de utopía en cada época es «alguna variación de un pasado ideal y de un futuro ideal», y la relación entre los dos y el presente. El término fue inicialmente acuñado por Thomas More, quien lo usó como el título de su libro *Utopía* (1516) como nombre de una isla desconocida y aislada en la historia. Con el paso del tiempo, el término

llegó a tener varios significados. Puede denotar «lugares imaginarios, paradisíacos» o una narrativa específica asociada a la literatura utópica. Etimológicamente, la utopía es «un lugar que no es un lugar, constituido simultáneamente por un movimiento de afirmación y negación» (Vieira, 2010: 4). Esta dinámica contradictoria de «afirmación y negación» se manifiesta simultáneamente en (I) la afirmación de la idea de un ideal utópico y (II) la negación de su existencia física «real».

El concepto de utopía a menudo adquiere un tono mítico o imaginario. El antiguo mito griego de la Edad de oro es un ejemplo de una configuración espaciotemporal utópica construida que sirve como contenedor de todos aquellos aspectos de la vida que los griegos consideraban ideales (Claeys, 2011). Al mismo tiempo, estos mitos pueden verse como metanarrativas que ayudan a construir una identidad cultural continua para una comunidad determinada. Reflejan significados y valores que se proyectan colectivamente en otras configuraciones espaciotemporales.

La noción de utopía se basa esencialmente en la consideración de «soluciones alternativas a la realidad» (Vieira, 2010: 5). Contiene la imagen de «el buen lugar» (Vieira, 2010: 6) y refleja «visiones de mejora» (Claeys, 2011: 12). En este contexto, la utopía también puede verse como una «reacción a un presente indeseable y una aspiración a superar todas las dificultades mediante la imaginación de posibles alternativas»⁹ (Vieira, 2010: 7). Estas alternativas también pueden ser el resultado del recuerdo: el descontento con el presente puede desencadenar una revitalización del pasado, ya sea ficticio o real. *El paraíso perdido*, de John Milton (1667), un relato de la rebelión angelical, por ejemplo, puede verse como una narrativa que apela a un lugar utópico perdido. La narrativa conceptualiza el paraíso como un reino ideal y utópico, y lamenta nostálgicamente su pérdida después de la expulsión

9 Este documento utilizará principalmente «utopía» como un concepto que denota «lugares imaginarios y paradisíacos», así como por su propensión a provocar la reflexión sobre «posibles alternativas». Sus funciones literarias se dejan de lado.

de Adán y Eva del Edén, un acto que creó un presente «distópico» (Claeys, 2011).

El descontento antes mencionado con el presente permite a los populistas revitalizar la construcción de un pasado ideal como respuesta a un presente imperfecto. En el apartado anterior ya se ha discutido cómo la globalización y el progreso tecnológico están haciendo que el espacio-tiempo sea efímero comprimiéndolo, creando la desorientación al suplantar el «espacio absoluto» con el «espacio relativo» (Harvey, 1990: 284). La compresión espaciotemporal «amenaza» las identidades individuales y colectivas. Esto ocurre porque el fenómeno puede fracturar una sensación de estabilidad basada en una configuración espaciotemporal única y coherente que funciona como «una fuente de autenticidad» (Massey, 1994: 123). Es precisamente esta fractura en la continuidad de las identidades «fijas» tradicionales lo que está llevando a los partidos populistas a revivir la noción de una identidad homogénea basada en una metanarrativa común de un pasado utópico.

El atractivo nostálgico de pasados compartidos

En su influyente estudio sobre la nostalgia, Boym (2001: 30) escribe lo siguiente:

La nostalgia moderna está de luto por la imposibilidad del retorno mítico, por la pérdida de un mundo encantado con fronteras y valores claros; podría ser una expresión secular de un anhelo espiritual, nostalgia de un absoluto, un hogar que es tanto físico como espiritual, la unidad endémica del tiempo y el espacio antes de entrar en la historia.

Su descripción de la nostalgia como «un duelo por la imposibilidad del retorno mítico, por la pérdida de un mundo encantado con fronteras y valores claros,» y por «la unidad endémica del tiempo y del espacio» es paralela a las ideas posmodernas de una pérdida de la continuidad de metanarrativas de un pasado nacional, así como la desintegración de la unidad del tiempo y el espacio.

Clay Routledge (2015: 34) también analiza este aspecto de la nostalgia, el duelo por la pérdida de «fronteras y

valores claros». En este sentido, escribe que la «auto-discontinuidad», o «sensación de interrupción o desarticulación entre el pasado y el presente» desencadena sentimientos nostálgicos, lo que facilita la apelación de los populistas a «los buenos viejos tiempos». La nostalgia ocurre esencialmente cuando los individuos o grupos intentan «recuperar un sentido de identidad y continuidad a través del reconocimiento y la redefinición de un pasado compartido» (Milligan, 2003: 381). Los sentimientos nostálgicos inspirados en la revitalización del pasado contribuyen a los «esfuerzos de las personas para satisfacer las necesidades de pertenencia» que se ven perturbados por la liquidez y lo efímero de la globalización (Routledge, 2015: 51). Estos sentimientos nostálgicos, que se hacen eco de la idea del luto por un «paraíso perdido», se discuten en una serie de estudios recientes sobre populismo.

En su análisis del nacionalismo, el populismo y los factores sociológicos que llevaron a *brexit*, Craig Calhoun (2017: 57) escribe que el voto del *brexit* no fue solo un voto contra la UE, sino también un voto por «los buenos viejos tiempos», motivado por el descontento con el presente multicultural y globalizado de Gran Bretaña. Calhoun describe el voto del *brexit* como una expresión del nacionalismo inglés que anhela «que Gran Bretaña vuelva a ser grande» y una renovación de su identidad de décadas de antigüedad. El voto del *brexit* esencialmente canalizó «la frustración, la ira, el resentimiento y el insulto, así como la esperanza de que se pueda salvar una forma de vida que se desvanece y celebrar una orgullosa identidad nacional» (Calhoun, 2017: 58).

Un ejemplo comparable proviene de Polonia. Szymon Wróbel (2011: 445) observa que el populismo polaco se caracteriza por la «decepción» por las recientes transformaciones sociopolíticas, como «la democratización, la europeización y la globalización». En su estudio sobre el populismo en Europa del Este, Juraj Buzalka (2008: 757-763) identifica la «politización del pasado rural» como un rasgo común del populismo polaco y acuña el término *populismo postcampesino* para describir «un tipo de cultura política populista moderna, basada en una estructura social no urbana y una ruralidad imagi-

nada». Además, la retórica de los populistas polacos se basa en gran medida en el pasado y moviliza el apoyo al apelar «a la continuidad de los tiempos morales del pasado, la salvaguardia de una tradición esencialmente cristiana» (Buzalka, 2008: 757).

La afirmación de *Forza Nuova* de que el partido político trabaja para «la regeneración de la tradición popular» (Caiani y Kröll, 2017: 346), la promesa del *Front National* de devolver a Francia «la gloria monocultural de su pasado» en respuesta a la inmigración masiva y el creciente desempleo (Mudde, 2016: 26), así como la aquiescencia de Victor Orbán (*Fidesz*) y el estímulo de la nostalgia por la era de Miklós Horthy (Hann, 2015: 103), almirante húngaro y estadista que sirvió como regente del Reino de Hungría entre las dos guerras mundiales, también ejemplifica cómo los populistas han estado revitalizando el pasado nacional y «llorando» la pérdida de «los viejos tiempos». Estos sentimientos nostálgicos, que se hacen eco de la idea del luto por un «paraíso perdido», se discuten en una serie de estudios recientes sobre populismo.

Del mismo modo, en su reciente artículo sobre las condiciones culturales de la política populista en Europa, Lars Rensmann (2017: 125) observa que la «noción implícitamente antiuniversalista y antipluralista de «las buenas personas» como identidad homogénea «también tiene automáticamente un peso cultural» y «presupone la defensa de una identidad cultural» contra el carácter pluralista de las sociedades democráticas liberales. Bajo la perspectiva teórica del presente trabajo, el pensamiento de Rensmann puede extenderse a la idea de que la «defensa de una identidad cultural» también se deriva del poder simbólico menguante de las configuraciones espaciotemporales autorizadas vinculadas a estas identidades culturales y derivadas del creciente desapego de las comunidades locales.

La atracción de los populistas por el pasado se puede ver a través de la lente de la nostalgia. Bajo esta perspectiva, la ruptura de las configuraciones de espacio-tiempo y la pérdida de continuidad en las identidades nacionales conducen a un luto nostálgico por «los buenos viejos tiempos». Asimismo, la insatisfacción con la globali-

zación permite a los populistas tratar el pasado como una construcción utópica y usarlo para mostrar que el presente es muy imperfecto.

El poder retórico de la utopía

La dimensión utópica de la apelación de los populistas a un pasado común se hace evidente una vez que combinamos la metáfora de «comunidades imaginadas» (Anderson, 1983) o «estados imaginados» (Luisa del Giudice y Gerald Porter, 2001) con ideas de los estudios utópicos discutidos en la sección anterior.

Las «comunidades imaginadas» y los «estados imaginados» son el resultado de procesos mediante los cuales la humanidad «se construye y se ubica en [...] mundos, lugares y territorios de la mente» (Giudice y Porter, 2001: 1). Estas comunidades imaginarias, o estados, proporcionan «mundos posibles alternativos y paralelos» (Giudice y Porter, 2001: 2) y, como visualizaciones de mundos alternativos o posibles, adquieren un tono utópico, en paralelo a la descripción de Vieira de la utopía como un idea basada en las «soluciones alternativas a la realidad».

La creación de estados o comunidades imaginarias también puede verse como un proceso de «fijación» de una identidad cultural en un punto específico en el tiempo y el espacio; sirve como una visión de un mundo alternativo que entrelaza a los miembros de la comunidad que son vistos como pertenecientes a ese mundo. De este modo la metanarrativa de un pasado común que entrelaza a «la buena gente» puede verse como una configuración espaciotemporal que proyecta una solución alternativa a raíz de la insatisfacción con el presente. Los llamamientos nostálgicos de los populistas a las metanarrativas de un «pasado utópico» funcionan como una herramienta retórica para movilizar a las masas, cosa que ayuda a explicar los recientes logros electorales alcanzados por los partidos populistas.

La teoría retórica sugiere que la construcción de un «mundo imaginado» o un mundo «mejor existente en las mentes tanto del orador como de la audiencia» es un fuerte medio de persuasión (Portolano, 2012: 114). A lo largo de la historia, los oradores han utilizado el

concepto de utopía, basado en características «extraídas del carácter colectivo del público», para crear un vínculo empático entre ellos y sus oyentes (Portolano, 2012: 114). El orador, en consecuencia, puede usar este enlace para movilizar a la audiencia. El atractivo utópico del pasado, en particular, al recurrir a la nostalgia, es una herramienta eficaz para provocar fuertes reacciones emocionales (Routledge, 2015). En este sentido, el acto de «reestructuración», «mostrar nuevas conexiones» puede funcionar como fuertes reclamos de identidad e inspirar entusiasmo en el público (Van Stokkom, 2012).

El modo dual de razonamiento de las utopías ayuda a movilizar e interconectar a los miembros de una comunidad percibida. Según Claeys (2011: 32), el discurso utópico siempre se ha caracterizado por un cierto dualismo de pensamiento dado que una utopía siempre va acompañada de una distopía (p. 32).

Este enfoque dualista que tipifica la tradición utópica se vuelve importante una vez que lo colocamos dentro del marco más amplio del pensamiento populista. Así como el discurso utópico tiene un tono dualista, también lo tiene la postura ideológica de los partidos populistas en su construcción de un grupo dentro y fuera del grupo percibido. Específicamente, un componente central de la ideología populista es la tendencia a dividir a las personas en dos «campos homogéneos y antagónicos: el pueblo puro contra la élite corrupta» (Mudde y Kaltwasser, 2017: 6). Aquí, «la gente pura» (vinculada por una metanarrativa común de un pasado mejor) coincide con el «lado utópico» del par binario, mientras que «la élite corrupta» (a menudo caracterizada como «los ganadores de la globalización»¹⁰) (Rensmann y Miller, 2015: 15) representa el «lado distópico».

Donald Trump, por ejemplo, tiende a usar términos que preparan el escenario para una conceptualización binaria de «la gente buena» y la «élite corrupta». Según Fuchs (2018: 185), los ejemplos típicos son «estúpido», «desastre», «terrible», «errores», «no es bueno», «pésimo», «malo», «defectuoso», «fallido», «ineficaz», «perdedor», «horrible», «debilidad», «no lo suficientemente fuerte», «demasiada emoción», «fracasado», «disruptivo», que crea «un binario claro entre ganadores duros, exitosos y trabajadores y perdedores débiles, fracasados y flojos». Un dualismo similar en el pensamiento (esta vez, con el binario de «antielitismo» o «dicotomía antipluralista» es una parte integral de la ideología populista en una escala más amplia (Rensmann, 2017: 125).

En pocas palabras, la apelación de los populistas a un pasado común, «los buenos viejos tiempos», visto a través del prisma de los estudios utópicos, puede interpretarse como resultado de la insatisfacción con el presente. Específicamente, la revitalización de una configuración espacial y temporal única y coherente del pasado brinda a las personas una sensación de continuidad frente a la naturaleza efímera del tiempo y el espacio inducida por la globalización.

Las metanarrativas del pasado común permiten a los partidos populistas destacar una narrativa de identidad del caos posmoderno de la coexistencia de identidades múltiples y la naturaleza inherentemente pluralista de épocas líquidas y globalizadas. Dentro de este contexto, el pasado se convierte en un reino homeostático y utópico; un *paraíso perdido* que forja vínculos entre la gente y que, a través de su atractivo retórico y nostálgico, fomenta el apoyo a los partidos populistas.

CONCLUSIONES

Este artículo ha tratado de construir una lente teórica interdisciplinaria que ofrezca una nueva forma de ver los recientes logros electorales por los partidos populistas, como *Fidesz* en Hungría, *Front National* en Francia o *Alternative für Deutschland* en Alemania. A diferencia de los estudios recientes en el campo de las

10 Las ideas de Ritzer (2011) sobre la globalización también se pueden usar con las dicotomías populistas de los ganadores y perdedores de la globalización. Según Ritzer, los miembros de la élite de cualquier sociedad pueden viajar y participar en el intercambio y los flujos de información y bienes con mayor facilidad, aprovechando así los avances logrados en la tecnología del transporte y la comunicación, mientras que los miembros menos prósperos de la sociedad tienden a estar en desventaja.

ciencias políticas, este documento toma la experiencia cambiante del tiempo y el espacio como una variable clave para explicar el atractivo de «los buenos viejos tiempos» entre los populistas y los votos que les genera.

El rápido ritmo del desarrollo y del cambio tecnológico se manifiesta en la globalización y las transformaciones tecnológicas paralelas (como las TIC y las tecnologías digitales). Estos cambios en nuestra experiencia del tiempo y el espacio conducen a la desintegración de las configuraciones espaciotemporales autorizadas. Esto, a su vez, rompe las narrativas de identidad nacional y desestabiliza las identidades colectivas y personales. Los populistas apelan a un pasado nacional común. Este pasado mítico crea un reino espaciotemporal homeostático que conecta a los miembros del «pueblo bueno» homogéneo y repara esta ruptura. Al mismo tiempo, desencadena un duelo nostálgico y casi utópico por un pasado premoderno y preglobalizado. La naturaleza utópica de esta construcción espaciotemporal la convierte en una herramienta retórica fuerte para aumentar el apoyo a los partidos populistas.

Aunque en este documento hemos tratado de proporcionar una lente teórica interdisciplinaria para

examinar el reciente auge populista, solo se ha tratado un aspecto de los recientes éxitos electorales de los populistas (aunque es un aspecto en gran medida ignorado en los estudios sobre el tema). Dicho esto, este artículo no ha abordado factores económicos, como la crisis económica y financiera de 2008, que ocupa un lugar destacado en los discursos de los partidos populistas del sur de Europa. Lo mismo se aplica a los factores que caen dentro del campo de las ciencias políticas, como por ejemplo, la influencia y el papel de la Unión Europea. Además, el mosaico de teorías y áreas abordadas en este documento es rico y ocasionalmente puede haber sido llevado fuera de nuestro camino argumental.

Sin embargo, dejando a un lado estas limitaciones, este artículo extiende la investigación teórica sobre el populismo al agregar un nuevo ángulo. Y al hacerlo, cruza los límites disciplinarios entre los estudios culturales y políticos. El documento destaca los efectos de la globalización y las transformaciones tecnológicas en la política populista contemporánea. Así, subraya el poder retórico del concepto de *utopía* y ofrece una nueva explicación de por qué los populistas buscan el *paraíso perdido*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bollas, C. (2018). *Meaning and Melancholia: Life in the Age of Bewilderment*. Londres: Routledge.
- Boym, S. (2001). *The Future of Nostalgia*. Nueva York: Basic Books.
- Buzalka, J. (2008). Europeanization and Post-peasant Populism in Eastern Europe. *Europe-Asia Studies*, 60(5), 757-771.
- Caiani, M. y Kröll, P. (2017). Nationalism and Populism in Radical Right Discourses in Italy and Germany. *Javnost-The Public: Journal of the European Institute for Communication and Culture*, 24(4), 336-354.
- Calhoun, C. (2017). Populism, Nationalism and Brexit. En W. Outhwaite (ed.), *Brexit: Sociological responses* (p. 57-76). Londres: Anthem Press.
- Claeys, G. (2011). *Searching for Utopia: The History of an Idea*. Londres: Thames and Hudson.
- Configuration (2019). En *Lexico.com*. Recuperado de <https://en.oxforddictionaries.com/definition/configuration>
- Del Giudice, L. y Porter, G. (2001). Introduction. En L. del Giudice y G. Porter (ed.), *Imagined States* (p. 1-7). Logan: Utah State University.
- Dickens, D. R. y Fontana, A. (2002). Time and Postmodernism. *Symbolic Interaction*, 25(3), 389-396.
- Fuchs, C. (2018). *Trumpology: Donald Trump's Ideology: Digital Demagogue*. Londres: Pluto Press.

- Hann, C. (2015). Why Post-imperial Trumps Post-Socialist: Crying Back to National Past in Hungary. En O. Angé y D. Berliner (ed.), *Anthropology and Nostalgia* (p. 96-122). Oxford: Berghahn Books.
- Hanson, C. (2018). *Game Time: Understanding Temporality in Video Games*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Inglehart, R. y Welzel, C. (2009). How Development Leads to Democracy: What we Know about Modernization. *Foreign Affairs*, 88(2), 33-48.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Kaufmann, V. (2002). *Re-Thinking Mobility: Contemporary Sociology*. Nova York: Routledge.
- Liotard, J. (2004). The Postmodern Condition. En J. Rivkin y M. Ryan (ed.), *Literary theory: An anthology* (p. 355-364). Malden: Blackwell Publishers.
- Massey, D. (1994). *Space, Place, and Gender*. Mineápolis: University of Minnesota Press.
- Milligan, M. J. (2003). Displacement and Identity Discontinuity: The Role of Nostalgia in Establishing New Identity Categories. *Symbolic Interaction*, 26(3), 381-403.
- More, T. (2014). *Utopia* (C. H. Miller, trad.). New Haven: Yale University Press. (Obra original publicada en 1516).
- Mudde, C. (2016). Europe's Populist Surge: A Long Time in the Making. *Foreign Affairs*, 95(6), 25-30.
- Mudde, C. y Kaltwasser, C. R. (2017). *Populism: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Mudde, C. y Kaltwasser, C. R. (2018). Studying populism in comparative perspective: Reflections on the contemporary and Future Research Agenda. *Comparative Political Studies*, 51(13), 1667-1693.
- Portolano, M. (2012). The Rhetorical Function of Utopia: An Exploration of the Concept of Utopia in Rhetorical Theory. *Utopian Studies*, 23(1), 113-141.
- Rensmann, L. (2017). The Noisy Counter-Revolution: Understanding the Cultural Conditions and Dynamics of Populist Politics in Europe in the Digital Age. *Politics and Governance*, 5(4), 123-135.
- Rensmann, L. y Miller, J. (2015). Xenophobia and Anti-Immigrant Politics. En R. A. Denmark (ed.), *The International Studies Encyclopedia* (p. 1-22). Londres: Wiley-Blackwell.
- Ritzer, G. (2011). *Globalization: The Essentials*. Hoboken: John Wiley and Sons.
- Routledge, C. (2015). *Nostalgia: A Psychological Resource*. Nueva York: Routledge.
- Van Stokkom, B. (2012). Deliberative Rituals: Emotional Energy and Enthusiasm in Debating Landscape Renewal. En S. Thompson y P. Hoggett (ed.), *Politics and the emotions: The affective turn in contemporary political studies (Part One: Emotion, Antagonism, and Deliberation)*. Londres: Bloomsbury Academic.
- Vieira, F. (2010). The Concept of Utopia. En C. Gregory (ed.), *The Cambridge companion to utopian literature* (p. 3-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Wachtel, A. B. y Vinitzky, I. (2009). *Russian Literature*. Cambridge: Polity Press.
- Wodak, R. (2013). «Anything Goes!» – The Haiderization of Europe. En R. Wodak, M. Khosravinik y B. Mral (ed.), *Right-wing populism in Europe: Politics and discourse* (p. 23-38). Londres: Bloomsbury Academic.
- Wodak, R., De Cillia, R., Reisigl, M. y Leibhart, K. (2009). *The Discursive Construction of National Identity*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Wróbel, S. (2011). Mourning Populism: The Case of Poland. *Polish Sociological Review*, 176, 437-456.

NOTA BIOGRÁFICA

Dora Vrhoci estudia idiomas europeos, literatura y política en la University of Groningen, donde comenzó su licenciatura en el programa Lenguas y Culturas Europeas en 2016. Sus principales áreas de interés dentro del programa incluyen la política de movimientos sociales, el transculturalismo, la cultura popular y la literatura rusa.



Crítica a la razón civilizatoria: estrategias de producción de las marginalidades*

Carlos del Valle-Rojas

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

carlos.delvalle@ufrontera.cl

ORCID: 0000-0002-9905-672X

Recibido: 06/02/2019

Aceptado: 01/10/2019

RESUMEN

La distinción radical entre civilización y barbarie empleada en el discurso de los estados nacionales de Chile y Argentina durante la segunda mitad del siglo XIX, no sólo se utilizó para justificar la intervención militar genocida en los territorios habitados por los indígenas mapuches al sur de ambos países, sino que también inauguró una relación conflictiva que se mantiene hasta la actualidad. El objetivo principal del artículo es identificar los alcances del «proyecto civilizatorio» iniciado durante la segunda parte del siglo XIX y expresado durante los siglos XX y XXI mediante diferentes y amplias formas de marginalización, tanto de lo étnico como, por extensión, de lo inmigrante, de lo delictivo y de los colectivos LGBT+. Se trata de un proceso histórico, sistemático e institucionalizado de producir marginalidades, que considera diversas estrategias de producción del enemigo íntimo, especialmente desde la industria cultural disponible en cada época. Los resultados evidencian cómo se produce y reproduce al «marginal/marginalizado», a través de políticas de muerte, de despojo, de inclusión/exclusión, en una relación constante desde racionalidades morales, criminales y neoliberales.

Palabras clave: proyecto civilizatorio, crítica a la razón moral y civilizatoria, producción de las marginalidades.

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

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

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

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

* El Proyecto CONICYT-Chile PIA/ANILLOS SOC180045 y el Proyecto CONICYT-Chile FONDECYT 1150666 financian este trabajo.

SUMARIO

- Introducción
- La racionalidad civilizatoria y la producción del enemigo íntimo y las marginalidades en la industria cultural
- Algunas estrategias del proyecto civilizatorio
- Los alcances del proyecto civilizatorio
- Hacia una matriz de análisis del discurso sobre las marginalidades
- Conclusiones

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Del Valle-Rojas, C. (2019) Crítica a la razón civilizatoria: Estrategias de producción de las marginalidades. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), pp. 71-81. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats-133-2.6>

INTRODUCCIÓN

Cuando el político, intelectual y expresidente argentino Domingo Faustino Sarmiento escribió *Facundo o Civilización y Barbarie* en 1874, produjo un discurso público y político con una capacidad performativa de tal densidad —semántica y pragmática— que tuvo un papel determinante en la justificación de los procesos de intervención y ocupación de los territorios del sur habitados por los indígenas mapuches por parte de los estados nacionales de Chile y Argentina. Es una obra de un profundo impacto simbólico, cultural y político: «Facundo es el clamor de la cultura moderna contra el crepúsculo feudal [...] La palabra de Sarmiento parece bajar de un Sinaí» (Ingenieros, 2000: 191). Y también de un gran impacto económico, debido a algo inevitable: «interacción trópica entre la simbolización y la producción económica y lingüística [porque] la lengua y la moneda son medidas. La lengua es la medida de las ideas de los hombres [...] la moneda es la medida del valor de los objetos» (Shell, 1981: 14 y 16).

En consecuencia, la obra de Sarmiento permite entender, incluso, las relaciones de conflictividad que existen en la actualidad. Esto último, no por su carácter literario —que, por cierto, es propio de la «modernidad»—, sino por la relación que mantiene con la ideología y práctica burguesa (Rodríguez,

2003), de la cual surge, con la cual colabora y que encuentra eco hasta nuestros días. Esto último se debe especialmente a su capacidad para construir un marco de referencia que trasciende a su época, a saber, la utopía de los «sujetos libres» —esto es, los no bárbaros—, cuya consigna supuestamente libertaria encubre el deseo de intercambio de la fuerza de trabajo, que es la base del proyecto civilizatorio (Del Valle, 2018b). Sarmiento retrata perfectamente el fundamento racial de su obra:

El desenvolvimiento de la razón sigue las mismas reglas. Los salvajes tienen todos el cráneo del mismo tamaño y piensan todos lo mismo; es decir, no piensan, sino que sienten. En el estado de barbarie ya se diferencian los cráneos y empiezan a haber opiniones, es decir, unos pocos que empiezan a dudar de algo [...] Un lago de sangre será necesario llenar para acercar bajo un pie de igualdad estas dos razas y muchas víctimas ilustres de la raza blanca caerán antes bajo el cuchillo de la *vendetta* de razas, al grito de ¡mueran los asquerosos, inmundos blancos! (Sarmiento, 1915: 195 y 260)

Lo anterior es un ejemplo de las bases que serán utilizadas para las operaciones institucionales de reducción del indígena a una condición meramente «racial» y

cultural mediante acciones específicas de sustitución, de manera que el proyecto civilizatorio de los estados nacionales configura una acción permanente de anulación, despojo y criminalización que tenderá a quitar completamente el carácter político del indígena. Sin reconocimiento político, no habrá autonomía ni emancipación, porque se pierde la capacidad de negociar la realidad cotidiana y cualquier proyecto. Esta despolitización es la que ha permitido mantener la situación de marginalidad de los mapuches desde mediados del siglo xx.

El presente trabajo presenta en primer lugar una aproximación teórico-conceptual para ahondar en la comprensión de cómo la racionalidad civilizatoria¹ logra no sólo imponerse sino también perdurar hasta nuestros días y, de esta manera, identificar las características de la operación sistemática, institucional e histórica que se lleva a cabo para la producción del indígena como enemigo íntimo, empleando especialmente discursos fabricados en la industria cultural hegemónica (Del Valle, 2019, 2018a, 2018b, 2018c, 2017, 2016). Finalmente, se propone un modelo para el análisis de los discursos propios de esta matriz civilizatoria, especializada en la producción de marginalidades.

LA RACIONALIDAD CIVILIZATORIA Y LA PRODUCCIÓN DEL ENEMIGO ÍNTIMO Y LAS MARGINALIDADES EN LA INDUSTRIA CULTURAL

Desde la segunda mitad del siglo xix, la industria cultural de la época asumirá un papel fundamental en la transmisión de las ideas del proyecto civilizatorio del Estado nacional, como una «verdad» que, luego de ser enunciada, debe hacerse accesible «a todas las inteligencias, vencer en la conciencia pública las

resistencias que las pasiones y los intereses sublevan, hasta formar a la larga la convicción íntima de los pueblos» (Sarmiento, 1850: 64). Es evidente, en este sentido, la necesidad de una articulación entre el proyecto de civilización y los medios de difusión disponibles en la época.

Por una parte, entenderemos el proyecto civilizatorio como un relato social, cultural, económico, político y mediático, de carácter hegemónico, cuyo propósito es imponer —mediante diferentes estrategias— la ideología de una América del Sur blanca, masculina e ilustrada, constituyendo al mismo tiempo —por mera contraposición— una serie de marginalidades (lo indígena, lo negro, lo femenino, los no-educados de las clases bajas, etc.). En un sentido amplio, consideramos lo civilizatorio en oposición a lo natural (Elias, 1988), donde lo civilizado y lo bárbaro constituyen una naturalización, fetichización o fijación de una distinción que surgió como producto de la interacción y, por tanto, es una construcción eminentemente social. El proyecto civilizatorio es, pues, un discurso que emana principalmente de una concepción elitista y aristocrática de la sociedad, de pretensiones hegemónicas.

De esta forma, también es importante considerar las operaciones cognitivas y culturales que emplean los artífices de este proyecto; por ejemplo, en relación al modelo de marcos interpretativos (Adorno, 1988). En esta dirección, observaremos dos operaciones, a saber, la semejanza y la oposición, en una lógica binaria absoluta, en la cual a uno de los dos términos se le atribuye una condición inferior y negativa.

El punto de partida es el pensamiento filosófico griego que veía en todas las formas complejas una dualidad en la cual un elemento naturalmente dominaba al otro: la perfección sobre la imperfección, la fortaleza sobre la debilidad, la virtud sobre el vicio [donde] el sujeto se reconoce a sí mismo reconociendo al otro. La exigencia de definir el carácter del otro es el auto-reconocimiento por el sujeto de la necesidad de fijar sus propios límites. Como proceso cultural, la creación de la alteridad parece ser una exigencia y

1 Considerando la importancia de las discursividades presentes en el análisis del proyecto civilizatorio, la idea de una «racionalidad civilizatoria» permite, a mi juicio, relevar aquellas pretensiones «ilustradas» que le atribuyen sus autores, en el sentido de que lo «racional» del proyecto civilizatorio justifica la «irracionalidad» de sus prácticas; porque sólo la admisibilidad de esta contradicción permite la convivencia entre la masacre y la gestión, esto es, la gestión de la masacre.

una inevitabilidad del sujeto, sea este colonizador o colonizado. Los discursos creados sobre —y por— el sujeto colonial no nacieron sólo con el deseo de conocer al otro sino por la necesidad de diferenciar jerárquicamente el sujeto del otro. (Adorno, 1988: 61 y 66)

Por otra parte, la industria cultural (Yúdice y Miller, 2008; Horkheimer y Adorno, 2007; Zallo, 1988) corresponde a cualquier instancia o entidad cuyo trabajo está orientado a la producción y reproducción de ideas e información, tanto desde el punto de vista de la relación material de intercambio como de la relación social de sentido; de esta manera, la industria cultural incluye la producción de ficción y no ficción. En el caso de la literatura, nos interesa especialmente su condición ideológica:

La literatura no ha existido siempre. Los discursos a los que hoy aplicamos el nombre de «literarios» constituyen una realidad histórica que sólo [sic] ha podido surgir a partir de una serie de condiciones —asimismo históricas— muy estrictas: las condiciones derivadas del nivel ideológico característico de las formaciones sociales «modernas» o «burguesas» en sentido general. (Rodríguez, 2003: 5)

En el caso de la prensa, nos interesa su modo de producción masiva, su capacidad de producir y distribuir contenidos simbólicos, su orientación a los mercados de consumo (lectores) y su función de reproducción ideológica y social (Zallo, 1988).

Ahora bien, uno de los principales modos y estrategias de la industria cultural es la producción del mapuche como enemigo íntimo del Estado nacional y como obstáculo al proyecto civilizatorio. El enemigo íntimo, en este sentido, es un tipo de enemigo construido por los estados nacionales que se caracteriza por constituir una amenaza desde dentro. El enemigo íntimo ha sido antes un vecino, un coterráneo o un aliado, pero esto no importa, porque la relación de enemigo prevalece. La fabricación de un enemigo no es sólo un hecho social, militar y cultural, sino también un hecho político que logra instalarse como una verda-

dera conciencia institucional con una capacidad voraz de autoproducción que permite al estado nacional mantener un papel social ilimitado y un proselitismo permanente: «Modernity, like modern science, could live with everything except an attenuated status and a limited, non-proselytizing social role for it» (Nandy, 1983: 102).²

Pero el camino de la producción del enemigo íntimo ha sido tan gradual como eficiente. Comienza con discursos estigmatizadores altamente metafóricos y difundidos a través de la industria cultural, especialmente la literatura de élite y la prensa hegemónica. La estigmatización siempre ha sido una estrategia muy eficaz y eficiente, especialmente porque

cuando el colonizador afirma en su lenguaje que el colonizado es un débil, está sugiriendo que esa deficiencia requiere protección [del mismo modo que cuando señala] que el colonizado tiene un trasfondo perverso, de malos instintos, que es ladrón e incluso un poco sádico, está legitimando su Policía y su justo rigor (Memmi, 1971: 3).

Figura 1



La estrategia de producción del enemigo (elaboración propia).

² «La modernidad, como la ciencia moderna, puede soportarlo todo salvo un estado atenuado y un rol social limitado, no proselitista» (nota de la traductora).

ALGUNAS ESTRATEGIAS DEL PROYECTO CIVILIZATORIO

A la estrategia global de producción de un enemigo, el proyecto civilizatorio sumó otras estrategias radicales, implementadas gradualmente entre los siglos XIX, XX y XXI. En todos estos casos, se trata en síntesis de producir y reproducir estrategias de carácter psicológico con fines políticos. Para ello, la retórica tendrá un papel central; en el sentido de una estrategia social

se trata de provocar reacciones emocionales, debidas a la interacción entre una serie de impulsos afectivos y de presiones sociales [...] al difundir la estructura, usos y normas sociales imperantes, las estrategias retóricas intervienen en la tarea de conformar, consolidar, alterar o dar cohesión al sistema dominante, por lo que su valor pragmático parece indudable. (Galiñanes, 2009: 112)

La primera de ellas es la “necropolítica” (Mbembe, 2011), integrada por un conjunto de políticas diseñadas e implementadas por los estados nacionales durante la segunda mitad del siglo XIX, a través de las cuales se decidía quién debía morir para consolidar el proyecto civilizatorio. Estas decisiones se vinculan con la necesidad de ejercer la soberanía y por tanto nos hablan también de un modo de relación que será constante y tendrá una matriz que se adaptará a ciertos contextos para el ejercicio del poder, donde se mezclan perfectamente la burocracia y el terror de la soberanía: «Observamos aquí las primeras síntesis entre la masacre y la burocracia, esa encarnación de la racionalidad occidental» (Mbembe, 2011: 36).

La segunda estrategia es la “despojopolítica”, esto es, un conjunto de políticas diseñadas e implementadas por los estados nacionales que implica decisiones sobre cómo sacar a los indígenas de sus tierras, bajo el pretexto de su improductividad. De esta manera, entenderemos el despojo como

el proceso mediante el cual, a partir del ejercicio de la violencia o la coacción, se priva de manera permanente a individuos y comunidades de derechos adquiridos o reconocidos en su

condición humana, con relación a predios, propiedades y derechos sociales, económicos y culturales. (Sánchez, 2009: 30)

Finalmente, y sin perjuicio de las acciones descritas, la forma más eficiente de política contra el enemigo íntimo es proyectar sistemáticamente su marginalidad, transformándola en una norma. Es el caso del «derecho penal del enemigo» (Jakobs y Cancio, 2003), expresión con la que se hace referencia al conjunto de leyes de carácter único o excepcional creadas e invocadas especialmente contra un grupo de personas que —más o menos directamente— no son consideradas ciudadanos, sino enemigos. El derecho penal del enemigo se caracteriza principalmente porque es prospectivo y no retrospectivo, es decir, se refiere más a hechos que podrían ocurrir y que es necesario «prevenir», por ello las penas son elevadas y se suprimen las garantías procesales:

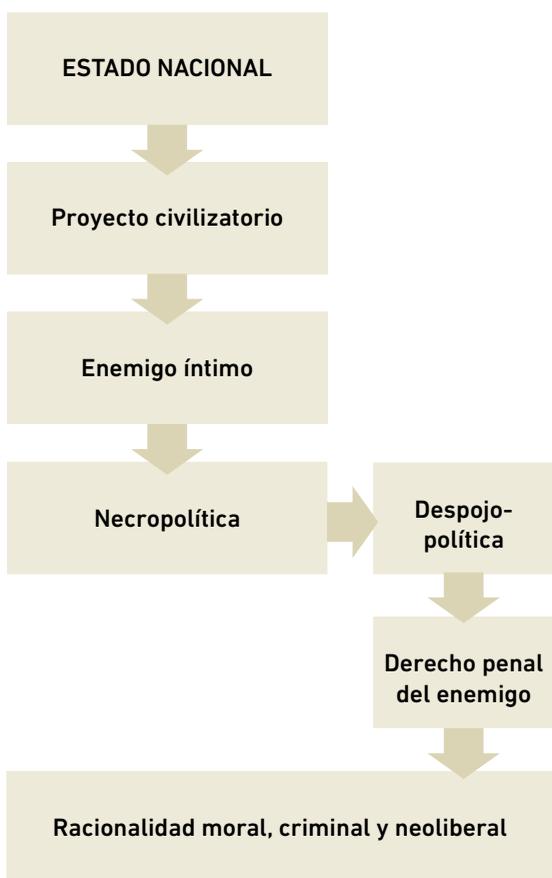
Constituye una reacción de combate del ordenamiento jurídico contra individuos especialmente peligrosos [...] de modo paralelo a las medidas de seguridad supone tan sólo un procesamiento desapasionado, instrumental, de determinadas fuentes de peligro especialmente significativas. Con este instrumento, el Estado no habla con sus ciudadanos, sino que amenaza a sus enemigos [...] la identificación de un infractor como enemigo por parte del ordenamiento penal, por mucho que pueda parecer a primera vista una calificación como «otro», no es, en realidad, una identificación como fuente de peligro, no supone declararlo un fenómeno natural a neutralizar, sino que, al contrario, es un reconocimiento de competencia normativa del agente mediante la atribución de perversidad, mediante su demonización. (Jakobs y Cancio, 2003: 86, 87 y 88)

La particularidad de este derecho es el momento de su emergencia, es decir, el instante en el cual los estados nacionales lo generan. Este momento fundacional forma parte de lo que Derrida llama «momentos terroríficos», porque suelen estar acompañados de «sufrimientos, crímenes y torturas» y que devienen en lo que Derrida denomina su carácter «místico»:

Es, en el derecho, lo que suspende el derecho. Interrumpe el derecho establecido para fundar otro. Ese momento de suspenso, esta *epoché*, ese momento fundador o revolucionario del derecho es, en el derecho, una instancia de no-derecho. (Derrida, 1997: 92)

Ahora bien, en un ámbito más específico, la producción del indígena como enemigo íntimo del Estado nacional se fundamenta en una racionalidad moral, criminal y neoliberal (Misse, 2018; Vieira, 2017), es decir, en una serie de argumentos pretendidamente racionales, basados en marcos de referencia de lo que es considerado como moral, normal y moderno, según el caso y la época.

Figura 2



Diferentes estrategias de producción del enemigo
(elaboración propia).

LOS ALCANCES DEL PROYECTO CIVILIZATORIO

Es evidente que lo que se gesta a mediados del siglo XIX es un proyecto con alcances políticos, económicos y militares. En *Arjiropolis o la capital de los Estados confederados del Río de La Plata* (1850), Sarmiento plantea los fundamentos de dicho proyecto, a saber, «que la fuente de riqueza de todo Estado es el comercio y la industria» y que entre las atribuciones de la representación política creada está la de «Hacer la paz y hacer la guerra».

Este proyecto de la racionalidad civilizatoria se extenderá en los siglos siguientes, con matices, pero con una matriz fundamental, a saber, las diferentes modalidades del ser-enemigo y que, al mismo tiempo, son formas de no-ser y que, en conjunto, integran una estrategia de marginalización.

En efecto, uno de los aspectos de interés para la investigación es comprender cómo la producción histórica y sistemática del indígena como enemigo íntimo desde el discurso del Estado nacional y a través de la industria cultural logra tener efectos no sólo en el ámbito global y amplio de las relaciones de las sociedades y culturas involucradas, sino también en las vidas cotidianas de los propios indígenas. En este sentido, surge la idea de sujeción moral, criminal y neoliberal (Misse, 2018, 2014, 2010), es decir, una condición compleja de ciertos grupos sociales y culturales en los que una profunda intervención —histórica, sistemática e institucionalizada— podría ocasionar niveles de autoconvencimiento sobre la connaturalidad de la criminalidad. Es importante, no obstante, considerar que el crimen no existe fuera de la interacción que lo produce, de modo que es una significación moral de ciertos hechos, y en los cuales actúan ciertos «emprendedores morales» (Becker, 2009) o grupos de poder responsables de crear las condiciones necesarias para que unas conductas, y no otras, sean tipificadas como criminales o delictuales, logrando asimismo que éstas sean sancionadas y etiquetadas. De esta manera, podemos observar cómo el significado del crimen está en permanente disputa, especialmente porque es a través del proceso de sujeción criminal como se produce un sujeto criminal.

Este proceso tiene múltiples implicancias. Por un lado, el sujeto criminalizado reacciona igual que lo hace el sujeto colonizado, como cuando

borraba los retratos ajenos que lo identificaban con la naturaleza, la pasión, lo femenino, lo doméstico, lo rústico y lo pagano, para identificarse con los valores contrarios: la cultura, la razón, lo varonil, lo público, lo cortesano o caballeresco, lo cristiano. (Adorno, 1988: 66)

Por otro lado, la sujeción criminal, en este sentido, es una evidencia de la lucha por el cuerpo y la voluntad del otro; es la señal de otra disputa, la que se refiere a la producción, reproducción y resistencia frente a su propia condición, porque el colonizado

sigue debatiéndose contra él. Estaba escindido entre lo que era y lo que quería ser, y ahora está escindido entre lo que quería ser y en lo que ahora se está convirtiendo. Pero se mantiene el doloroso desfase de sí mismo. Para que sea posible la curación completa del colonizado hace falta que cese completamente su alienación: hay que esperar la desaparición completa de la colonización, incluido el tiempo de la rebelión. (Memmi 1971, 28)

La sujeción es un fenómeno complejo porque implica, de una parte, la subordinación al poder y, de otra parte, al propio sujeto; de modo que se trata, al mismo tiempo, de un poder que se ejerce sobre un sujeto y un poder que es asumido por un sujeto.

La sujeción criminal hace referencia a un proceso social por el cual se expande una expectativa negativa sobre individuos y grupos, haciéndoles creer que esa expectativa no solo es verdadera sino también constitutiva de su subjetividad [...] el crimen es reificado, encarnado en el sujeto supuesto autor de crímenes [...] Hay una diferencia fundamental entre un atributo desacreditador (el estigma, el etiquetaje, el estereotipo negativo, el prejuicio) y una expectativa social de que otro quiera, o pueda, intencionalmente, hacer el mal. Cuando se trata de definir patrones de sociabilidad, esta diferencia gana especial relevancia, pues en el primer caso el conflicto puede resultar del atributo, mientras que, en el segundo, el atributo es consecuencia de la expectativa de conflicto. (Misse, 2018: 191, 192)

Figura 3



Producción de la sujeción criminal (elaboración propia).

HACIA UNA MATRIZ DE ANÁLISIS DEL DISCURSO SOBRE LAS MARGINALIDADES

A partir de este específico marco teórico-conceptual utilizado para la comprensión del discurso que ha producido la industria cultural para la construcción del indígena como enemigo íntimo del Estado nacional, se propone una matriz que permita recoger y analizar este discurso.

En primer lugar, entenderemos al discurso como una práctica social que

- a) se inscribe dentro de un proceso social de producción discursiva y asume una posición determinada dentro del mismo y por referencia al mismo (interdiscurso);
- b) remite implícita o explícitamente a una «premisa cultural» preexistente que se relaciona con el sistema de representaciones y de valores dominantes (o subalternos), cuya articulación compleja y contradictoria dentro de una sociedad define la formación ideológica de esta sociedad;
- c) se presenta como una práctica socialmente ritualizada y regulada por aparatos en el marco de una situación coyuntural determinada. (Giménez, 1981: 125)

En segundo lugar, dentro de la industria cultural consideraremos, como hemos dicho, dos expresiones, a saber, la literatura y la prensa. Una se centra en las literaturas nacionales, las cuales en Occidente coinciden con la construcción política de los nacionalismos y que, además, son herederas del mismo marco ideológico y espiritual que dio origen a la revolución liberal y el orden capitalista, donde la literatura nacionalista tiene menos relación con la estética del arte que con la política nacionalista (Mariátegui, 2000). La otra, la prensa hegemónica, básicamente alude a aquella prensa que al coincidir con la construcción política de los nacionalismos se instituye como voz del poder, una aliada para la socialización de sus discursos, de modo que incluso interviene como un actor político más.

En tercer lugar, asistimos a la organización de proyectos culturales por parte de las clases dominantes,

que variarán según la época y sus intereses, y que nos permiten observar algunas continuidades y cambios:

- 1) El de la cultura de élite. Ahí se retoman viejas pautas de la aristocracia, de la cultura del Antiguo Régimen, de la cultura como prestigio, privilegio, diferenciación, apropiación.
- 2) El proyecto distributivo, aquel que se vuelca en la alfabetización, la educación, parte del periodismo, etcétera. En él, las clases dominantes tienen como objetivo elevar el nivel cultural de las clases populares, pero desde sus intereses...
- 3) El que persigue una finalidad lucrativa. Con la alfabetización, la concentración urbana, las reestructuraciones sociales y la industrialización, crecen nuevos públicos, aparece un mercado de consumidores de cultura que ofrece posibilidades para la inversión de capitales. La cultura se transforma así en una poderosa rama industrial, aquella que permitirá el surgimiento de la cultura de masas. (Ford, 2016: 72 y 73)

Finalmente, utilizaremos la idea de producción de marginalidades como una manera de relevar el carácter performativo del discurso, es decir, su capacidad no sólo de referirse a una realidad determinada, sino de construirla en forma arbitraria e interesada. Así, la marginalidad es el resultado de un proceso social, cultural, político y económico centrado en el deseo de excluir a otros grupos previamente establecidos o que se estén incorporando a un territorio, en cuyo caso variarán las estrategias, el orden de ellas o su intensidad. De este modo, si la enemización y la criminalización son estrategias, la marginalidad es un resultado, porque no basta con rotular a los enemigos y a los criminales, es necesario excluirlos a los márgenes de la vida social.

En este escenario, se plantea una matriz integrada por los conceptos anteriores, operacionalizados como categorías para la recolección y el análisis de los discursos:

Figura 4

	Necropolítica	Despojo-política	Derecho penal del enemigo	Racionalidad moral, criminal y neoliberal	Sujeción moral, criminal y neoliberal	Marginalidad
Categoría / Descripción	Referencia explícita o implícita a políticas orientadas a la eliminación del grupo.	Referencia explícita o implícita a políticas orientadas a despojar los grupos del territorio.	Referencia explícita o implícita a leyes de excepción o especiales contra los grupos.	Referencia explícita o implícita a valores morales para desacreditar y estigmatizar el grupo.	Referencia explícita o implícita a valores morales y persuasivos contra el grupo.	Referencia explícita o implícita a la condición de exclusión del grupo.

Matriz de análisis del discurso del enemigo íntimo y el sujeto criminal (elaboración propia)

CONCLUSIONES

El propósito del trabajo ha sido realizar una aproximación teórico-conceptual a un fenómeno histórico, sistemático e institucionalizado de producción de la marginalidad de los indígenas, pero que, por extensión, nos permite comprender la exclusión de otros grupos en la actualidad, como los inmigrantes, los reos y los diferentes colectivos LGBT. Estos grupos forman parte de nuestra investigación, incluso desde una perspectiva multipaís, como es el caso del Proyecto Anillo de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades: «Converging Horizons: Production, Mediation, Reception and Effects of Representations of Marginality» (SOC180045), actualmente en curso en Chile, Argentina y Brasil.

Las estrategias que venimos observando desde el siglo XIX hasta la actualidad van desde la aplicación de políticas de muerte, políticas de despojo o políticas de criminalización a través de leyes especiales que configuran un derecho penal del enemigo. Lo anterior es posible porque el proyecto civilizatorio, si bien parece tener un origen claro, aún se mantiene en nuestras sociedades bajo la forma de un relato social, cultural, económico, político y mediático, que tiene un carácter hegemónico y cuyo objetivo —siempre

vigente— es imponer, mediante diferentes estrategias, la ideología de una América del Sur blanca, masculina e ilustrada, produciendo al mismo tiempo —y por mera contraposición— una serie de marginalidades (lo indígena, lo negro, lo femenino, los no-educados de las clases bajas, etc.).

Se trata, por cierto, de problemáticas de permanente vigencia, necesidad e interés para la investigación social. Básicamente, porque la presencia de múltiples y variados grupos socioculturales —característica de las sociedades complejas actuales—, sumada al papel activo de una industria mediática que pone en juego ciertas representaciones interesadas de los grupos, genera, en su conjunto, procesos de incertidumbre social que producen «dudas profundas acerca de quiénes exactamente se hallan dentro del “nosotros” y quienes dentro del “ellos”». Tanto es así, que las distintas prácticas de marginalización y exclusión que observamos constituyen modos de enfrentar esta incertidumbre «desmembrando el cuerpo sospechoso, el cuerpo bajo sospecha» (Appadurai, 2007: 18).

En definitiva, hasta ahora básicamente hemos visto cómo se produce y reproduce a los sujetos «marginales/marginalizados» utilizando diversas estrategias psicopolíticas desde racionalidades morales, criminales y

neoliberales impuestas por ciertos grupos de la sociedad con el objetivo de excluir a otros grupos. Queda pendiente conocer las características de las actuales estrategias, presentes tanto en las prácticas sociales de los grupos como en el discurso de la industria

mediática, así como comprender las interacciones entre los diferentes grupos, especialmente en la relación entre grupos «establecidos y marginados» (Elias y Scotson, 2016).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Melusina.
- Memmi, A. (1971). *Retrato del colonizado, precedido por retrato del colonizador*. Madrid: Cuadernos para el diálogo.
- Misse, M. (2018). *Una identidad para el exterminio. La sujeción criminal y otros escritos*. Temuco: Ediciones UFRO.
- Misse, M. (2010). La acumulación social de la violencia en Río de Janeiro y en Brasil: algunas reflexiones. *Revista Coherencia*, 7(13), p. 19-40.
- Misse, M. (2014). Sujeição criminal. En R. Sérgio de Lima (org.), *Crime, polícia e justiça no Brasil* (p. 204-212). São Paulo: Editora Contexto.
- Nandy, A. (1983). *The intimate enemy. Loss and recovery of self under colonialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodríguez, J. C. (2003). *El escritor que compró su propio libro. Para leer El Quijote*. Barcelona: Debate.
- Sánchez, G. (2009). *El despojo de tierras y territorios. Aproximación conceptual*. Bogotá: Área de Memoria Histórica-Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR).
- Sarmiento, Domingo (1845). *Civilización i Barbarie. Vida de Juan Facundo Quiroga. Aspecto físico, costumbres i hábitos de la Republica Arjentina*. Santiago: Imprenta del Progreso.
- Sarmiento, D. (1915). *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: La Cultura Argentina.
- Sarmiento, D. (1850). *Arjiropolis o la capital de los Estados confederados del Río de La Plata. Solución de las dificultades que embarazan la pacificación permanente del río de La Plata, por medio de la convocación de un Congreso, y la creación de una capital en la isla de Martín García, de cuya posesión (hoy en poder de la Francia) dependen la libre navegación de los ríos, y la independencia, desarrollo y libertad del Paraguay, el Uruguay y las provincias argentinas del litoral*. Santiago de Chile: Imprenta de Julio Belin i Ca.
- Vieira, E. (2017). *Teoria psicopolítica. A emancipação dos aparelhos psicopolíticos da cultura*. Temuco: Ediciones UFRO.
- Yúdice, G. i Miller, T. (2008). O copyright: Instrumento de expropriação e resistência onde se encontram a economia política e os estudos culturais. En C. Bolaño (org.), *Comunicação e a crítica da economia política. Perspectivas teóricas e epistemológicas* (p. 173-191). São Cristóvão: Editora UFS.
- Zallo, R. (1988). *Economía de la comunicación y la cultura*. Madrid: Akal.

NOTA BIOGRÁFICA

Profesor Titular A, Universidad de La Frontera, Chile. Research Fellow, University of Groningen, Países Bajos. Doctor en Comunicación, Universidad de Sevilla, España. Postdoctorado del Programa Avanzado de Cultura Contemporánea, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Director del Doctorado en Comunicación y Director de la revista *Perspectivas de la Comunicación*, Universidad de La Frontera, Chile.





PUNTO DE VISTA



Teoría y práctica del feminismo autónomo italiano en la década de los setenta

Xavier Granell Oteiza

UNIVERSITAT DE BARCELONA

xavigranell23@gmail.com

Recibido: 01/03/2019

Aceptado: 17/07/2019

RESUMEN

En este trabajo realizamos un recorrido histórico y político del feminismo de la diferencia italiano. Para ello analizaremos sus aportaciones teóricas y sus experiencias prácticas. En lo teórico, esta corriente cuestionó el concepto de "igualdad" en tanto que había sido concebida como igualdad entre hombres, y el marxismo-leninismo, por concebir la clase y el poder de manera masculina; en lo práctico, formaron los grupos no mixtos, manifestaciones encabezadas solo por mujeres y toda una serie de acciones que trastocaron incluso a los miembros del movimiento autónomo. Durante el periodo en que se inscribe (1968-1977) tuvo lugar una gran ola revolucionaria y creativa que no podría comprenderse sin la aparición del feminismo de la diferencia y los cambios que trajo consigo.

Palabras clave: feminismo de la diferencia, autonomía, Lonzi, Federici, separación colectiva.

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

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

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

SUMARIO

Introducción

Origen y presupuestos teóricos: desafiando a Creonte

1975-1976: de la autoconciencia a la separación colectiva

Aprendiendo de la diferencia. Lecciones de la autonomía (a modo de conclusión)

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Granell Oteiza, X. (2019) Teoría y práctica del feminismo autónomo italiano en la década de 1970. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), pp. 83-89. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats-133-2.7>

a Sara García Verdú por descubrirme el feminismo de la diferencia y a Carles Granell Sales por la ayuda prestada

INTRODUCCIÓN

El feminismo al que nos vamos a referir es el feminismo de la diferencia italiano que se inscribió dentro del movimiento autónomo. En el periodo que transcurre entre 1968 y 1977 se produjo en Italia una explosión de singularidades mediante las que se planteó un desafío al Partido Comunista Italiano, a la patronal, a los sindicatos, al Estado y a las formas de dominio imperantes en su momento.

Si como plantea el sociólogo Immanuel Wallerstein (2012) en 1968 se produjo una revolución *en y del* sistema-mundo, en Italia esta revolución continuó, al menos, hasta 1977. Los estudiantes que ocupaban las universidades, las huelgas salvajes del obrero-masa, los «indios metropolitanos» que constituían centros sociales en el *hinterland* de las metrópolis, las radios libres, las revistas, las feministas que reivindicaron que «lo personal es político» —politizando la sexualidad y el trabajo doméstico—, todo eso fue, en definitiva, una explosión de creatividad que, a pesar de su derrota, abrió una nueva etapa.

Dentro de la historia del feminismo, el de la diferencia ha desempeñado un papel minoritario, pero en el periodo y lugar en que lo situamos tuvo una importancia mayúscula. Las prácticas de las feministas autónomas removieron las placas tectónicas sobre las que se asentaban algunos de los principios de sus compañeros autónomos, y la respuesta de estos, como explicamos en este trabajo, fue en muchos casos violenta. Escindir el sexo en dos para demostrar la masculinización sobre la que se envolvía la igualdad instauró un «momento político» en el interior mismo del movimiento. Las autónomas interrumpieron el orden natural de dominación instituyéndose como «parte de los sin parte» (Rancière, 1996).

ORIGEN Y PRESUPUESTOS TEÓRICOS: DESAFIANDO A CREONTE

El feminismo de la diferencia italiano tiene su origen en el manifiesto programático del grupo Desmitificación del Autoritarismo Patriarcal (DEMAU), en el año 1966. En este manifiesto se declara que «las mujeres no son un problema social sino que más bien éstas han de plantearse el problema que la sociedad les crea» (De las Heras Aguilera, 2009: 68). El colectivo DEMAU plantea el *affidamento* (reconocimiento de la autoridad femenina y establecimiento de confianza mutua) como forma de relacionarse entre sí.

El feminismo autónomo, así como las diversas autonomías que surgieron en Italia en la década de los setenta, comparten con el operaismo¹ el método con el que realizan tanto las aproximaciones teóricas como la práctica de la separación colectiva. Con «método» nos referimos a una aproximación a la realidad partiendo de sí (lo que Mario Tronti denominó «producir un saber de parte»); con «práctica de la separación colectiva» nos referimos a socavar las bases de la propia identidad mediante la cual el sujeto del que se parte es explotado. Estos dos elementos explican la crítica realizada por Lonzi a Hegel y al marxismo-leninismo y las teorizaciones de Silvia Federici sobre el trabajo doméstico, que comentamos más adelante.

En el año 1970 aparece el manifiesto fundacional de Rivolta Femminile y el ensayo *Escupamos sobre Hegel*, escritos por Carla Lonzi. En ambos textos se analizan y critican las mismas cuestiones, así que

¹ El *operaismo* es una corriente del marxismo nacida en Italia en la década de los sesenta cuya elaboración encontramos en las revistas *Quaderni Rossi* y *Classe Operaia*. La particularidad de esta «escuela» es que otorga un papel central a las luchas obreras en el desarrollo del capitalismo como sistema histórico, situando al capital como agente reactivo y al proletariado como agente activo, proponiendo así que la lucha contra el capitalismo parte de la negación de la clase obrera en tanto que fuerza productiva (Tronti, 2001).

nos centraremos en analizar únicamente el ensayo, que tiene una mayor extensión y argumentación². Se plantea la demarcación con las feministas de la igualdad y la crítica a cierto «democratismo» que aspiraba a conseguir mediante igualdad de derechos una igualdad entre hombres y mujeres. A partir de algunos fragmentos del texto comentaremos tres elementos fundamentales criticados por Lonzi: la crítica al feminismo de la igualdad, al hegelianismo y al marxismo-leninismo y a la familia.

En su crítica al feminismo de la igualdad y a la noción de igualdad entre sexos, Lonzi (2004: 5 y ss.) establece que

la demanda de igualdad entre mujeres y hombres en el plano jurídico coincide, históricamente, con la afirmación de la igualdad de los hombres entre ellos [...] La opresión de la mujer no se resuelve en la muerte del hombre. No se resuelve en la igualdad, sino que se prosigue dentro de la igualdad. No se resuelve en la revolución sino que se perpetúa dentro de la revolución [...] Por «igualdad de la mujer» se entiende su derecho a participar de la gestión del poder en la sociedad mediante el reconocimiento de que aquélla posee la misma capacidad que el hombre [...] La actuación de la mujer no implica una participación en el poder masculino sino cuestionar el concepto de poder [...] La diferencia es un principio existencial que se refiere a los modos del ser humano, a la peculiaridad de sus experiencias, de sus finalidades y aperturas, de su sentido de la existencia en una situación dada y en la situación que quiere darse.

Aquí observamos que la crítica realizada por Lonzi a la «revolución» o al «poder» tiene que ver con la masculinización de los mismos en tanto que la mujer es, históricamente, «la otra cara de la tierra» (Lonzi, 2004: 45). Lonzi plantea que únicamente desde la diferencia se puede derrocar el orden patriarcal, pero,

a su vez, no rehúsa la inserción de la mujer sino que sostiene que la separación colectiva debe producirse en el proceso de inserción.

En la división espacio-género, el hombre ocuparía el espacio público vinculado con el modo de producción (post)industrial en el cual se produce la explotación del hombre por el hombre (capitalismo) y la mujer el espacio privado o doméstico vinculado al modo de producción doméstico en el cual se produce la explotación patriarcal (Noguera, 2016: 43-44). Por tanto, para el feminismo de la diferencia, no bastaría con conseguir una igualdad en el espacio público que reconozca a la mujer como ciudadana, sino que se debería transformar y alterar esa división espacial mediante la separación y el cuestionamiento de dichos espacios.

La crítica realizada por Lonzi al hegelianismo es la crítica a la dialéctica del amo-esclavo, y por tanto es la crítica al marxismo-leninismo. En ella Lonzi (2004: 9 y ss.) se plantea lo siguiente:

El marxismo-leninismo necesita equiparar a ambos sexos, pero el ajuste de cuentas entre las colectividades masculinas no puede sino traducirse en una dádiva paternalista de los valores masculinos a la mujer [...] La relación hegeliana amo-esclavo es una relación interna del mundo humano masculino, y es a ella a la que se refiere la dialéctica, en términos deducidos exactamente de las premisas de la toma del poder [...] Incluir el problema femenino dentro de una concepción de la lucha amo-esclavo, como lucha clasista, es un error histórico por cuanto la mujer proviene de una cultura que excluía el punto de discriminación esencial de la humanidad, el privilegio absoluto del hombre sobre la mujer, y ofrecía a la humanidad perspectivas en términos de la problemática masculina [...] Confiando el futuro revolucionario a la clase obrera, el marxismo ha ignorado a la mujer como oprimida y como portadora de futuro; ha expresado una teoría revolucionaria cuya matriz se halla en la cultura patriarcal.

² Para consultar el manifiesto, véase Balestrini y Moroni (2006: 485 y ss.).

Al plantear que la relación amo-esclavo, así como la noción misma de clase, es una noción masculina en tanto que la relación amo-esclavo —y la lucha de clases— está pensada desde la toma del poder y el poder se ha configurado de manera patriarcal, Lonzi realiza una crítica política y epistemológica. Política porque implica una práctica diferente a la que se realiza desde los grupos marxistas (por ejemplo, la creación de grupos no mixtos) y epistemológica porque hace referencia a la manera desde la cual nos hemos aproximado al mundo. Al establecer que existe una contradicción principal, que es la contradicción de clase, a partir de la cual se deriva y podemos explicar el resto de las contradicciones, se está partiendo de una división sexual por la cual la mujer ocuparía, dentro de las sociedades capitalistas, una posición subordinada respecto a la del varón. Se confirmaría así que «la *historia* es el resultado de las acciones patriarcales» (Lonzi, 2004: 15).

Por lo que respecta a la familia, Lonzi la entiende como un elemento central de las sociedades patriarcales. Dicho en sus propias palabras (Lonzi, 2004: 21 y ss.):

En los países del área comunista la socialización de los medios de producción apenas ha cambiado la estructura familiar tradicional [...] La familia es piedra angular del sistema patriarcal: está fundada no sólo en los intereses económicos, sino también en los mecanismos psíquicos del hombre, que en todas las épocas ha tenido a la mujer como objeto de dominio y como pedestal para sus empresas más elevadas [...] La abolición de la familia no significa, de hecho, constituir comunidades de mujeres, como Marx y Engels ya habían aclarado, ni otra fórmula que haga de la mujer un instrumento ejecutivo del «progreso», sino la liberación de una parte de la humanidad que habrá hecho oír su voz y se habrá enfrentado por primera vez en la historia no solo con la sociedad burguesa sino con cualquier tipo de sociedad proyectada que tenga al hombre como protagonista, situándose así mucho más allá de la lucha contra la explotación económica denunciada por el marxismo.

La crítica a la familia en los países socialistas sirve a Lonzi para corroborar su tesis, previamente definida,

que sostenía que la opresión de la mujer se perpetúa dentro de la revolución. Al señalar a la familia como piedra angular del patriarcado, Lonzi descarta todo economicismo respecto a la liberación de la mujer, esto es, no basta con conseguir independencia económica, sino que, como decíamos anteriormente, es necesario socavar las bases que subordinan a la mujer demoliendo las divisiones espaciales que las constituyen.

1975-1976: DE LA AUTOCONCIENCIA A LA SEPARACIÓN COLECTIVA

Pese al desarrollo teórico realizado, la construcción de lo que Tarì (2016: 135) denomina «infraestructura de un movimiento» (constitución de grupos, librerías, editoriales, revistas, espacios de encuentro, etc.) no llegó hasta el año 1975. En el periodo anterior (1970-1974), destacó la creación de dos revistas: *l'Anabasi* y *Sottosopra*. La práctica dominante de estos grupos era la «autoconciencia», basada en la elaboración de un lenguaje compartido, en privilegiar lo vivido en el ámbito personal y en compartir estas vivencias con los demás (Tarì, 2016: 134).

En 1975 Lea Melandri, militante del movimiento feminista y periodista italiana, escribió una carta a *Rosso*,³ que se publicaría el 18 de octubre, en la que, entre otras cosas, se cuestionaba la visión consumista de la felicidad:

“Por lo que respecta a la reproducción y a la felicidad habría que admitir cuanto menos que no es solo una cuestión de ingresos. Si no es así se creará que los «rudos peones» aspiran, en definitiva, a la «felicidad-familiar-en-el-supermercado» que vemos en los anuncios. En la reproducción y en la felicidad (es tan obvio que parece ridículo tenerlo que resaltar) entra en juego el cuerpo, su ser sexuado, la cuestión histórica de la relación entre sexos (citado en Tarì, 2016: 137).

3 La revista *Rosso* (1973-1979) fue una de las principales publicaciones de la autonomía italiana.

Se empezaba a producir una revolución molecular que no tenía como objetivo el asalto al Estado sino la transformación de la vida, es decir, la lucha por el salario doméstico, a favor del aborto libre, la crianza común y la invención de nuevas huelgas (Tari, 2016: 139) ponía de manifiesto que «lo personal es político».

Silvia Federici escribiría en la primavera de 1974 un texto titulado «Salario contro il lavoro domestico», publicado por primera vez como *Wages against Housework* en 1975. En este texto, Federici (2004)⁴ establece que la diferencia entre recibir o no un salario por la realización de un trabajo reside en la naturalización que se produce del mismo en el segundo caso, y a su vez, al no remunerar el trabajo doméstico, se establece la no consideración de esta actividad como trabajo, anticipándose a que las mujeres se rebelen contra él excepto en el ámbito privado del dormitorio-cocina. Para Federici (2004: 39), la demanda por el salario doméstico es «la demanda por la que termina nuestra naturaleza y comienza nuestra lucha, porque el simple hecho de reclamar un salario para el trabajo doméstico significa rechazar este trabajo como expresión de nuestra naturaleza». Por tanto, el salario doméstico implica visibilizar un tipo concreto de relaciones sociales que permite el rechazo de las mismas. Reivindicar el carácter asalariado del trabajo doméstico es el primer paso para rechazar tener que hacerlo (Federici, 2004: 40).

Muchos militantes autónomos no comprendían las formas particulares del movimiento feminista. El 6 de diciembre de 1975 se produjo en Roma una manifestación abortista a la que asistieron veinte mil mujeres. Los autónomos que querían participar debían ponerse en la parte de atrás y dejar el protagonismo a las mujeres, lo que supuso el enfado por parte del servicio de orden de Lotta Continua⁵ y de algunos militantes de los comités autónomos obreros romanos

que agredieron a golpe de porra y llave inglesa a dos manifestantes a las que mandaron al hospital (Tari, 2016: 140). La autonomía organizada no tuvo una reacción al unísono condenando los hechos, a excepción del grupo A/traverso⁶—en aquel momento vinculado a nivel organizativo a *Rosso*—, que publicó un documento firmado como «algunos camaradas de Bolonia» donde manifestaba que

todo esto marca una línea de ruptura definitiva entre quienes hablan de autonomía pero piensan en reproducir la dirección centralizada de la voluntad fálica hecha partido, o, dicho de otra manera, tratan de instrumentalizar las comisiones femeninas en la batalla contra el Gobierno, y quienes ven la autonomía como capacidad de vivir y poner en práctica las propias necesidades, los propios deseos al margen de una lógica de negociación con el Gobierno (citado en Tari, 2016: 140).

En 1976 el movimiento feminista alcanzó su máxima extensión. El eslogan más repetido era «tremate, tremate, le streghe son tornate [temblad, temblad, las brujas han vuelto]». Se celebraron «corros de endemoniadas» en Milán, «aquellarres» en Padua y «retomemos la noche» (manifestaciones nocturnas) en Roma, contra los que la policía y los *carabinieri* cargaron en repetidas ocasiones (Tari, 2016: 141). Las formas que adoptaban las manifestaciones feministas—corros de cientos de mujeres, canciones, disfraces, danzas, performances teatrales, etc.—abrió un debate interno en el grupo de en el interior de las autónomas en torno a la «folclorización» que podía sufrir el movimiento debido a su superficialidad (Tari, 2016: 141). El historiador Marcello Tari sostiene que, pese a tener parte de razón, estas teatralizaciones fueron las que permitieron que el feminismo no se quedara como patrimonio de unas pocas mujeres «conscientes», sino que llegara a jóvenes estudiantes, a madres, ancianas, niñas e intelectuales, enfermeras y obreras.

4 Hemos utilizado la edición realizada por Traficantes de Sueños en 2004, en la que se recogen artículos de la pensadora italiana de entre 1975 y 2010.

5 Lotta Continua (1969-1976) era una organización de izquierda extraparlamentaria que formaba parte de la Autonomía Obrera Italiana.

6 A/traverso se fundó en Bolonia en 1975 y después daría lugar a la conocida Radio Alice. Destacó por su creatividad y su reelaboración del lenguaje.

APRENDIENDO DE LA DIFERENCIA. LECCIONES DE LA AUTONOMÍA (A MODO DE CONCLUSIÓN)

En este texto creemos haber expuesto las bases teóricas y los principales acontecimientos histórico-políticos que protagonizaron las feministas en Italia en la década de 1970. Para concluir, incidiremos en la tensión entre integración sin transformación y separación colectiva, realizaremos una interpretación gramsciana del feminismo autónomo y señalaremos la potencialidad constituyente del feminismo de la diferencia.

Por lo que respecta a la tensión entre integración sin transformación y separación colectiva, la visión de Lonzi es clara y ya ha sido expuesta anteriormente: la separación colectiva se produce en el proceso mismo de inserción. Frente a interpretaciones que pudieran considerar la diferencia como un rechazo frontal a la institucionalidad, nosotros aquí consideramos que es más bien una transformación radical de la institucionalidad patriarcal, es decir, una subversión de los espacios mediante los que se ha construido la dominación masculina.

Si utilizamos de manera laica el lenguaje gramsciano, y aún a riesgo de que muchos militantes autónomos no estén de acuerdo, diremos que la autonomía —y dentro de ella, el feminismo autónomo— supuso una prolongada «guerra de posiciones».⁷ Dentro de esta «guerra de posiciones», el objetivo de las autónomas sería la «despatriarcalización» del conjunto de relaciones sociales y, por ende, de las instituciones a partir de las cuales operan. Al hacer referencia a las

instituciones no nos estamos ciñendo al conjunto de poderes públicos encargados de hacer funcionar la sociedad política (vulgarmente llamada «Estado»), sino a la solidificación de unas relaciones sociales determinadas en diferentes espacios. En este sentido, la «guerra de posiciones» consistiría en la desnaturalización, politización y subversión de dichas instituciones —enmarcadas dentro de la sociedad civil—, así como en la creación de espacios políticos que actúen como núcleos contrahegemónicos.

Estos núcleos contrahegemónicos entroncan con la potencialidad constituyente del feminismo de la diferencia. Como ha señalado Noguera (2016), una relación de igual jerarquía entre el feminismo igualitarista y el feminismo de la diferencia supone la ocupación de espacios vinculados a la estructura estatal, a los centros de trabajo, a la esfera civil, etc., así como la creación de concepciones normativo-culturales de trabajo, gestión o administración diferentes a las masculinas-dominantes. En este sentido, el discurso y la práctica del feminismo de la diferencia, y concretamente la separación colectiva como escisión en el proceso de inserción, plantean la superación de las relaciones de poder dominantes y asumir como presentes las formas de organización y estructuración de la sociedad que se aspira a construir. Se configura así como un futuro anterior.

7 Gramsci entiende que en Occidente se había desarrollado una «correlación eficaz entre Estado y sociedad civil» (Gramsci, 2013: 255) que impedía la conquista del poder político mediante una ofensiva directa contra el Estado entendido como sociedad política, es decir, una «guerra de movimientos». Por consiguiente, se tenía que dar una «guerra de posiciones», que no es más que la disputa hegemónica en el interior de la sociedad civil, y esta requiere: «sacrificios enormes y masas inmensas de población; por eso hace falta en ella una inaudita concentración de hegemonía y, por tanto, una forma de gobierno más "interventista", que tome más abiertamente la ofensiva contra los grupos de oposición y organice permanentemente la "imposibilidad" de disgregación interna, con controles de todas las clases, políticos, administrativas, etc., consolidación de las "posiciones" hegemónicas del grupo dominante, etc.» (Gramsci, 2013: 262).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balestrini, N. y Moroni, P. (2006). *La horda de oro (1968-1977): La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- De las Heras Aguilera, S. (2009). Una aproximación a las teorías feministas. *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*, 9, 45-82.
- Federici, S. (2004). Salarios contra el trabajo doméstico. En S. Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gramsci, A. (2013). *Antología*. Madrid: Akal.
- Lonzi, C. (2004). *Escupamos sobre Hegel. Escritos de «Rivolta Femminile»*. Recuperado el 2 de mayo de 2018 de <https://www.nodo50.org/herstory/textos/Escupamos%20sobre%20Hegel.pdf>.
- Noguera, A. (2016). Superar la división espacio-género en sentido constituyente. En A. Guamán (coord.), *Feminismos y procesos constituyentes*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Tarì, M. (2016). *Un comunismo más fuerte que la metrópoli: La Autonomía italiana en la década de 1970*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Tronti, M. (2001). *Obreros y capital*. Madrid: Akal.
- Wallerstein, I. (2012). *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos: Un análisis de sistema-mundo*. Madrid: Akal.

NOTA BIOGRÁFICA

Graduado en Ciencias Políticas y de la Administración Pública por la Universitat de València, actualmente realiza estudios de posgrado en CLACSO y un máster de Estudios Latinoamericanos en la Universitat de Barcelona.





ENTREVISTA

«El drama es que Europa se polariza entre dos proyectos: el neoliberal de las élites y el de la extrema derecha»

Este historiador italiano es actualmente catedrático de Humanidades en la Cornell University de Nueva York. Autor de una amplia bibliografía —en la que destacan *El totalitarismo: historia de un debate* y *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*—, es uno de los investigadores más reconocidos del Holocausto y los totalitarismos, en especial de los debates ideológicos que los han generado.

Joan Canela

La primera pregunta es obvia: ¿vuelve Europa a los años treinta?

No.

¡Uf! Me quedo más tranquilo.

Sí, pero cuidado, porque es un «no, pero», porque es obvio que hace veinte o cuarenta años la Institució Alfons el Magnànim no hubiera organizado un debate sobre esta pregunta, ni siquiera se le habría ocurrido, y en todo caso, si lo hubiera hecho, habría resultado muy extraño. Si hoy se plantea esta cuestión es porque la preocupación existe, ya que hay analogías evidentes.



FOTO: Joan Canela

¿Cuáles serían esas analogías?

Crisis económica, crecimiento de la derecha radical, profundo malestar social... Son elementos que estimulan la memoria histórica y nos hacen pensar en los años treinta.

Sin embargo, también hay que tener en cuenta que existen profundas diferencias. Entonces Europa era el centro del mundo global y concentraba todas las tensiones y tendencias antagónicas. Hoy es más bien una periferia. Los centros mundiales se encuentran fuera de Europa y la prueba es que las crisis que hay no tienen un efecto inmediato en el resto del planeta. Y los niveles de violencia tampoco son equiparables.

En este juego de analogías, ¿la islamofobia tendría el papel que entonces tuvo el antisemitismo?

Sí, la comparación es del todo acertada, pero de nuevo debemos introducir matices. La memoria del Holocausto hace que hoy en día el antisemitismo sea completamente inaceptable, por lo que hay que buscar otros chivos expiatorios. Pero, al mismo tiempo, esta memoria complica su comparación. Por un lado, porque es evidente que no se está preparando un exterminio de musulmanes similar al que se perpetró con los judíos. Y por el otro, porque esta mirada retrospectiva es muy problemática, en cierta medida tramposa, porque ahora sabemos cuál es el final, que es la Shoah, pero en los años treinta nadie sabía cómo acabaría el asunto.

Quizá por eso podríamos intentar ser más precisos y señalar que la islamofobia de hoy presenta muchas similitudes con el antisemitismo, pero más que con el de la década de los treinta, con el del periodo que va desde el último cuarto del siglo XIX hasta los años veinte del siglo XX.

A los musulmanes se los considera los causantes de la crisis, la inmigración, el paro, el terrorismo... Una amenaza identitaria a nuestras raíces culturales en un proceso de invasión y sumisión. La extrema derecha siempre es oportunista en la búsqueda de un chivo expiatorio. En el pasado, hasta mediados del siglo xx, este chivo por excelencia fueron los judíos.

Uno de los combustibles de la islamofobia es el miedo a los atentados, una realidad ineludible en la Europa actual, mientras que el recuerdo que ha perdurado del pueblo judío es el de un pueblo pacífico y desarmado. ¿Esto es así, o también hubo algún factor similar que alimentara el antisemitismo de hace un siglo?

La creación de la imagen del terrorista islámico recuerda mucho a la construcción de la amenaza bolchevique en los años veinte y treinta, que, recordemos, se vincula muy estrechamente al antisemitismo, hasta el punto de que se presentó el comunismo como un invento judaico. Estas dos realidades se vendieron como si fueran una sola.

En la década de 1930, una parte de las élites económicas se alía con el fascismo precisamente por el miedo a esta revolución socialista. Hoy en día, sin embargo, este miedo no existe.

Esta es una de las grandes diferencias entre el fascismo clásico y el actual. En el siglo xx, el fascismo aparece como una metamorfosis del nacionalismo más radical y violento por la aparición del nuevo enemigo que representa la revolución soviética. Hoy ya no existe la URSS, pero su papel ha sido sustituido por el terrorismo islámico

Pero la amenaza es del todo diferente. El peligro de una revolución socialista en Europa, si bien complejo, era evidente. En cambio, es totalmente irreal plantear una invasión islámica.

Sí, claro. Pero una cosa es la amenaza real y otra la percepción que se tiene. El islam se percibe como una amenaza a la civilización occidental del mismo modo que el comunismo lo fue en el pasado.

¿Y quizá por eso ahora mismo no existe la misma alianza entre las élites y la extrema derecha?

¡Exactamente! Es una reflexión esencial. En la década de 1930, el fascismo era una opción para las élites, y ante el peligro de la revolución socialista, los sectores conservadores lo aceptaron. En Italia, en 1922; en Alemania, en 1933, y en España, en 1936.

Hoy en día las élites tienen otro proyecto político totalmente diferente, que es el de la Unión Europea y el neoliberalismo y el neoliberalismo — diametralmente opuesto al proyecto de la extrema derecha—, que a su vez crece precisamente como oposición al mundo global, la pérdida de soberanía, el multiculturalismo y el cosmopolitismo. El drama europeo es justamente que estos nuevos fascismos están liderando la oposición al orden neoliberal. En cierta medida, podríamos decir que Europa se polariza entre dos proyectos: el neoliberal de las élites y el de la extrema derecha.

Ahora, como bien se ha visto en Estados Unidos, las élites tienen una gran capacidad de adaptación y se acomodan rápidamente a las nuevas situaciones. La derrota de la candidata de Wall Street, que evidentemente era Hillary Clinton, no ha supuesto ningún drama y no ha habido ningún choque importante entre las élites estadounidenses y Donald Trump. Lo mismo hubiera ocurrido probablemente en Francia, donde en los últimos tramos de la campaña electoral, Marine Le Pen empezó a matizar sus promesas de salir del euro y otras por el estilo.

En esta nueva ola de fascismos europeos encontramos formaciones lideradas por mujeres o por gais, renuncias al racismo explícito —que se cambiaría por un «cada cual a su casa»—, o la renuncia a la violencia o la dictadura. ¿Hasta qué punto se puede continuar llamando fascismo al nuevo fascismo?

La definición de estos movimientos como fascistas me parece muy problemática por muchos motivos. Quizá el fundamental sea que el fascismo —aunque apelara a un pasado mítico— era un movimiento que miraba hacia el futuro, que en cierta medida también era utópico: quería hacer una revolución y una sociedad nueva. Hoy hablamos de movimientos que miran a un pretendido pasado ideal que quieren recuperar. Son pura reacción y prácticamente siempre se definen a la contra.

Pienso que una definición más acertada sería hablar de ellos como el ala derecha de la ilustración. Una ilustración que tiene ideas muy claras, que es neocolonial, que excluye a los inmigrantes y a los musulmanes. Se trata de una dimensión perversa, ya que contraponen un «nosotros» ilustrado a un «otro» salvaje. Utiliza una defensa de los derechos —de las mujeres, de las minorías...— para fundamentar la islamofobia. Y eso es completamente perverso.

Explicado así, parece más emparentado con el viejo supremacismo colonial que con el fascismo. Al fin y al cabo, también Churchill era extremadamente racista y defendió el exterminio de pueblos enteros para mantener la hegemonía imperial británica, por mucho que también fuera un héroe antifascista.

Esa es la continuidad. La idea de que hay una relación entre islamofobia y antisemitismo implica una comparación que esquiva la cuestión aún más trascendente, que es que la islamofobia tiene una continuidad con la cultura colonialista.

El fascismo actual se alimenta de un conjunto de ideas heredadas del sistema colonial. El hecho de que el islam se presente en oposición a la ilustración supone una reescritura de la historia de la ilustración. En el siglo XIX, el colonialismo europeo se presentaba como un proyecto civilizador y esta idea subsiste en buena parte en nuestro subconsciente cultural y por eso es tan fácil que arraigue de nuevo.

La conclusión es que no volvemos a la década del 1930. No obstante, ¿era la gente consciente entonces de la que se les venía encima? ¿Podría estar gestándose un drama similar y que nosotros simplemente no seamos conscientes por no estar leyendo correctamente los avisos?

Decir hoy que Europa no vuelve a los años treinta es una manera de tranquilizarnos. Es obvio que hablar hoy de una guerra entre Alemania y Francia es ridículo. También parece imposible una guerra entre Rusia y la Unión Europea... Pero ¿quién hubiera podido predecir en 1980 una guerra como la de Yugoslavia? ¿O una guerra civil en Ucrania hace tan solo unos años?

Hay ciertas situaciones —amenazas a la libertad de expresión, causa general contra el independentismo catalán, debilitación de la independencia judicial y de los medios...— que hacen pensar en un giro totalitario en España. ¿Son signos preocupantes, o simplemente hechos más o menos anecdóticos que se han tomado de manera exagerada?

Yo no diría que España vaya hacia un Estado totalitario. Ahora bien, eso no quiere decir que no me preocupen las medidas represivas. La crisis catalana, además, es muy complicada, no se vislumbra una salida. Con optimismo, pensé que esta crisis hubiera podido transformarse en una oportunidad para repensar la historia de España y acometer una reorganización territorial en clave federal que reconociera que el país es multicultural y plurinacional y que, por tanto, sus instituciones así deben reflejarlo. Pero eso no ha pasado.

¿Qué opciones quedan entonces?

Es complicado de prever. A medio plazo, este giro centralizador exagera en vez de ser una solución, y eso pasa porque las élites europeas no piensan en términos de construir un proyecto político eficaz, sino en términos de ganar las próximas elecciones.





ARTÍCULOS



El movimiento de hombres por la igualdad en Valencia. Valoración de algunos de sus protagonistas

Juan Antonio Rodríguez del Pino

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

juan.rodriguez@uv.es

ORCID: 0000-0002-2585-741X

Juli Antoni Aguado i Hernàndez

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

juli.aguado@uv.es

0000-0001-7823-848X

Recibido: 22/02/2019

Aceptado: 06/09/2019

RESUMEN

El movimiento de hombres por la igualdad, a pesar de ser un fenómeno bastante reciente, cuenta ya con más de cuarenta años de vida en Valencia. Este movimiento ha tenido una trayectoria con muchos altibajos. Tras la aparición de unos protagonistas que abrieron camino a la escena social valenciana, encontramos un período en el que hay hombres que mantienen la chispa de aquellos inicios. Una investigación cualitativa llevada a cabo por el Departamento de Sociología y Antropología Social recoge las voces de algunos de los hombres que entre 1995 y 2010 mantuvieron viva la llama de un movimiento cuyos inicios fueron muy dudosos. Las voces se estructuran a la luz del análisis de los marcos de interpretación de los movimientos. Y como movimiento social, los hombres por la igualdad desarrollan nuevos códigos de comportamiento y significación. Los resultados expuestos nos demuestran la necesidad, ahora más que nunca, del insoslayable cambio de la masculinidad en las sociedades española y valenciana actuales.

Palabras clave: hombres, igualdad, Valencia, análisis del discurso.

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

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

Keywords: men, equality, Valencia, discourse analysis.

SUMARIO

Introducción

El movimiento de hombres por la igualdad en Valencia (1985-2010)

- Los movimientos de hombres por la igualdad en Valencia (1985-2010) como movimientos sociales
- Los movimientos como «laboratorios» creadores y difusores de significados

Metodología: las dimensiones analíticas y los indicadores

Análisis del discurso: «Éramos cuatro gatos»

- Las dimensiones del encuadramiento discursivo del movimiento de hombres
- Innovaciones discursivas

Conclusiones

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

Sugerencia de cita / Suggested citation: Rodríguez del Pino, J. y Aguado i Hernández, J.A. (2019). El movimiento de hombres por la igualdad en Valencia. Valoración de algunos de sus protagonistas. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), 97-115. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.9>

INTRODUCCIÓN

Para empezar, hay que explicar qué es un hombre. No hay un único concepto de masculinidad, sino que se trata de una idea polisémica. Las definiciones de lo masculino tienen un carácter relacional: se define socialmente y, sobre todo, como señala Pierre Bourdieu (2000), la masculinidad existe en contraposición a la femineidad. De esta manera, la sociedad occidental trata a las mujeres y a los hombres como portadores de elementos diferenciados. Este planteamiento reelabora la construcción social de la masculinidad mediante la emergencia de una masculinidad hegemónica que no solamente oprime a las mujeres, sino también a los hombres que difieren del modelo aceptado (Connell, 1997; Kimmel, 1997; Kaufman, 1997).

Un acuerdo aceptado es que la división por géneros es una construcción social. Así pues, Kimmel afirma que

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

Este modelo de hombría impone una definición que no es homogénea y que es adaptable según el contexto cultural al que hace referencia. La división de opiniones

entre el feminismo es amplia. Por un lado, hay quien considera que es un constructo de género que puede ser modificado (Carabí y Armengol, 2008: 9), y por otro, existen planteamientos como el de Judith Butler (2007), que expone la necesidad de subvertir el concepto de géneros. En cualquier caso, el término «masculinidad» es esquivo. Cuando se pregunta a los agentes sociales, estos no son capaces de dotarlo de un contenido específico. El concepto arraigado en el imaginario colectivo de la sociedad sobre el prototipo de masculinidad condiciona los estudios sobre los hombres.

Lo masculino pasa a ser, de esta manera, una forma de estructura de patriarca dominador. La categoría es incómoda, y algunas perspectivas feministas la señalan como sospechosa. Como apunta Marta Segarra, la masculinidad se presenta en la mayoría de discursos sociales e intelectuales como transparente (Segarra y Carabí, 2000: 174), a pesar de que, tal y como afirma Marqués, «ni los hombres son tan parecidos entre sí potencialmente, ni son potencialmente tan diferentes a las mujeres [...] Aunque el sistema patriarcal se encargará de tratar a las personas como si fueran idénticas a las de su mismo sexo y muy diferentes a las del opuesto» (Valdés y Olavarría, 1997: 18). Poco a poco, como hicieron antes las mujeres, los homosexuales o las minorías raciales y étnicas, los hombres se definen como una nueva forma de alteridad (Guasch, 2006: 103).

A pesar de los intentos de permanencia de la verdadera masculinidad hegemónica, se nos muestra que las sucesivas crisis de la identidad masculina que se van produciendo registran transformaciones culturales que cuestionan los principios aceptados de manera generalizada y que definen el perfil prototípico de hombre (Montesinos, 2002).

Habría que aclarar qué se quiere decir cuando se hace uso de la expresión «ser hombre», ya que, como dijo Marqués, se corre el siguiente riesgo:

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

Se advierte de la deriva de una exaltación masculina cuando se considera cuestionada y, en cierta manera, avanza la necesidad de anclar el análisis de las masculinidades más allá de los juegos de las redenciones o de la vuelta a la virilidad como sustancia.

El estereotipo masculino más clásico (hegemónico) supone una coartada ideológica difícil de llevar a la práctica, entre otras razones porque hay múltiples tipos de masculinidades (Connell, 1997) en función de las diferentes relaciones de género entre los mismos hombres.

Si se habla de masculinidad o feminidad, se nombra la base de sentido con la que se fabrican las identidades. Pertenecen, por lo tanto, a un plan que rápidamente excede lo meramente individual y nos conecta con la cultura y las representaciones que se tienen sobre la hombría (Gilmore, 1994).

En el análisis del cambio social en Occidente, a partir de las tensiones alrededor de la pervivencia, crisis o superación de la modernidad, se puede perseguir la masculinidad no únicamente como representación

sociocultural de una posición en el sistema de los géneros, sino como categoría política (Whitehead, 2002) presente en la organización social de la ciudadanía y traducida en una serie de privilegios.

Estos privilegios se observan en la misma noción de ser hombre, que supone, de entrada, encontrarse en una posición que implica poder (Bourdieu, 2000). Pero esta lógica de la diferencia sexual —que es atributiva y distributiva al mismo tiempo, dado que cada grupo cuenta con unos atributos culturales que lo definen y al mismo tiempo lo organizan de manera jerárquica sobre el resto— ha entrado en crisis.

Este modelo de masculinidad imperante tiene algunas grietas. Surgen, no sin dificultades, nuevos modelos que intentan responder a las nuevas situaciones. En definitiva, la manera de entender la masculinidad y las relaciones de género es compleja. La noción de masculinidad está todavía en construcción (Guasch, 2006: 17). Y este es un proceso que aún no ha finalizado y que seguramente no hará nunca.

Nos referimos a aquellos hombres heterosexuales de clases socioeconómicas razonablemente acomodadas (clases medias sobre todo) que, al quedar expuestas las bases reales del neoliberalismo, cuyos valores y elementos servían para legitimarlos, ahora quedan deslegitimados, por lo que se encuentran desubicados y sin referencias. Estos hombres observan cómo los antiguos elementos de legitimidad (la familia, el Estado, el país...) han cambiado su significado y se han convertido en elementos poliédricos, diferentes. Es necesario acercarse a estos hombres desde una perspectiva de género, siguiendo el consejo de las teorías feministas contemporáneas de cartografiar la posición indiscutida —por lo menos, hasta hace poco— de la dicotomía de los géneros modernos y persiguiendo el esfuerzo de los *Critical Studies on Men* para hacer visible la marca de género de estos hombres. Muestra el género de los sin género, el género invisible pero transparente (García, 2009: 3-4).

No podemos obviar que para ciertos investigadores el modelo sobre el que se sustenta el ideario básico de los

Men's Studies está ya agotado y no refleja la complejidad de las identidades masculinas. Tiene poca capacidad explicativa respecto de las relaciones de poder entre los mismos hombres. El estudio de estas identidades requiere de la búsqueda de nuevos referentes teóricos (Menjívar, 2010: 64-65).

Como plantea Amoroso (2000), la mujer realiza una vindicación de la ocupación del espacio social como sujeto. Las nuevas masculinidades reclaman un cambio de paradigma. Piden un papel más proactivo de los hombres profeministas, que implique la eliminación de elementos hegemónicos patriarcales y apueste por acciones que deben tender hacia una paridad real. La asunción del espacio social por un sujeto nuevo. A pesar de todos los vaivenes teóricos que puedan observarse, hay que tener presente esta observación:

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

De este modo, la crisis de la masculinidad se produce por un agotamiento del modelo tradicional y hegemónico de lo masculino y las dificultades para encontrar un modelo alternativo de hombría.

Si bien el surgimiento de nuevas explicaciones para el concepto de masculinidad no es un hecho aislado sino un continuo dentro de una sociedad cambiante, es necesario plantearse si existe homogeneidad respecto a lo que se ha denominado «nuevas masculinidades».

EL MOVIMIENTO DE HOMBRES POR LA IGUALDAD EN VALENCIA (1985-2010)

Los movimientos de hombres por la igualdad en Valencia (1985-2010) como movimientos sociales

Se puede afirmar que el movimiento de hombres por la igualdad puede ser considerado un movimiento social según la clásica definición de Raschke, al tratarse de

un actor colectivo movilizador que, con cierta continuidad y sobre las bases de una alta integración simbólica y una escasa especificación de su papel, persigue una meta consistente en llevar a cabo, evitar o anular cambios sociales fundamentales, utilizando para ello formas organizativas y de acción variables. (Raschke, 1994: 124)

En Valencia, desde finales de la década de los setenta hasta principios de los noventa, hubo un cierto movimiento cultural y social que, a pesar de no ser muy numeroso, sí era muy activo. En este contexto encontramos dos figuras que generaron un debate diferente dentro de lo que después se denominaría nuevas masculinidades.

En 1985 Joan Vílchez empezó los grupos de hombres desde la Sociedad de Sexología del País Valenciano, motivado por su propia sensación de incomunicación con las personas de su sexo. Participaban, entre otros, J.L. García Ferrer, Rafael Xambó, Juan Goberna y José Manuel Jaén. Se inspiraba en las reflexiones de Josep Vicent Marqués y recogía la invitación de Fina Sanz para crear grupos de hombres similares a los de las mujeres, en busca de unas relaciones más igualitarias entre los sexos.

La psicoterapeuta Fina Sanz diseñó la Terapia de Reencuentro. Este modelo parte de la integración de la psicología (especialmente la psicología clínica), la sexología y la educación, con una perspectiva de género y comunitaria. Asimismo, acogía en su modelo teórico las aportaciones conceptuales, metodológicas y técnicas de otras disciplinas y tradiciones culturales. En este caso, la persona es contemplada como un ser sexuado que integra sus aspectos físico, emocional, mental, espiritual, comportamental y social.

Se desarrolla una labor alrededor de los procesos intrapersonal e interpersonal, las relaciones vinculadas y comunitarias, dentro de una perspectiva de prevención (autoconocimiento, desarrollo humano, educación para la salud) y terapia (comprensión de sintomatologías y utilización de recursos terapéuticos

para generar cambios en la propia vida). También se plantea de forma grupal la formación de profesionales cuyo trabajo tiene una gran relevancia social en la transmisión de valores humanos que potencian el buen trato y las relaciones de paz. Entre los participantes de este grupo se encuentran algunos hombres que emplean esta metodología para crear un grupo de reflexión de hombres, que posteriormente se denominará Espai d'Homes, coordinado por el psicólogo Jesús Gallent.

Por otro lado, encontramos la fuerte personalidad de Josep Vicent Marqués, personaje con mucha presencia tanto en la escena valenciana como en la española durante los años ochenta y noventa. De hecho, durante aquellas décadas reflexionó y escribió sobre el papel de los hombres, empezando por su tesis doctoral: *La construcción social del varón* (1982), donde se trata la imagen de la figura del *macho* en anuncios de prensa y entre el alumnado universitario. Pese a que afirmaba: «Nada ha sido siempre considerado masculino ni tampoco femenino» (Marqués, 1991: 172), también decía lo siguiente:

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

A finales de la década de los noventa volvió a Valencia, donde ejerció como catedrático y profesor del Departamento de Sociología y Antropología de la Universitat de València. A su alrededor se crearon varios grupos que reflexionaban sobre múltiples temas, entre otros, el papel de los hombres en la sociedad actual.

A pesar de estos dos polos de reflexión, no se consigue forjar un movimiento que tenga un gran arraigo social entre los hombres. Estos quince años (1995-2010) suponen un período en que el papel de los hombres

en relación con la igualdad resulta públicamente anecdótico, si bien se mantienen ciertos espacios y se experimentan transformaciones observadas en el análisis, como una cierta rotación de integrantes en los grupos, con su correspondiente renovación generacional y la evolución del movimiento, que pasó de estar formado por perfiles más académicos a estarlo por miembros procedentes de diferentes sectores sociales, más heterogéneos. Por lo tanto, no podemos hablar de unos verdaderos movimientos de hombres por la igualdad, tal y como señala Michael Flood (1996), aunque sí puede observarse una cierta inquietud al respecto.

Este papel testimonial no es ningún obstáculo para que estén presentes los dos componentes de la clásica distinción entre la lógica instrumental (orientada hacia el poder: movimiento ecologista) y la expresiva (orientada hacia la identidad: movimiento feminista) defendida por Rucht (1992) y superada por Melucci (1998). En el período estudiado se combina el proceso de reconstitución de una identidad colectiva, fuera del ámbito institucional, mediante el cual se dota de sentido a la acción individual y colectiva (componente expresivo) y a la obtención de recursos políticos y sociales para el desarrollo de esta identidad (instrumental). Esta conexión permite prácticas de autovaloración y de mediación directa entre los múltiples agentes que actúan en la vida cotidiana.

Esta construcción de la identidad colectiva, «la capacidad de reconocer y de ser reconocido como parte del mismo sistema de relaciones sociales» (Melucci, 1987: 139), está basada en la solidaridad afectiva y la implicación personal que se dan en las redes de los movimientos —compañerismo, integración, apoyo social, etc.—, que en general son los requisitos necesarios para participar en la mayoría de grupos y que permiten la movilización. Sin embargo, la solidaridad que mantiene unido al movimiento no puede separarse de la identidad política (Melucci, 1987; Diani, 1998; Tejerina, 1998). En este sentido, siguiendo el hilo conductor de Habermas (1999) y Cohen y Arato (2000), es necesario tener en cuenta que las dos estrategias de la sociedad civil «dual» —instrumental y expresiva— están tejidas alrededor

de la intención de crear sociedades más democráticas y más libres. Por ello, se ha considerado de interés conocer las voces de algunos de los hombres que han mantenido encendida la llama de este movimiento.

Los movimientos como «laboratorios» creadores y difusores de significados

Para esta tarea, hay que recordar que a partir de los años ochenta adquieren importancia los enfoques constructivistas de los movimientos sociales (Calle, 2003). Desde diferentes perspectivas se destaca que reenmarcan pluralmente el mundo de manera racional (Snow y Benford, 1992), de manera cultural e identitaria (Melucci, 1987, 1998) o de manera simbólica y epistemológica (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994; Laraña, 1999), hecho que contribuye a recrear culturas de movilización (Tarrow, 1992, 1997) y órdenes macrosociales (Inglehart, 1998). Melucci (1998) destaca que la contribución más importante de estos es nombrar los problemas de forma diferente e incompatible con el lenguaje y el discurso del poder existente.

De hecho, a partir de los estudios sobre los «recursos cognitivos» de las redes de los movimientos para mantenerse unidos y enfrentarse a las estructuras de poder de Melucci (1987, 1998) y del «acercamiento cognitivo» a los movimientos en tanto que formas de actividad, mediante las que crean nuevos tipo de identidades sociales como procesos de «praxis cognitiva» de Eyerman y Jamison (1991), se puede afirmar que en el proceso de reconstitución de una identidad colectiva, el movimiento no solamente es una respuesta a los cambios —movimiento «negativo» de protesta—, sino que sobre todo consiste en un «laboratorio» de la sociedad civil, que proporciona el espacio para la emergencia de nuevas ideas, conocimientos y prácticas, en los que los actores experimentan y desarrollan nuevos códigos de comportamiento y significación, y producen un conjunto de saberes, experiencias y afectos en los que se gestan nuevas formas de relación interpersonal, estructuras de sentido y proyectos de carácter alternativo.

De este modo se genera «realidad social», según Manuel Castillos (1998: 25), lo que puede considerarse un

primer paso en el desarrollo de procesos de cambio social y de extensión de la legitimidad de los nuevos conocimientos, valores y prácticas (Inglehart, 1998). Partiendo de esta perspectiva, los discursos de los hombres por la igualdad estudiados se estructuran a la luz del análisis de los marcos de interpretación de los movimientos.

METODOLOGÍA: LAS DIMENSIONES ANALÍTICAS Y LOS INDICADORES

Un movimiento es un «proceso». Está constituido por una multiplicidad de interacciones que genera el fenómeno movilizador (Melucci, 1987; Tejerina, 1998; Laraña, 1999). Debido a esta complejidad en el análisis, la aproximación empírica al objetivo del trabajo ha sido fundamentalmente cualitativa, ya que solo así se podía acceder a las dimensiones del estudio planteadas.

Se ha empleado la técnica de la entrevista no estructurada, es decir, conversaciones con los miembros del movimiento en las que se ahondaba de manera abierta en ideas, discursos y posicionamientos, tomados directamente del lenguaje utilizado por los sujetos (Ortí, 1993; Taylor y Bogdan, 1994; Vallés, 1997; Calle, 2003). Si bien esta técnica de investigación no dispone de la capacidad de medición, la precisión ni la reproductibilidad de los métodos cuantitativos, el valor de los recursos simbólicos, como los discursos, reside en el hecho de que las situaciones que se representan se tratan en términos significativos para los participantes y sus objetivos (Ortí, 1993).

A pesar de que la técnica de obtención de datos y el análisis son cualitativos, el universo de estudio está claramente delimitado —un movimiento social en un territorio y un período determinados— y la cantidad de entrevistas se considera suficiente para conseguir la «saturación» de la información necesaria, en forma de «muestreo intencional» o «muestreo teórico» (Ruiz y Ispizua, 1989; Taylor y Bogdan, 1994; Vallés, 1997; Rivas, 1998). Se ha querido obtener una muestra que contenga las informaciones diversificando

Tabla 1 Perfil sociológico de los hombres entrevistados

Código	Entidad	Edad	Estudios	Situación laboral	Tipología de asociación
E.1	AHIGE	52	Estudios secundarios	Desempleado	Reivindicativa
E.2	Stop Machismo	54	Estudios básicos	Autónomo (librería)	Reivindicativa
E.3	CEGM - Centro de Estudios de Género y Masculinidades	42	Estudios superiores	Trabaja (proyectos europeos)	Autorreflexión y estudios
E.4	ESPAI D'HOMES	58	Estudios superiores	Trabaja (consulta de psicología)	Autorreflexión
E.5	Colectivo de Hombres	61	Estudios primarios	Jubilado	Autorreflexión

Fuente: Elaboración propia

el tipo de entrevistados, que pertenecen a diferentes organizaciones del movimiento, desde las más reivindicativas hasta las más autorreflexivas. Esta búsqueda se ha dirigido desde un planteamiento conectado con las dimensiones analíticas y ha permitido descubrir la posible gama de perspectivas en el discurso del movimiento para llegar a un «discurso global», que alcanza el espacio simbólico de producción de sentido desde el posicionamiento de los actores sociales, siempre teniendo en cuenta la heterogeneidad de agentes.

Para elaborar el «discurso global» y «el encuadramiento básico» del movimiento, se ha utilizado el análisis de los marcos de interpretación de la acción colectiva a partir de las entrevistas en profundidad realizadas a diversos integrantes del movimiento, que se exponen en la Tabla 1.

Para simplificar el número de informaciones y obtener una cantidad operativa y sistemática de categorías, se ha tomado como base la propuesta del «marco tipo ideal» de Rivas (1998, 1999), aunque se ha modificado el contenido para adaptarlo al análisis de las siguientes

dimensiones y estrategias del «encuadramiento básico»¹ (Esquemas 1 y 2):

- 1) *Diagnóstico/encuadramiento de injusticia.* Definición de una situación como injusta o ilegítima, que necesita respuesta y que incluye la situación y los elementos causales, tanto de los procesos como de los responsables. Es un juicio cognitivo o intelectual sobre lo que es equitativo o justo y una cognición emocional.
- 2) *Pronóstico/llamada a la acción.* Por un lado, incluye las vías de actuación para superar la realidad, una llamada a la acción. Se propone una solución al problema diagnosticado especificando qué se debe hacer y quién debe hacerlo. Incluye los objetivos, las estrategias y las tácticas a seguir, que están vinculados a los programas, los idearios y las creencias compartidas. También comprende el

¹ Dentro de un marco, es necesario diferenciar la estructura de las estrategias de encuadramiento. En concreto, según Rivas, hay que indicar que la «estructura del marco» está constituida por las dimensiones del encuadramiento, las áreas temáticas a las que se refiere —que denominamos indistintamente dimensiones o encuadramientos—, y las «estrategias del encuadramiento», que son las técnicas utilizadas por los movimientos para interpretar cada área temática.

encuadramiento de los destinatarios de la protesta, que no deben coincidir con los agentes a los que se atribuye el problema. Por otro lado, se anuncian los beneficios que se pueden obtener y las catástrofes que pueden ocurrir si todo se mantiene igual, subrayando la legitimidad de los objetivos y de los medios.

- 3) *Encuadramientos motivadores/dimensión de agencia.* Desarrolla las razones que justifican la acción. Es el encuadramiento de las posibilidades de éxito de los esfuerzos de las actuaciones para conseguir los objetivos. Incluye una reevaluación moral del grupo que refleja la vigencia de la práctica movilizadora de los predecesores y la continuidad

entre el pasado y el presente. Existe la necesidad de establecer un vocabulario de razonamientos que justifican la acción en favor de la causa.

- 4) *Estrategia comunicativa identitaria.* Persigue la construcción de un sentido de pertenencia al mismo tiempo que atribuye a un determinado actor la responsabilidad de las condiciones adversas que se pretenden modificar. Es la definición de «nosotros» y de «ellos» sin la cual la meta potencial de la acción colectiva se quedaría en pura abstracción. Dentro de este encuadramiento también se encuentran los proyectos utópicos del movimiento, parte de su identidad.

Esquema 1: Tipo ideal de marco: dimensiones del encuadramiento

DIAGNÓSTICO/MARCO DE INJUSTICIA	
Definición y descripción de una situación considerada injusta o ilegítima	
	<i>Indicar una cuestión del/al debate público. Definirla como un problema y resaltar la discrepancia entre ser y tener que ser.</i>
Atribución causal	<i>Definición de la causa. Definición de los agentes.</i>
PRONÓSTICO/LLAMADA A LA ACCIÓN	
Vías de actuación para superar esta realidad	
	<i>Propuesta de una solución al problema (qué hay que hacer y quién tiene que hacerlo). Encuadramiento de los objetivos (estrategias y tácticas). Legitimidad de los objetivos (relación con el marco identitario).</i>
Encuadramiento de los destinatarios de la protesta	
	<i>Encuadramiento de los destinatarios de la protesta, de quienes se espera que propongan soluciones.</i>
ENCUADRAMIENTOS MOTIVADORES/MARCO DE AGENCIA	
Eficacia. Considerar que las actuaciones no son inmutables	
	<i>Encuadramiento de las posibilidades de éxito de los esfuerzos. Vigencia de la práctica movilizadora (relación con el pronóstico).</i>
IDENTIDAD	
Estrategia comunicativa identitaria	
	<i>Autolegitimación de los movimientos sociales. Razonamientos que justifiquen la acción a favor de una causa. Deslegitimación del «ellos» haciendo ver que no está dispuesto a solucionar el problema o no puede hacerlo.</i>

Esquema 2: Tipo ideal de marco: dimensiones y estrategias del encuadramiento

Dimensiones del encuadramiento (áreas temáticas)	Estrategias del encuadramiento (técnicas para interpretar las áreas temáticas)
1. El tema y la interpretación del problema	
1. Indicar una cuestión del debate público	1. Asignarle un concepto o eslogan. 2. Hacerla empíricamente creíble mediante una referencia real.
2. Definirla como un problema, resaltando la discrepancia entre ser y tener que ser	1. Concretar el problema haciendo referencia a la experiencia cotidiana. 2. Situarlo en un contexto o un esquema más amplio (marcos, esquemas, guiones...). 3. Dramatizar: prevenir las implicaciones en el futuro.
2. Atribución causal	
1. Definición de la causa	1. Asignar un concepto (machismo, neofascismo...). 2. Atribuirle a actores o colectivos externos; la responsabilidad es de otros.
2. Definición de los agentes	1. Personalizar los actores responsables. 2. Atribuirles una intención. 3. Atribuirles intereses particulares opuestos al bien colectivo. 4. Moralizar: considerarlos agentes no legítimos de la comunicación
3. Encuadramiento de los objetivos y de las posibilidades de éxito	
1. Encuadramiento de los objetivos	1. Asignarles un concepto o eslogan. 2. Concretarlos haciendo evidentes los beneficios de los afectados y los medios para conseguirlos. 3. Esquematizar: cargarlos de valor relacionándolos con valores más altos.
2. Encuadramiento de las posibilidades de éxito	1. Hacer referencias históricas al éxito de los precursores. 2. Definir el número de posibles participantes: cuantos más participantes, más posibilidades de éxito. 3. Cuanta más difusión hagan los medios de comunicación, más posibilidades de éxito.
4. Encuadramiento de los destinatarios de cuya propuesta de quienes se espera que propongan soluciones. Deslegitimarlos	
	1. Personalizar los destinatarios. 2. Atribuirles una acción intencional que persigue intereses particulares. 3. Moralizar: considerarlos agentes no legítimos de la comunicación. 4. Considerarlos sospechosos de corrupción.
5. Autolegitimación de los movimientos sociales	
	1. Mostrar que representan intereses colectivos y universales. 2. Autocaracterizarse con un valor social central (por ejemplo, el movimiento por la paz). 3. Reclutar a personas e instituciones dignas de confianza. 4. Conseguir credibilidad en sus temas. Encuadramiento de sus problemas. Acertar predicciones.

ANÁLISIS DEL DISCURSO: «ÉRAMOS CUATRO GATOS»

Las dimensiones del encuadramiento discursivo del movimiento de hombres

En cuanto al análisis de los marcos de significación del movimiento, los principales resultados del análisis son los siguientes:

El diagnóstico de la situación, el problema, está claramente delimitado. Sus integrantes muestran la injusticia a la que se enfrentan, la desigualdad de género y la violencia que comporta, mediante afirmaciones que adquieren forma de eslogan como

En realidad es el grupo de hombres contra la desigualdad de género. [E2]

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

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

Otras partes de su discurso pretenden demostrar la validez empírica de sus propuestas. Estas se sitúan tanto en el diagnóstico como en el encuadramiento de las posibilidades de éxito de los esfuerzos —en los marcos motivadores— mediante los que consiguen la validez (credibilidad) de sus temas y sus problemas.

El movimiento consigue credibilidad en sus temas y sus problemas haciendo ver que no se trata de un discurso abstracto, sino que tiene referencias reales:

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

Partiendo de esta base, como movimiento social busca la congruencia con la cultura de las personas a quienes se dirige, y para definir la injusticia como un problema, destaca la discrepancia entre «ser» y «tener que ser», concretándolo en referencias a experiencias de la vida cotidiana, como la siguiente:

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

En el movimiento de los hombres por la igualdad, la narrativa se desarrolla en relación a tres elementos: el cambio de los hombres ante el machismo, la desigualdad en las relaciones de pareja y, como en otros movimientos, el hecho de que lo personal es político, cosa que encontramos a lo largo de su discurso. Con respecto al primer elemento, encontramos las siguientes afirmaciones:

No es posible eliminar el machismo en esta sociedad sin el cambio de los hombres. [E2]

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

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

La desigualdad en las relaciones de pareja, que destaca la lógica de la diferencia sexual en tanto que posición de poder, aparece en afirmaciones como las siguientes:

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

Hay una sostenibilidad en la casa, un soporte que hace que pueda haber alguien que cuida de los niños, de las personas enfermas, de los que

están en situación de necesidad. Ahí los hombres fallamos. [E5]

En cuanto al hecho de que lo personal es político, se hace referencia a un plan que excede lo meramente individual y que nos conecta con la cultura y las representaciones que se tienen sobre la hombría:

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

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

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

Por otro lado, la delimitación de la injusticia se sitúa en el contexto amplio de la masculinidad hegemónica, que es el que le da el verdadero valor, hecho que se deriva de las siguientes palabras:

Quien domina el mundo es el machismo, es la violencia, son valores masculinos. [E2]

La problemática nada tiene que ver con una disfuncionalidad concreta o con un modelo determinado de sexualidad, sino más bien con quién representa esa sexualidad, si es un hombre o una mujer. [E1]

La literatura anglosajona de los años cuarenta, cincuenta, sesenta genera un modelo de hombre determinado, que es el modelo de hombre Humbrey Bogart, un modelo de hombre impasible, que no expresa la emoción y que se ha mantenido a lo largo del tiempo hasta la actualidad. Es un superhéroe, porque es capaz de superarlo todo, incluso sus propias emociones. [E3]

Asimismo, el encuadramiento discursivo del problema dramatiza esta situación y prevé implicaciones en el futuro haciendo declaraciones como:

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

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

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

En el encuadramiento de la atribución causal, la definición de la causa implica una dura crítica a los valores masculinos (machismo) y de su forma de control y poder —también sobre los propios hombres, incluso el modelo de padre proveedor (a diferencia del padre cuidador)—, al modelo económico y al sistema capitalista en general, mediante enunciados que toman la forma casi de eslóganes como:

Quien domina el mundo es el machismo, es la violencia, son valores masculinos. [E2]

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

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

La mala distribución del trabajo que ahora existe en el planeta provoca que este sistema capitalista funcione gracias a que las mujeres hacen una doble, triple jornada. [E3]

Definida la causa, esta se atribuye a actores externos, los agentes causales, responsables de las injusticias que se concretan en los propios hombres (no igualitarios, machistas). En el caso analizado, coinciden con los destinatarios de la protesta. Son actores imposibles de separar. Ambos están bien delimitados en las estrategias discursivas correspondientes y, como resultado, aparecen totalmente deslegitimados. En concreto, la personalización se observa en manifestaciones como estas:

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

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

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

Asimismo, estos actores son considerados causantes conscientes del problema:

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

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

Aunque en el período estudiado del marco discursivo no se atribuyen intereses particulares, opuestos al bien colectivo —a diferencia de los globales indicados—, por los motivos señalados, se consideran agentes no legítimos de la comunicación con expresiones como:

De hecho, sufrimos agresiones, no físicas sino procedentes del machismo tradicional. [E2]

Sufrimos agresiones: nos acusan de *feminazis*, de perros falderos de las mujeres, en fin, todo tipo de insultos. [E2]

En relación con el marco de agencia y los discursos motivadores, el encuadramiento de los objetivos y de las posibilidades de éxito, su fin último es la

construcción de un nuevo modelo de sociedad, y piensan que su prioridad es trabajar por la igualdad. Así pues, los objetivos se enmarcan en forma de eslóganes o conceptos como:

Hombres contra la desigualdad de género. [E2]

No es posible erradicar el machismo de esta sociedad sin el cambio de los hombres. [E2]

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

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

Por otro lado, si se alcanzaran los objetivos propuestos —la construcción de un nuevo modelo de sociedad igualitaria mediante el cambio en los propios hombres—, se obtendrían diferentes beneficios para la sociedad. El principal es la construcción de un modelo de relación más igualitario. La sociedad se libraría de los problemas del modelo patriarcal machista tradicional autodestructivo:

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

Al mismo tiempo que los beneficios, los integrantes del movimiento subrayan la legitimidad de estos objetivos cargándolos de valor, relacionándolos con la superación del problema y con valores propios de una sociedad más igualitaria. Por ejemplo:

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

No es posible eliminar el machismo en esta sociedad sin el cambio de los hombres. [E2]

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

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

Este encuadramiento destaca cómo las dos estrategias del movimiento —la instrumental y la expresiva— se entrelazan alrededor de la intención de crear sociedades más democráticas y más libres. Se sitúa analíticamente en la propuesta de soluciones al problema —de sus objetivos— dentro de las vías de actuación para superar esta realidad.

Las posibilidades de éxito también están enmarcadas en el período estudiado, aunque no es un discurso recurrente. Las encontramos en declaraciones como estas:

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

Pero nadie dice que sea fácil:

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

En Valencia no se está haciendo nada. [E2]

Sin embargo, no se hace especial referencia al éxito de los precursores, ya que se trata de un movimiento incipiente, excepto por algunas frases como:

Hay un grupo de hombres que se llama Espai d'Homes, pero es muy interno. Y lo que hacen, que yo sepa, es salir a la mani del 8 de marzo. [E2]

De hecho, del discurso se extrae que eso es precisamente lo que genera la sospecha y el rechazo de cierto sector del feminismo hacia el movimiento de hombres igualitarios:

Las feministas nos caldean mucho, porque hay pocos recursos para las políticas de igualdad... Las feministas dicen: «Ahora que hemos conseguido

cuatro chavos, venís vosotros a reivindicar no sé qué...». Es el peligro que tiene. «Llevamos no sé cuánto tiempo pidiendo la visibilidad de las mujeres y a poco que conseguimos, ¿ya estáis pidiendo la visibilidad de los hombres?» Entiendo esta alerta por parte de las mujeres [...] El victimismo de los hombres está muy extendido. Siempre hay que ir explicando eso, porque «ahora solo nos faltaba que vinierais vosotros». Hay que ir con cuidado. [E1]

A pesar de ser un movimiento en gran medida expresivo, como hemos afirmado, no deja de lado su vertiente instrumental, de llamada a la acción:

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

En este encuadramiento se pueden diferenciar tres elementos: la manera de actuar, la acción interna dirigida a los hombres y la acción externa dirigida a la sociedad. El primer caso lo encontramos en afirmaciones que hacen referencia al cambio educativo o a la necesidad de implicación:

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

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

En el caso de las actuaciones concretas dirigidas a los hombres, encontramos estas afirmaciones:

En las reuniones, cada uno habla de la experiencia que ha tenido, de un problema, de cómo enfocarlo sin utilizar la violencia, utilizando... más bien... ¿cómo decirlo? La sensibilidad, el resolver los conflictos, el diálogo... Otra manera de resolver los conflictos. [E2]

El año 2000 empiezan a aparecer hombres por las consultas. Y ahí te das cuenta de que una de las reivindicaciones es: «Bueno, y ahora, ¿qué? Yo estaba casado. Tenía una pareja, pero no tengo amigos, me he quedado solo». Y ese era un motivo

para decirle: «Mira, hay un espacio que es un viernes al mes por la tarde, que si te apetece y quieres venir...». [E4]

En el caso de las actuaciones enfocadas a la sociedad, se hacen afirmaciones de este tipo:

Intentamos a que sea un grupo para hablar de nuestras cosas, aunque hemos hecho cosas hacia fuera. [E2]

En Foro d'Homes [...] es más público, ya que hacemos acciones hacia fuera. Siempre hacemos reuniones, pero acaban en un acto público. [E2]

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

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

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

Asimismo, se delimitan los posibles integrantes del movimiento desde diferentes puntos de vista: la génesis y la incorporación individual al grupo y la motivación identitaria anticipada en el apartado de la descripción del movimiento, el nacimiento de los colectivos a partir de grupos mixtos, el número de participantes y el fenómeno de la renovación generacional. No obstante, en el discurso analizado no aparecen referencias a la difusión de sus actuaciones por parte de los medios de comunicación. Ahora bien, en concreto, la génesis y la incorporación individual al movimiento aparecen en expresiones como:

Necesitaba compartirlo con más hombres. ¿Dónde están esos hombres? Empecé a conocer hombres que tienen preocupación. [E2]

Y yo me apunté porque era como un encuentro y a partir de aquí he estado yendo una vez al mes. [E2]

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

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

En cuanto a la motivación, relacionada con los incentivos solidarios, se observa en manifestaciones como:

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

También se destaca que los grupos del movimiento nacen a mediados de los años noventa:

Espai d'Homes [...] surge en 2005, pero ya en 1994 y 95 empezamos a generar pequeños grupos de hombres. [E4]

Sin embargo, esta génesis se produce desde grupos mixtos de mujeres y hombres:

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

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

Además, los participantes son heterogéneos:

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

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

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

Y van cambiando según los grupos y la época; es decir, se le da una cierta rotación:

En el grupo somos unos diez, pero han pasado bastantes más. [E2]

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

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

En este marco de agencia también aparecen reflejadas las redes del movimiento:

A nosotros nos llaman las mujeres para hacer cosas; no nos llaman los hombres. [E1]

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

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

Y resalta la renovación generacional existente:

Y ahora hay tres o cuatro más jóvenes, porque se va dando a conocer por allí. [E2]

No obstante, también cabe destacar la evolución del movimiento, que ha pasado de grupos con perfiles

más académicos a estar formados por integrantes de diferentes sectores sociales:

Y después el grupo ha cambiado [...] Ahora hay gente no profesional, sino más bien personas de la calle. [E2]

Estando en la universidad, hay varios grupos que tienen un perfil más academicista o que están más ligados a la reflexión sobre modelos de investigación sobre masculinidad. [E3]

Por otro lado, en cuanto al encuadramiento de los destinatarios de la protesta de quienes se espera a que aporten soluciones, debemos destacar que en el período estudiado el discurso no se dirige hacia las instituciones, sino que coincide con el de los agentes causales del marco de injusticia.

En la estrategia comunicativa identitaria, el autolegitimación del movimiento, el «nosotros», se muestra indicando que representan intereses colectivos y universales que consisten en promover cambios [E5], hacer un cambio real hacia la igualdad [E3] y acabar con el machismo [E2]. Con todo el esfuerzo y la implicación que eso comporta:

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

Aunque sean incomprendidos por la sociedad y por otros movimientos sociales próximos:

Lo que yo me encuentro es que hablo con gente y me dicen: «¡Ay!, eso, ¿qué es?». No se sabe, no se sabe... [E2]

Entiendo esta alerta por parte de las feministas. Siempre hay que ir explicándolo, porque «ahora solo nos faltaba que vinierais vosotros». Hay que ir con cuidado. [E1]

Además, se autoatribuyen un valor social central como movimiento:

De hombres contra la desigualdad de género. [E2]

Por otro lado, los «ellos» son los mismos hombres y son, al mismo tiempo, agentes del diagnóstico y destinatarios de la protesta. Se deslegitiman mostrando que no están dispuestos a solucionar el problema, a modificar su forma de actuar opresiva que resuelve los conflictos mediante la violencia.

Innovaciones discursivas

Se han realizado varias investigaciones para determinar cambios en el contenido de los discursos y de la comunicación a lo largo del tiempo (Ruiz y Ispizua, 1989). En el caso de los movimientos, McAdam (1994: 59) afirma que la identidad de la «clase trabajadora», que a primera vista aparece como objetiva, surgió del movimiento obrero. Igualmente, Tarrow (1997: 192) indica que Mansbridge descubre que algunas expresiones de los primeros tiempos del movimiento de mujeres, como por ejemplo «machista», aparecen entre las mujeres pobres en Chicago, que las utilizaban para «nombrar» acciones no deseadas por parte de sus compañeros en términos amplios. Sobre las nuevas percepciones del mundo del ambientalismo, se puede consultar Diani. (1998: 255)

Igual que en otros movimientos, en este también encontramos diferentes innovaciones discursivas. De este modo, localizamos la que incide en la reflexión sobre los papeles tradicionales que han sido asignados a los hombres:

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

No es posible eliminar el machismo en esta sociedad sin el cambio de los hombres. [E2]

También es la que cuestiona estos roles tradicionales:

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

No hay que olvidar la importancia de entablar

relaciones solidarias y más expresivas con otros hombres, y ser capaces de compartir emociones, sentimientos e inquietudes sin miedo a sentirse «poco hombres»:

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

Utilizando la sensibilidad, la resolución de los conflictos, el diálogo... Otra manera de resolver los conflictos. [E2]

Pero no consideran este tránsito como una pérdida, sino como una ganancia:

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

Así como reflexionar sobre la masculinidad, el poder, la sexualidad, la paternidad, la violencia, las relaciones sexuales y sentimentales:

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

La problemática nada tiene que ver con una disfuncionalidad concreta o con un modelo determinado de sexualidad, sino más bien con quién representa esa sexualidad, si es un hombre o una mujer. [E1]

Pero también la transformación del 19 de marzo en Día del Padre igualitario, cuidador, en lugar del padre proveedor:

El Día del Padre igualitario, para nosotros, genera un debate curioso que es reconvertir una fecha tradicional judeocristiana, dedicada a un modelo de padre proveedor, para cambiar ese modelo y presentarlo como un modelo de padre cuidador, cuidador entendido de una forma holística: cuidador en lo emocional, en lo afectivo, en todo, es decir, en lo igualitario también. [E3]

Esta es una muestra de cómo el movimiento de los

hombres por la igualdad desarrolla nuevos códigos de comportamiento y significación y de cómo denominan los problemas de forma diferente al lenguaje y el discurso del poder existente.

CONCLUSIONES

Desde finales de los años setenta y principios de los ochenta, ciertos grupos de hombres fueron tomando conciencia, sobre todo desde una vertiente psicológica. Posteriormente, sin abandonar esta formulación teórico-práctica, estos movimientos fueron abriéndose a la sociedad e hicieron acto de presencia en varios acontecimientos y actos, como las manifestaciones del 8 de marzo.

Alrededor de la figura de Josep Vicent Marqués pivotaron muchas iniciativas, tanto individuales como colectivas. Sin embargo, por lo menos en Valencia, con la entrada en el nuevo siglo y durante la primera década, la presencia de estos movimientos en la escena pública valenciana no fue más que meramente testimonial.

En este trabajo se recogen las voces de algunos de los hombres que han mantenido viva la llama del movimiento, estructuradas a la luz del análisis de los marcos de interpretación de los movimientos. El análisis de las dimensiones y estrategias discursivas de los hombres por la igualdad muestra un «encuadramiento básico» bien elaborado con todas las dimensiones: diagnóstico/encuadramiento de injusticia, pronóstico/llamada a la acción, encuadramientos motivadores/dimensión de agencia y estrategia identitaria. Solo es necesario destacar que los agentes causales de las injusticias, los mismos hombres, coinciden con los

destinatarios de la protesta, no se entienden los unos sin los otros. No se hace especial referencia al éxito de los precursores, ya que se trata de un movimiento incipiente; y a pesar de tratarse de colectivos en gran manera expresivos, no dejan a un lado su vertiente instrumental, de llamada a la acción, aunque en el discurso analizado no aparecen referencias.

También se observa que, como movimiento social, desarrollan nuevos códigos de comportamiento y significación, y nombran los problemas de forma diferente a como lo hacen el lenguaje y el discurso del poder existente.

Del análisis puede destacarse la evolución de los perfiles de los grupos e integrantes del movimiento, cuyo resultado es que desde 2011 empieza a resurgir tímidamente una corriente desde el ámbito universitario que refleja poco a poco los cambios necesarios que los hombres van trazando en pro de la igualdad, en sintonía con las variaciones que se dan en la sociedad y sobre todo en el feminismo español y valenciano. Esta conexión se observa, por ejemplo, en los encuadramientos de la atribución causal y la crítica que hacen del modelo económico y del sistema capitalista, que están directamente relacionados con las actuales huelgas del 8 de marzo.

Los resultados expuestos demuestran la necesidad, ahora más que nunca, del insoslayable cambio de la masculinidad en la sociedad española y valenciana actual, si bien no se debe olvidar que la noción de (las nuevas) masculinidad(es) todavía está en construcción y es inseparable de la demanda de un cambio de paradigma en el papel más proactivo de los hombres para la eliminación de elementos hegemónicos patriarcales; es decir, un sujeto nuevo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amorós, C. (2000). *Feminismo y filosofía*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Editorial Paidós.

- Calle, Á. (2003). Los nuevos movimientos globales. *Papeles del CEIC*, 7.
- Carabí, À., Armengol, J. M. (2008). *La masculinidad a debate*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Cohen, J. L., Arato, A. (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Connell, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. En T. Valdés y J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 31-48). Chile: ISIS Internacional.
- Diani, M. (1998). Las redes de los movimientos: Una perspectiva de análisis. En P. Ibarra y B. Tejerina (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Eyerman, R., Jamison, A. (1991). *Social Movements: A Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.
- Flood, M. (1996). Four Streams. *XY Men, Masculinities and Gender Politics*, 6(3). [Traducido por Espada, J. M. *¿Se puede hablar de un movimiento de hombres?* Recuperado de <https://masculinidades.wordpress.com/%C2%BFse-puede-hablar-de-un-movimiento-de-hombres/>]
- García, A. (2009). *Modelos de identidad masculina: Representaciones y encarnaciones de la masculinidad en España (1960-2000)*. (Tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Comunidad de Madrid.
- Gilmore, D. D. (1994). *Hacerse hombre: Concepciones culturales de la masculinidad*. Barcelona: Editorial Paidós Ibérica.
- Guasch, O. (2006). *Héroes, científicos, heterosexuales y gays*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Gutmann, M. (1998). Traficando con hombres: La antropología de la masculinidad. *Revista de estudios de géneros: La ventana*, 8, 47-99.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, II: Crítica de la Razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- Ibarra, P., Tejerina, B. (ed.). (1998). *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Inglehart, R. (1998). *Modernización y posmodernización*. Madrid: CIS.
- Johnston, H., Laraña, E., Gusfield, J. (1994). «Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales». En E. Laraña, y J. Gusfield (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Kaufman, M. (1997). Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres. En T. Valdés y J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 63-81). Chile: ISIS Internacional.
- Kimmel, M. S. ([1994] 1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En T. Valdés y J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 49-62). Chile: ISIS Internacional.
- Laraña, E. (1999). *La construcción de los movimientos sociales*, Madrid, Alianza Editorial.
- Laraña, E., Gusfield, J. (ed.). (1994). *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad*. Madrid: CIS.
- Mansbridge, J. (1993). *Feminist Identity: Micronegotiation in the Lives of African-American and White Working Class Women*. Obra inédita.
- Marqués, J. V. (1982). *No es natural: Para una sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Anagrama.
- Marqués, J. V. (1991). *Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperables*. Madrid: Temas de Hoy.
- Marqués, J. V. (1997). Varón y patriarcado. En T. Valdés y J. Olavarría (ed.), *Masculinidad/es: Poder y crisis* (p. 17-30). Chile: ISIS Internacional.
- McAdam, D. (1994). Cultura y movimientos sociales. En E. Laraña y J. Gusfield, (ed.), *Los nuevos movimientos sociales: De la ideología a la identidad* (p. 43-67). Madrid: CIS.
- Melucci, A. (1987). La sfida simbolica dei movimenti contemporanei. *Problemi del socialismo*, 12, 134-156.
- Melucci, A. (1998). La experiencia individual y los temas globales en una sociedad planetaria. En P. Ibarra y B. Tejerina (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Menjívar, M. (2010). *La masculinidad a debate*. San José (Costa Rica): Cuaderno de Ciencias Sociales.
- Montesinos, R. (2002). *Las rutas de la masculinidad: Ensayo sobre el cambio cultural y el mundo moderno*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Montesinos, R. (2004). Los cambios de la masculinidad como expresión de la transición social. *El Cotidiano*, 20(126).
- Ortí, A. (1993). La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: La entrevista abierta y la discusión de grupo. En M. García, J. Ibáñez y F. Alvira (comp.), *El análisis de la realidad social: Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Raschke, J. (1994). Sobre el concepto de movimiento social. *Zona abierta*, 69, 121-134.

- Rivas, A. (1998). El análisis de marcos: Una metodología para el estudio de los movimientos sociales. En P. Ibarra y B. Tejerina. (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural*. Madrid: Trotta.
- Rivas, A. (1999). *Un modelo para el análisis de la dimensión ideática de los movimientos sociales: El discurso del movimiento ecologista vasco* (Tesis doctoral). Universidad del País Vasco, País Vasco.
- Rucht, D. (1992). Estrategias y formas de acción de los nuevos movimientos sociales. En A. Dalton, J. Russell y M. Kuechler (comp.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político* (219-243). Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Ruiz, J., Ispizua, M. A. (1989). *La decodificación de la vida cotidiana: Métodos de Investigación Cualitativa*. Bilbao: Publicaciones de la Universidad de Deusto.
- Segarra, M., Carabí, À. (ed.). (2000). *Nuevas masculinidades*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Snow, D. A., Benford, R. D. (1992). Master Frames and Cycles of Protest. En A. Morris y C. Mueller. (ed.). *Frontiers in Social Movements Theory*. New Haven: Yale University Press.
- Tarrow, S. (1992). El fantasma de la ópera: Partidos políticos y movimientos sociales de los años 60 y 70 en Italia. En A. Dalton, J. Russell y M. Kuechler (comp.), *Los nuevos movimientos sociales: Un reto al orden político* (341-369). València: Institució Alfons el Magnànim.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento: Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, S., Bogdan, R. (1994). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados*. Barcelona: Editorial Paidós.
- Tejerina, B. (1998). Los movimientos sociales y la acción colectiva: De la producción simbólica al cambio de valores. En P. Ibarra y B. Tejerina. (ed.), *Los movimientos sociales: Transformaciones políticas y cambio cultural* (111-138). Madrid: Trotta.
- Valcuende, J. M., Blanco, J. (ed.). (2003). *Hombres, la construcción cultural de las masculinidades*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Valdés, T., Olavarría, J. (ed.) (1997). *Masculinidad/es: Poder y crisis*. Chile: Isis Internacional.
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Whitehead, S. M. (2002). *Men and Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

NOTA BIOGRÁFICA

Juan Antonio Rodríguez del Pino

Juan Antonio Rodríguez del Pino es doctor en Estudios de Género por la Universitat de València, licenciado en Geografía e Historia por la Universitat de València, y licenciado en Antropología Social y Cultural por la UNED. Profesor ayudante doctor en el Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València. Sigue dos líneas de investigación: temas de género (sobre todo, masculinidades) y temas de desarrollo local

Juli Antoni Aguado i Hernàndez

Juli Antoni Aguado i Hernàndez es licenciado en Ciencias Políticas y Sociología por la UNED. Doctor en Sociología por la Universitat de València. Profesor asociado al Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universitat de València desde 2011. Líneas de investigación en movimientos sociales y participación ciudadana, desarrollo local y responsabilidad social corporativa (RSC).



Cuerpo/emociones de las celebridades de internet en la sociedad 4.0 en China*

Adrián Scribano

CONICET (UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES)

adrianscribano@gmail.com

Zhang Jingting

SHANGHAI INTERNATIONAL STUDIES UNIVERSITY

felisazhang007@gmail.com

Recibido: 28/03/2019

Aceptado: 19/09/2019

RESUMEN

Las celebridades de internet, como grupo de estrellas producidas por la economía de mercado e internet, muestran la transformación y la situación actual de la cultura de internet y las redes sociales en China. En el físico y la imagen que proyectan estas celebridades, si bien son únicos, hay implícito un simbolismo cultural. La revolución 4.0 nos trae nuevas prácticas sociales y maneras de interactuar, con las redes sociales como protagonistas. En este artículo investigaremos las intersecciones y rupturas entre *cuerpo-individual*, *cuerpo-subjetivo* y *cuerpo-social* (Scribano, 2007) de las ciberestrellas chinas, y las articulaciones y relaciones entre el *cuerpo-imagen* y su *cuerpo-en-movimiento*. Analizamos plataformas de redes sociales chinas como WeChat (微信), Sina Weibo (新浪微博) o para rastrear vínculos entre la sociabilidad, las experiencias y las sensibilidades sociales de las celebridades de internet y su influencia en la sociedad 4.0. china.

Este artículo: (a) examina las redes sociales chinas como plataforma virtual de las ciberestrellas; (b) profundiza en las imágenes y prácticas de las ciberestrellas; (c) subraya la relación entre el cuerpo, la sensación y la percepción en lo relativo a las celebridades sociales; (d) muestra los tipos de sociabilidad y sensibilidades sociales exhibidas por las celebridades en la sociedad 4.0.

Palabras clave: celebridades de internet, cuerpo, sensibilidad, China.

ABSTRACT. *Body/Emotions of Internet Celebrities in the Society 4.0 in China*

Internet celebrities, as a group of stars spawned by the market economy and The Internet, reveal both the state of Internet culture and the transformation of mass media in China. The bodies and pictures of these 'celebs', while unique, also take on a cultural symbolism. The 4.0 Revolution is the carrier of social practices and kinds of interaction in which the social media play a very special role. In this paper we will focus on the intersections and ruptures between the *body-individual*, *body-subjective* and *body-social* (Scribano, 2007) of Chinese Internet celebrities and the articulations and links between *body-image* and their *body-in-movement*. With the introduction of Chinese social media platforms such as WeChat (微信), Sina Weibo (新浪微博), Douyin, we try to trace links between the sociability, experiences and social sensibilities of the Internet celebrities and their influence on Society 4.0.

This paper: (a) looks at the Chinese social media as a virtual platform for the Internet celebrities; (b) delves into the images and practices of the Internet celebrities; (c) highlights the link between body, sensation and perception regarding social celebrities; (d) shows the kinds of sociability and social sensibilities exhibited by celebrities in China's Society 4.0.

Keywords: *internet celebrities, body, sensibility, China.*

* Artículo traducido del inglés. El texto original está publicado en *Debats. Journal on Culture, Power and Society. Annual Review 4.*

SUMARIO

Introducción
 Cuerpo/emoción: una primera aproximación
 Redes sociales chinas
 Emociones, imágenes y prácticas
 Celebridades: cuerpo, sensaciones y percepciones
 Reflexiones finales

Autor para correspondencia / Corresponding author: Adrián Scribano, CIES-ESTUDIOS SOCIOLÓGICOS EDITORA. Billinghurst 1260 Piso 4, Dpto. A (CP. 1413)- Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Sugerencia de cita / Suggested citation: Scribano, A. y Jingting, Z. (2019) Cuerpo/emociones de las celebridades de internet en la sociedad 4.0 en China. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*, 133(2), 117-119. DOI: <http://doi.org/10.28939/iam.debats.133-2.10>

INTRODUCCIÓN

La inmensa popularidad de las redes sociales ha sido sin duda uno de los acontecimientos más relevantes de los albores del siglo XXI. Han sido protagonistas en acontecimientos que van desde la Primavera Árabe a Ocupa Wall Street, pasando por los indignados o el uso de los móviles para comprar cualquier cosa. En este contexto, China, como «fábrica del mundo», se ha transformado en los últimos cuarenta años en una sociedad industrializada y altamente tecnológica gracias a la aplicación de la Reforma y a la política de apertura formulada por Deng Xiaoping en 1978. Fue él quien introdujo reformas capitalistas en un país comunista de economía comunista planificada, sacando así a más de setecientos cuarenta millones de personas de la pobreza.¹

Con la entrada en el siglo XXI, China se enfrenta también a la Revolución 4.0. Ciudades inteligentes, industrias inteligentes, sistemas ciberfísicos (internet de las cosas, computación en la nube); *webots*, automatización total o Revolución 4.0 son términos a los que nos hemos acostumbrado. También al fenómeno de las ciberestrellas, que se ha convertido en una verdadera industria en China.

En su artículo «Bodies of Digital Celebrities», Pearl y Polan (2015) insisten en que en la era digital, las nuevas industrias mediáticas pueden ensalzar a personas normales hasta convertirlas en excepcionales. Aun así, no podemos ignorar la importancia de los cuerpos.

En esta era digital, tan centrada en lo virtual, es fácil pensar que las celebridades han pasado a ser algo inefable (...) Pero incluso ahora que los medios pueden crear una celebridad a distancia, a través del tiempo y el espacio, a menudo la cuestión se acaba reduciendo a los cuerpos. (p. 190)

Las autoras también mencionan la vinculación entre tradiciones culturales y cuestiones como el cuerpo, la corporeidad y la materialidad.

Gran parte del poder de los famosos radica en su vitalidad (¿su naturalidad? ¿su viveza?) (p. 191)

Wang Junbing (2018) analiza el concepto de los medios *grassroots*, según el cual cualquier persona puede llegar a ser famosa. No obstante, estas estrellas necesitan vastos conocimientos para cubrir las demandas del público. Así, resulta esencial que estén al día de las últimas tendencias y noticias, así como del lenguaje social que se utiliza en las distintas plataformas (Facebook, Youtube, LINE, Instagram, etc.).

Lin (2018), por su parte, investiga la interpretación

¹ Estadísticas de la agencia de noticias Xin Hua. Disponible en http://www.xinhuanet.com/politics/2018-12/10/c_1123833866.htm

del cuerpo dentro de las prácticas de autogestión del aparato gubernamental del Partido-Estado de China, en particular en el caso de las mujeres famosas. Lin usa expresiones como «escenificación del cuerpo», «defensa del cuerpo» e «instrumentalización del cuerpo» para describir cómo Ye Haiyan, claro ejemplo de celebridad femenina, trabaja con su cuerpo para alcanzar sus objetivos.

Ye ha utilizado su cuerpo como escenario y canal de transgresión política, ha reivindicado su cuerpo en pro de los derechos sexuales y ha instrumentalizado su cuerpo para alcanzar objetivos relacionados con su activismo. En este sentido, las prácticas de representación del cuerpo de esta celebridad de internet nunca son externas a la lógica del Partido-Estado, sino internas a su proyecto gubernamental, lo cual plantea la cuestión de la resistencia en relación con la microfísica del cuerpo. (Lin, 2018: 777)

Xu Xu y Stephen Pratt estudian la generación Y china y se valen de la teoría de la autocongruencia para entender la relación entre promotores y turistas potenciales y evaluar la eficacia del apoyo. Ellos creen que en el sector turístico los operadores mayoristas deberían considerar la posibilidad de que los *influencers* promuevan productos y destinos turísticos en las redes sociales. Zhang Yanhui y Chen Fuwen (2018) examinan la influencia de las celebridades de internet en el mundo de la publicidad y cómo han cambiado la conciencia de los consumidores, guiándolos hacia ciertas formas de consumo.

En 2015 el primer ministro chino Li Keqiang propuso un plan estratégico para China denominado «Made in China 2025» (中国制造2025), cuyos objetivos son, entre otros, (1) incrementar el porcentaje de componentes tecnológicos críticos producidos en China hasta el cuarenta por ciento en 2020 y hasta el setenta por ciento en 2025, y (2) que la economía se centre en el mercado de la alta tecnología, como la industria farmacéutica, automovilística y aeroespacial, en los semiconductores, la informática, la robótica, etc. (Li, 2018). Así, este plan se considera la versión china de la Cuarta Revolución Industrial, similar al concepto de la

Industria 4.0 alemana. «Made in China 2025» pretende impulsar la innovación y eliminar los obstáculos para el desarrollo industrial, de modo que China pase de ser la fábrica del mundo a ser una potencia industrial de pleno derecho.

Según el informe «2018 China's internet industry report», indicativo del desarrollo económico de las estrellas de internet chinas:

en mayo de 2018, las ciberestrellas con una base de seguidores superior a 100.000 personas habían incrementado dicha base en un 51 por ciento en el último año. Su número total de seguidores aumentó en un 25 por ciento, alcanzando los 588 millones.²

El tremendo auge de las celebridades de internet ha tenido una enorme influencia en la sociedad china. En la actualidad ya maneja a un inmenso público, que probablemente seguirá creciendo.

Estas figuras públicas tienen una gran influencia e impacto social en China, sobre todo a nivel moral. Establecen los estándares y la dirección moral de la sociedad, moldeando las sensibilidades políticas. Como sabemos que el/los cuerpo(s) y la(s) sociedad(es) son un objeto de investigación sistemática donde la afectividad y las sensibilidades están muy presentes, las numerosas teorías sobre las emociones pueden clasificarse en tres grupos: determinismo, construccionismo social e interacción social.

Gross y Feldman Barrett (2011), en un intento de evaluar las diferentes perspectivas en la «generación» y/o «regulación» de las emociones, clasifican las perspectivas actuales para el estudio de las emociones en cuatro grandes grupos: (1) modelos de emociones básicas, (2) modelos de evaluación, (3) modelos de construcción psicológica y (4) modelos de construcción social.

² «2018 China's internet industry report» (en línea), http://www.iresearchchina.com/content/details8_40769.html, consultado el 21 de marzo 2019.

Scribano lleva más de una década dando cuenta de la importancia del «giro existencial» en la teoría social, alegando que existe una estrecha relación entre el estudio de los cuerpos y el de las emociones (1998, 2005, 2010, 2012), y subrayando la importancia de explorar la intersección entre estas obras, analizando la función que desempeñan los colores y los sentimientos en relación con las cuestiones que plantean (2007).

No obstante, cuando hablamos de estrellas chinas, no hay que olvidar lo poco que se ha estudiado la relación entre sus cuerpos, sus emociones y su influencia social. En *The internet and new social formation in China* (2016) se muestra cómo los consumidores de entretenimiento forman un público específico gracias a las tecnologías en la era actual de la sociedad de redes. También se investiga cómo los fans se convierten en público destinatario. Por su parte, *Cyber-nationalism in China: Challenging Western media portrayals of internet censorship in China* (2012) describe las emociones de los usuarios de internet en China (su rabia, sus actitudes, etc.) y compara el liberalismo de las comunidades chinas y las occidentales:

El avance de las tensiones entre los blogueros chinos y los medios occidentales ha puesto de manifiesto la gran diferencia en la interpretación de las naturalezas del nacionalismo y la censura entre China y Occidente. (Jiang, 2012: 3)

Existe una estrecha relación entre los cambios de sensibilidades y la transformación de la denominada «sociedad 4.0».

Con el desarrollo de las últimas tecnologías, hemos pasado a ser una sociedad 4.0, donde los dispositivos móviles (teléfonos, tabletas) se han convertido en espacios de producción, edición y almacenamiento de imágenes. Scribano (2017) sugiere que estamos pasando por una etapa en la que nuestros sentidos convergen con el mundo de la tecnología en la búsqueda de descubrimientos y autenticidad.

Las redes sociales chinas, como Wechat, QQ o Weibo, constituyen un ejemplo paradigmático del metonímico modo en que las prácticas están cambiando nuestra

manera de forjar vínculos sociales, experiencias y sensibilidades. La consultora McKinsey & Company afirma lo siguiente:

La industria 4.0, como nueva fase en la digitalización del sector industrial, viene impulsada por cuatro motores: el aumento en el volumen de datos que manejan las empresas industriales, unos equipos informáticos cada vez más potentes y baratos, la capacidad para el análisis y procesamiento de datos y la constante mejora de la interacción de las personas con las máquinas, robots e impresoras 3D.³

Las redes sociales han nacido y se han globalizado en el contexto de convergencia de estas tendencias: el uso generalizado de las redes sociales, la revolución 4.0 y la emergencia de los «creadores de imágenes». Es en este contexto donde se puede apreciar la emergencia de las sociedades 4.0. Podemos distinguir prácticas que tipifican las redes sociales en general (*marketing* digital, campañas de políticas, de caridad, etc.). También hay otras prácticas que se están consolidando o ya están consagradas.

Este artículo a) observa las redes sociales chinas que sirven como plataforma virtual para las celebridades de internet; b) indaga en las imágenes y prácticas de las celebridades de internet; c) señala la relación entre cuerpo, sensación y percepción en relación con la escena de celebridades sociales; y d) revela qué tipo de socialización y sensibilidades sociales aparecen en la sociedad 4.0 a través de estas celebridades.

CUERPO/EMOCIÓN: UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

La presencia de celebridades en las redes sociales tiene lugar en y a través de cuerpos/emociones. Las sensibilidades asociadas a la presencia de esos cuerpos nos permite entender mejor las sociedades.

³ *Are you ready for the 4th industrial revolution?*, McKinsey & Company. En línea: <https://www.mckinsey.com/business-functions/operations/how-we-help-clients/capability-center-network/overview>, consultado el 20 de marzo de, 2019.

Un camino para entender el papel del cuerpo consiste en observar las distancias y los puentes entre cuerpo-individuo, cuerpo-subjetivo y cuerpo-social. Esto implica subrayar las relaciones entre la experiencia del cuerpo como organismo, la experiencia del cuerpo como acto reflexivo y la práctica del cuerpo como construcción social. El *cuerpo-individuo* refiere a una lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el entorno; el *cuerpo-subjetivo* parte de la autorreflexión, entendiendo el «yo» como centro de gravedad a través del cual se forman múltiples subjetividades; y finalmente, el *cuerpo-social* es la sociedad hecha carne, por así decirlo (sensu Bourdieu).

Estas tres prácticas básicas del cuerpo organizan la lógica de regulación de los sentidos y a la vez están organizadas por ella. La evolución gradual y la constante metamorfosis de las sensibilidades son formas de apropiarse de la energía del cuerpo, las conexiones entre distintas sensaciones de cuerpo que, en su conjunto, constituyen uno de los pilares de dominación y también de autonomía.

Este tipo de redescrición ontológica requiere un debate sobre las diferencias entre energías de cuerpo y sociales que la falta de espacio nos impide discutir aquí. Para mantener el «estado de las cosas» asignadas al cuerpo individual, resulta esencial que la energía del cuerpo se convierta en un objeto tanto de producción como de consumo. Aquí, la energía del cuerpo es la fuente de la energía social que encontramos en la sociedad. La capacidad de planificar, ejecutar y resolver las consecuencias de las acciones de los agentes constituye la energía social.

El segundo camino para entender el rol del cuerpo consiste en trazar y reconstruir lo que ya sabemos sobre el cuerpo a través del *cuerpo-imagen*, el *cuerpo-piel* y el *cuerpo-movimiento*. Estas tres formas de inscribir lo corporal en una narrativa ofrecen un análisis reconstructivo de cómo podemos entender los aspectos corporales del impacto de las ciberestrellas en la sociabilidad, la sensibilidad y las experiencias de la vida cotidiana como fenómenos sociales.

Primero, el *cuerpo-imagen* es un indicador del proceso «yo veo que me ven»; el *cuerpo-piel* se refiere al proceso por el que una persona «siente naturalmente» el mundo, y el *cuerpo-movimiento* es la inscripción del cuerpo en una serie de posibles acciones. Estas tres maneras de reconstruir las experiencias del cuerpo pueden entenderse como caminos para los análisis e interpretaciones de cómo las formas del cuerpo se muestran en la escena social. Encontramos tensiones y procesos entre las partes sociales del cuerpo, el cuerpo y la postura, el cuerpo como estructura social significativa, la elaboración de la imagen del cuerpo que cada agente debe construir y gestionar.

Los sentidos parecen ser naturales, pero también son resultado de un proceso de construcción social, que es donde se construye el *cuerpo-piel*. En consecuencia, la sociabilidad y las sensibilidades sociales se consolidan como la manera «natural» de «sentir el mundo».

El *cuerpo-movimiento* es una mediación tanto del poder como de la impotencia del cuerpo y las energías sociales. Los cuerpos pueden actuar de distintas maneras, es decir, pueden actuar en función de las energías sociales y la inercia social. En otras palabras, hay distintas maneras de actuar que encarnan las geometrías sociales de desplazamiento, así como la inercia social. En este proceso, la vista, el olfato, el tacto, el oído y el gusto convergen en una posible sociabilidad y muestran recursos sociales para regular las sensaciones.

Así que, en otras palabras, estas acciones acercan o distancian los cuerpos de la mencionada dialéctica. Las sensaciones, que son el antes y el después de las percepciones, dan paso a las emociones, que pueden entenderse como la manifestación de la acción y el efecto de los sentimientos. Se basan en cómo sentimos el mundo, conformando las percepciones asociadas a las emociones como construcción social.

Al mismo tiempo, los sentidos orgánicos sociales también permiten la movilización de rasgos únicos e irrepetibles, mientras llevan a cabo el «trabajo inadvertido» de incorporar lo social a través de las emociones.

Una forma privilegiada de conexión entre la acción colectiva y las fantasías e ilusiones sociales radica en el hecho de que el cuerpo es el locus de conflicto y de orden. Es el lugar y el topos (del griego *τόπος*) del conflicto, por donde pasa gran parte de la lógica de los antagonismos contemporáneos. Desde este punto de vista, podemos observar la formación de una economía política de moralidad, es decir, sensibilidades, prácticas y manifestaciones que ponen nombre a la dominación. En este sentido, entendemos que los mecanismos que determinan lo que es tolerable desde un punto de vista social se rigen por un conjunto de prácticas hechas cuerpo cuyo propósito es evitar sistemáticamente el conflicto social. Los procesos que desplazan las consecuencias del antagonismo se presentan como escenarios espectaculares desprendidos (desincrustados) en el tiempo y el espacio, que permiten tanto al individuo como a la sociedad aceptar la idea de que la vida social siempre adquiere una forma determinada.

También hay recursos para regular las sensaciones. Consisten en procesos de selección, clasificación y elaboración de percepciones socialmente determinadas y distribuidas. La regulación implica tensión entre los sentidos, percepciones y sentimientos que organizan maneras distintas de «verse a uno mismo en el mundo» y de «apreciación en el mundo» para personas y grupos de personas.

Las cadenas y los esquemas cognitivo-afectivos que conectan (y desconectan) las prácticas sociales como narrativas y visiones del mundo hechas carne, son procesos que caracterizamos como ideológicos. Los mecanismos y recursos identificados son una bisagra procedimental de la que cuelgan las interacciones entre emociones, cuerpos e historias. Los mecanismos de sostenibilidad social de los sistemas no operan ni directa ni explícitamente como «tentativas de control», ni «a nivel profundo» como procesos de ejes de persuasión. Por el contrario, estos mecanismos funcionan de manera «prácticamente inadvertida» en los caminos trillados por la costumbre, dentro de los marcos del sentido común, a través de la construcción de sensaciones que parecen ser lo más «íntimo» y «singular» que posee cada individuo como agente

social. Los medios de comunicación ofrecen a gente corriente la oportunidad de convertirse en estrellas y ejercer su influencia como agentes sociales. Sus comportamientos y prácticas sociales afectan a las emociones y acciones de sus fans.

La política de las emociones requiere una reglamentación que decida cómo se produce y se consigue la sostenibilidad del orden social. En este sentido, entendemos que los mecanismos de sostenibilidad social se estructuran en torno a una serie de prácticas que se han arraigado y cuyo principal objetivo lo constituye la elusión sistemática del conflicto social.

Las formas de sociabilidad y experiencia se tensan y se retuercen como si estuvieran constreñidas en una cinta de Moebius con las sensibilidades que emergen desde los dispositivos de regulación y los mecanismos antes mencionados. La necesidad de distinguir y vincular las posibles relaciones entre sociabilidad, experiencia y sensibilidades sociales resulta crucial en este punto. La sociabilidad expresa de qué manera viven y coexisten interactivamente los agentes. La experiencia es una forma de expresar la importancia adquirida al estar físicamente cerca de otras personas, como resultado de experimentar el diálogo entre el cuerpo individual, el cuerpo social y el cuerpo subjetivo por un lado, y la natural apropiación de las energías corporal y social por el otro. Para que el cuerpo sea capaz de reproducir la experiencia y la sociabilidad, tiene que producir, pero también consumir, energía corporal. Dicha energía puede entenderse como la fuerza necesaria para mantener el estado «natural» de las cosas en un funcionamiento sistemático. Al mismo tiempo, la energía social que se muestra a través del cuerpo social se basa en el modo en que la energía individual se gasta y se distribuye a través del movimiento y la acción.

Así, las sensaciones se distribuyen de acuerdo con las formas específicas de capital corporal, y el impacto del cuerpo en la sociabilidad y la experiencia revela una distinción entre el cuerpo de la apariencia, el cuerpo de la carne y el cuerpo del movimiento. Las sensibilidades sociales actualizan continuamente las tramas emocionales que surgen de las formas aceptadas

y aceptables de sensaciones. Son un «más acá» y un «más allá» de las interrelaciones entre sociabilidad y experiencia. Las sensibilidades se forman y reforman a partir de las superposiciones contingentes y estructurales, adoptando distintas formas de conexión/desconexión entre las diversas maneras de producir y reproducir las políticas de los cuerpos y las emociones.

La política de las sensibilidades se entiende como conjunto de prácticas sociales cognitivo-afectivas que tienden a producir, gestionar y reproducir horizontes de acción, disposición y cognición. Estos horizontes se refieren (1) a la organización de la vida cotidiana (rutinas cotidianas, vigilia/sueño, comida/abstinencia, etc.); (2) a las informaciones para ordenar preferencias y valores (adecuado/inadecuado; aceptable/inaceptable; soportable/insoportable), y (3) a los parámetros para la gestión del tiempo/espacio (desplazamiento/emplazamiento; murallas/puentes; disfrute).

En este punto cobran especial relevancia tres conceptos: las «prácticas del querer», las «prácticas del sentir» y las «prácticas intersticiales». Las prácticas del sentir son las que implican conjuntos heterogéneos de relaciones entre sensaciones y emociones. Las prácticas intersticiales son las relaciones sociales que rompen la economía política de la moral y estructuran sensibilidades. Las prácticas del querer se refieren a las posibles relaciones entre esperanza, amor y disfrute, y son relaciones sociales que conectan la relación «yo-tú-otro». Puede que las asociaciones entre las mencionadas prácticas, mecanismos de sostenibilidad social y recursos para regular las sensaciones nos ayuden a entender mejor el estado de las sensibilidades sociales.

En la siguiente sección reconstruimos los escenarios y contextos donde se llevan a cabo las prácticas de estos cuerpos dentro de internet.

REDES SOCIALES CHINAS

Es bien sabido que China, el mayor mercado de redes sociales del mundo, difiere mucho de Occidente, ya

que no tiene Facebook, ni Twitter, ni Youtube. ¿Qué redes usa la gente en China? En la lista «Top 10 Social Media Sites to Connect with Chinese Consumers»⁴ aparecen las siguientes: WeChat, Sina Weibo, Youku, Miaopai y Yizhibo, Douban, DianPing, Renren, Tencent Weibo, PengYou, Diandian.

WeChat, también conocido como Weixin, es una aplicación multifuncional de mensajes de voz y de texto. Se inventó en 2011 y en la actualidad cuenta con más de mil millones de usuarios activos mensualmente (Lien y Cao, 2014). Sina Weibo, que significa «microblog», es como una mezcla de Twitter y Facebook. El contenido de Sina Weibo está en constante y rápida evolución, y las estrellas siempre tienen a sus seguidores y su espacio para discutir sobre temas candentes en Weibo. Youku es similar a YouTube y ofrece videos sobre distintos temas. Miaopai y Yizhibo son plataformas con retransmisiones en directo y videos cortos. Douban es un espacio donde la gente puede compartir sus opiniones sobre libros, películas, música, etc. Dianping tiene funciones parecidas a las de Yelp y TripAdvisor, y también permite a los usuarios evaluar restaurantes. Renren funciona de manera muy parecida a Facebook, pero no tiene tanta actividad como Weibo o WeChat. Tencent Weibo también es un microblog donde las personas usuarias pueden compartir videos, fotos y mensajes de texto de hasta ciento cuarenta caracteres. PengYou («amigo», en caracteres chinos) es una plataforma con funciones sociales y es otro producto de la empresa que inventó Tencent Weibo.

Una ciberestrella es alguien que debe su fama principalmente a su presencia en internet. Hace referencia a una persona que es popular en la red por un evento o patrón de comportamiento que influye en la sociedad (que tiende a copiar a su ídolo). Las ciberestrellas participan activamente en las redes sociales y experimentan una metamorfosis, pasando de ser un fenómeno de las redes sociales a ser *influencers* sociales, políticos y económicos.

4 Top 10 Social Media Sites to Connect with Chinese Consumers. En <https://smallbiztrends.com/2017/07/chinese-social-media-marketing.html>

Las emociones, estética y valores de las estrellas están cambiando los patrones de consumo, estilos de vida e ideas de la población, ejerciendo una profunda influencia en la sociedad china. Zhang y Seta (2018) analizan la situación y funciones de las estrellas de la red o *whanghong* (término en chino mandarín para estos ídolos modernos) en la cultura de las comunidades de base. Ser una ciberestrella en China se ha convertido en una «profesión» rentable, un modelo a imitar, un subproducto moralmente cuestionable de las economías de internet, y en general un fenómeno social muy debatido entre los usuarios locales. Los autores opinan que la popularidad de los *whanhong* surge de las redes sociales chinas y de narrativas de profesionalidad y aspiraciones económicas que llegan al público de la China contemporánea.

Según el informe «Report on internet attitudes in China 2018»,⁵ los temas más discutidos fueron «nueva era», «buena vida» y «la política universal de los dos hijos». La «nueva era» es un concepto general chino que engloba unas mejores condiciones de vida basadas en la innovación y la internacionalidad, una mejor educación y unas relaciones más justas entre géneros. «Hijos, juventud, trabajo y comida» se han convertido en «los cuatro componentes más importantes de una buena vida». En 2016, China introdujo la política universal de los dos hijos: «salud» y «marido» se convirtieron en los principales factores que fomentaron el deseo de tener hijos. Otro extremo que se recalca en el informe es que hay dos grandes comunidades semánticas en el ámbito digital en China. Una de ellas se centra en «una nueva era de diversificación social», mientras que la otra cubre las estrellas de la nueva era, que son jóvenes, impulsivas, patrióticas y comprometidas con la responsabilidad social. Así, las estrellas de la sociedad digital tienen un mayor margen para influir en los demás mediante las herramientas de

las redes sociales del país, contribuyendo así a la nueva era china.

EMOCIONES, IMÁGENES Y PRÁCTICAS

China ha presenciado cambios dramáticos durante los últimos cuarenta años. Si nos fijamos en la experiencia de tres generaciones (X, Y y Z), se ve claramente cómo la transformación del país ha cambiado la vida de la gente, modelando su manera de ver el mundo. La generación X (de principios-mediados de los años sesenta a principios de la década de los ochenta) nació durante la Revolución Cultural china (1966-1976). Su experiencia educativa y su modo de vida se vieron enormemente influidos por la política. Los que pertenecen a esta generación crecieron con la idea de que la lealtad al Estado y a sus instituciones sería recompensada. Luego, con la Reforma y la política de apertura en los años ochenta, muchos elementos occidentales tuvieron un gran impacto en China con la llegada de la cultura pop, el cine y las marcas de Estados Unidos, la vida nocturna, el lenguaje de la juventud de Occidente. China también desarrolló una importante cultura del teléfono móvil, y pronto alcanzó el mayor número de usuarios de móvil del mundo. Así, la generación Y (nacidos entre 1980 y 1995) creció en pleno cambio social. Sus miembros nacieron durante la política del hijo único china introducida en 1979, por lo que la mayoría son hijos únicos. Al haberse criado con el amor y atención de dos progenitores y cuatro abuelos, por lo general son gente muy segura de sí misma y con una gran autoestima.

Por su parte, la generación Z (de mediados de los noventa a mediados de 2000) también se convirtió en un fenómeno social. Como consecuencia de la floreciente economía de China y su rápido desarrollo tecnológico, tienen distintos hábitos de vida y de consumo. La generación Z es la primera generación china en nacer en un país completamente moderno y digitalizado, por lo que son personas muy conectadas y dispuestas a compartir sus sentimientos a través de las redes sociales. Muchas de ellas emiten en directo en Douyin, Taobao, Weixin, etc. Tienen

5 《中国网络社会心态报告（2018）》发布三大话题引发关注, 中国新闻网, 2019年01月21日. Tres temas del Report of the attitudes of internet in China 2018. Página web de noticias chinas. 21 de enero de 2019. (online) https://www.pishu.com.cn/skwx_ps/bookdetail?SiteID=14&ID=10197082 consultado el 21 de marzo de 2019.

sus fans y se convierten en ciberestrellas. Es dentro de este marco donde tenemos que examinar los sentimientos provocados por los ciberfamosos chinos en la actualidad, así como la influencia que ejercen estas estrellas.

En el estudio de las reflexiones y teorías sobre el afecto, las emociones y los sentimientos (Smith, H., Schneider, A. 2009) encontramos referencias a filósofos sociales del siglo XVII, XVIII y XIX, como Descartes, Montesquieu, Bentham, Pascal, La Mettrie y Darwin, entre otros.

Los primeros sociólogos, como Comte, Durkheim, Fourier, Marx, Sombart, Simmel y Weber, también afirmaban que el control emocional es otra forma de disciplina, y que afecta a las prácticas, relaciones y cosmovisiones sociales de manera recíproca y dinámica (Gross, J., Feldman Barrett, L.; 2011). Estas cuestiones también han sido abordadas en gran medida desde distintas perspectivas de la sociología contemporánea, principalmente por Bourdieu, Giddens, Foucault, Agamben y Esposito. En este sentido, se considera que Brian Turner y David Le Breton fueron los precursores de los estudios sociales sobre el cuerpo, como lo son los estudios de Kemper, Hochschild, Scheff, Collins e Illouz sobre las emociones.

Los autores clásicos como Nietzsche, Merleau-Ponty, Spinoza y Marx ofrecen una perspectiva distinta sobre las tradiciones teóricas que normalmente sustentan los estudios en este campo. No obstante, hay autores contemporáneos que sugieren otros enfoques, como ocurre con Goffman, Simmel y Elias en sociología, con Derrida, Butler y Deleuze en filosofía, y con Freud, Lacan y Zizek en el psicoanálisis.

La popularidad de las celebridades de internet en China indica qué dirección ha tomado la normalidad. Ahora ya no solo vemos a los famosos en la televisión y las películas, y las estrellas se identifican claramente con la gente normal, al contrario de lo que sucede con las estrellas de Hollywood. La rápida evolución de las redes sociales permite al público elegir a sus ídolos según sus gustos. Las nuevas estrellas de la red saben cómo captar la atención del público compartiendo con él

sus propias experiencias y emociones.⁶

En el caso de las ciberestrellas chinas, también puede apreciarse la interacción de sus cuerpos con la sociedad. Sus cuerpos e imágenes en la red pueden circular, descargarse y copiarse como si fueran símbolos o modelos. Estas estrellas forman parte integrante del día a día de los consumidores. Por otro lado, como personas normales, somos esclavos de la cultura de las celebridades de internet. En consecuencia, cada vez más gente acaba siendo fan (voluntario o involuntario) e identificándose íntimamente con las personas famosas. En este punto, parece adecuado observar las posturas y modalidades del cuerpo en un contexto más amplio.

La tensión entre cuerpos individual, subjetivo y social es una de las claves para comprender las relaciones entre las geometrías de los cuerpos y las gramáticas de acción que forman parte de China, Asia y el Sur Global. El fenómeno de las ciberestrellas también crea tensiones cuando se inscribe en la perspectiva corporal desde el punto de vista de las sensaciones. La lógica de «atraer fans» en forma de hordas de «likes» puede ser sencilla y práctica, pero también puede generar problemas y tensiones sociales. Como afirma Wang Bing (2018):

En este circo colectivo, un texto corto o un vídeo puede obtener muchos clics y con ellos una gran difusión, muchos comentarios e incluso volverse viral. El número de seguidores ha devenido la puntuación de las estrellas. En este sentido, los nuevos medios se han convertido en una factoría digital de famosos. (p. 147)

Como hemos dicho, este artículo pretende dilucidar las prácticas de las celebridades de internet en China para arrojar luz sobre la actual política de sensibilidades.

6 Sobre «emotion management», véase Hochschild, A. R. (1990). Ideology and emotion management: A perspective and path for future research. En T. D. Kemper (ed.), *Research agenda in the sociology of emotions* (p. 117-142). Nueva York: University of New York Press.

CELEBRIDADES: CUERPO, SENSACIONES Y PERCEPCIONES

El informe «2018 China Online Celebrity Economic Development Insight Report»,⁷ publicado por Sina Weibo e I-Research, concluye que la escala de la industria de las estrellas de internet no para de expandirse y que están surgiendo muchos ámbitos nuevos. La cantidad de celebridades crece y la edad de los fans desciende. Para estas estrellas, la publicidad se ha convertido en la manera más fácil de ganar dinero y expandir su influencia, tal como reconocen los propios anunciantes. Desde el punto de vista del género, el número de estrellas masculinas creció en un 49,9 % en 2008. Más de la mitad de las estrellas son de grandes ciudades como Pekín, Shanghai o Cantón. También hay que subrayar que por lo general se trata de personas con un nivel de educación alto. Según el estudio, el 77,6 % tiene estudios de grado, y el 13 % cuenta con un máster. El análisis de Daily Web, la clasificación de ciberestrellas chinas, revela que en 2018⁸ los cinco primeros puestos los ocupan 回忆专用小马甲 («small vest for the memory»), papi 酱 («papi sauce»), 小野妹子学吐槽 («gossip from sister Xiao Ye»), 我的前任是极品 («a crazy ex») y 同道大叔 («tong dao Auncle»). Estos extraños nombres sugieren que no se trata de actores o actrices, sino de personas normales con muchos fans en la red. Al no ser profesionales de la vida mediática, cuando estas personas se hacen famosas, a menudo tienen problemas si sus actos y características personales entran en conflicto con su identidad social.

Las ciberestrellas han ideado una imagen emocional que les ha permitido estrechar fuertes lazos con los consumidores. Pueden conectarse a la red para acompañar a sus fans y usar su estilo único para captar aún más fans, por ejemplo con mensajes, imágenes, fotos, vídeos y emisiones en directo que muestren sus sensaciones, opiniones y experiencias

7 2018 China Online Celebrity Economic Development Insight Report (en línea): <http://report.iiresearch.cn/wx/report.aspx?id=3231> consultado el 21 de marzo de 2019.

8 Clasificación de las ciberestrellas en China en 2018 (en línea): <http://www.enet.com.cn/article/2018/0818/A20180818052679.html> consultado el 21 de marzo de 2019.

Imagen 1



回忆专用小马甲⁸ («small vest for the memory») Fuente: <http://m.gaochengnews.net/wanghong/24647.html>

Imagen 2



papi 酱 («papi sauce»)

Fuente: <http://www.ikancai.com/article/20160713/88465.shtml>

con determinados productos o sobre noticias concretas. Muchas celebridades se someten a operaciones de cirugía estética, se maquillan o se ponen ropas extravagantes en directo para complacer a sus fans.

La aplicación de vídeos cortos Douyin (lanzada con el nombre A.me en septiembre de 2016) ofrece un espacio para que se expresen no solo las estrellas, sino también la gente normal. Concebida originalmente como una aplicación para vídeos musicales hechos por los usuarios, hoy en día Douyin tiene múltiples funciones y cubre desde bromas hasta mascotas, pasando acrobacias deportivas. Los vídeos no pueden superar los quince segundos y la aplicación ofrece infinidad de herramientas de edición, filtros y efectos, como cámara lenta o efecto desenfocado.

Las impresiones tejidas por las estrellas de internet crean sensaciones que originan dos mundos: uno interno y otro externo. La naturaleza del primero es social y subjetiva, mientras que el segundo cubre lo que podríamos denominar «el mundo natural». Tales configuraciones se crean en una tensión dialéctica entre impresiones, percepciones y sus resultados, confiriendo a las sensaciones el «significado» de un sobrante o exceso que los acerca y sitúa más allá de la dialéctica.

En la sociedad china contemporánea se ve el reflejo del cuerpo-individuo, cuerpo-subjetivo y cuerpo-social desde la popularidad de las celebridades de internet. Su cuerpo-subjetivo es la autoexpresión de su cuerpo-individuo, pero afecta al cuerpo-subjetivo múltiple de los fans. El cuerpo de estos fans es también un cuerpo social que ejerce una gran influencia sobre la sociedad china. Por ejemplo, Papi 酱 fue a la Academia Central de Arte Dramático de China, donde obtuvo el título de grado y de máster. Ha trabajado en la industria del espectáculo como actriz y como asistente de dirección. Ahora, bajo el pseudónimo «Papi 酱», es una celebridad de internet que saltó a la fama colgando sus propios vídeos sarcásticos a través de las redes sociales. Utiliza la autoexpresión para discutir temas candentes y tiene «opiniones propias». Por ello, su *cuerpo-imagen* no es individual y fractal, sino que tiene «funciones sociales» que expresan el cuerpo «diario», común. De este modo, su ejemplo sirve de inspiración a otras

personas normales, que usan su cuerpo de manera artística y acaban convirtiéndose en celebridades.

En 2014, una artista llamada Zhou Jie creó una exhibición personal denominada «36 días», donde aparecía durmiendo desnuda en un espacio de exposición. Esto se convirtió en un evento social y mucha gente la criticó, dudando de si se trataba de arte de acción o de arte erótico. Así, su cuerpo no es la autoexpresión de sus sentimientos, sino más bien un cuerpo social observado por la sociedad.

Las ciberestrellas intentan aprovechar su cuerpo-imagen para influir en los «sentimientos naturales» de sus fans, y, al hacerlo, construyen el cuerpo-piel de la gente y generan un cuerpo-movimiento semejante a la sociabilidad.

Imagen 3



Exhibición de Zhou Jie «36 días»

Font: <https://news.artron.net/20170725/n946895.html>

REFLEXIONES FINALES

Sullivan y Kehoe (2017) recalcan la importancia de la moralidad de las celebridades, dado que «En China, el Estado, que promueve desde hace tiempo modelos de conducta por su patriotismo, heroísmo o comportamiento ejemplar, utiliza a las celebridades como vehículo para fomentar el nacionalismo, las virtudes tradicionales y el afán de modernidad. Ha identificado a las celebridades como proveedoras de «bienes espirituales», exhortándolas a «actuar en conciencia, comportarse respetuosamente» y «asumir la iniciativa de dar ejemplo a la sociedad.» Las celebridades chinas tienen que crear imágenes positivas y ser modelo espiritual para el público. Por

9 Siempre usa el perfil de su perro NiuNiu para hacer reír a su público.

eso es importante entender la política de las emociones como estrategia para construir la sensibilidad social.

En China se espera que las sensibilidades reflejen los «valores socialistas fundamentales», tales como prosperidad, democracia, civismo, armonía, libertad, igualdad, justicia, Estado de derecho, patriotismo, dedicación, integridad y amistad. Sin duda, un contexto semejante condiciona la producción y el consumo de ciberestrellas en China. En este sentido, se considera que las celebridades son el vehículo y la expresión de la «voz de los de arriba» para educar y gobernar a la gente. Por otro lado, la máquina ofrece a la gente normal la oportunidad de ser estrellas en concursos de talentos de internet, de modo que las celebridades también representan a la «voz de las clases media y baja» sobre cuestiones sociales, de justicia e igualdad.

Las redes sociales chinas tienen sus propias herramientas, tales como WeChat, QQ o Weibo, entre otras, donde actúan las estrellas de internet. Las microcelebridades para microentornos y las masas muestran dos caminos

para convertir la imagen personal de uno mismo en «popularidad», «fama» y «reconocimiento». La cultura de «captar la atención» se ha convertido en un fenómeno planetario y forma parte de una vida vivida a través de imágenes que consagran la noción de disfrute y gratificación instantánea. Las imágenes y prácticas de las ciberestrellas chinas encarnan actitudes colectivas y se espera que obedezcan a las políticas chinas de gestión de internet y que contribuyan a la sociedad en general. En este sentido, la gente normal tiene más posibilidades de convertirse en una persona famosa y hacer oír su voz.

Por último, la sociedad 4.0 está modelando la economía digital. Las sensaciones y emociones de las celebridades de internet chinas ensalzan la sociabilidad y movilizan las sensibilidades sociales. Estas celebridades abren una ventana a la vida diaria del pueblo chino actual, revelando sus inquietudes, preocupaciones, esperanzas y sueños en un país que está avanzando rápidamente en el camino de la alta tecnología, reflejando los pasos de gigante que ha dado el país en los últimos cuarenta años.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Gross J., Feldman Barrett, L. (2011). Emotion generation and emotion regulation: one or two depends on your point of view. *Emotion Review*, 3, 8-16.
- Hochschild, A. R. (1990). Ideology and emotion management: A perspective and path for future research. En T. D. Kemper (ed.), *Research agenda in the sociology of emotions* (p 117-142). Nueva York: University of New York Press.
- Jiang, Y. (2012). *Cyber-nationalism in China: Challenging Western media portrayals of internet censorship in China*. Adelaida: University of Adelaide Press.
- Li, L. (2018). China's manufacturing locus in 2025: With a comparison of «Made-in-China 2025» and «Industry 4.0». *Technological Forecasting and Social Change*, 135, 66-74.
- Lien, C. H. y Cao, Y. (2014). Examining WeChat users' motivations, trust, attitudes, and positive word-of-mouth: Evidence from China. *Computers in Human Behavior*, 41, 104-111.
- Lin, Z. (2018). Performance of the body: Chinese female celebrity's practices of self-governance. *Gender, Place & Culture*, 25(5), 775-778. DOI: 10.1080/0966369X.2018.1461080
- Pearl, S. y Polan, D. (2015). Bodies of digital celebrity. *Public culture*, 27, 1 (75), 185-192.
- Smith, H. y Schneider, A. (2009). Critiquing models of emotions. *Sociological Methods & Research*, 37(4), 560-89.
- Scribano, A. y Lisdero, P. (ed.) (2019). *Digital labour, society and politics of sensibilities*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Scribano, A., Timmermann López, F., Korstanje, M. E. (ed.) (2018). *Neoliberalism in multi-disciplinary perspective*. Londres: Palgrave Macmillan.

- Scribano, A. (2018). *Politics and emotions*. Houston: Studium Press LLC.
- Scribano, A. (2017). *Normalization, enjoyment and bodies/emotions: Argentine sensibilities*. Nueva York: Nova Science Publishers.
- Scribano A. (2007). *Mapeando interiores: Cuerpo, conflicto y sensaciones*. Córdoba: Sarmiento Editor.
- Scribano, A. (1998). Complex societies and social theory. *Social Science Information*, 37, 3, 493-532.
- Sullivan, J. y Kehoe, S. (2019). Truth, good and beauty: the politics of celebrity in China. *The China Quarterly*, 237, 241-256.
- Wang Bing (2018). The culture of celebrities, the consumption and the affective labour of the fans: Three cases of the Wanghong phenomenon in China. *New Comments Tianfu*, 3, 144-151.
- Wang Junbin (2018). In the era of celebrities online: Between the expression of oneself and wise study. *Monthly Education Research*, 12, 31-43. DOI: 10.3966/168063602018120296003. Xu, X. y Pratt, S. (2018). Social media influencers as endorsers to promote travel destinations: an application of self-congruence theory to the Chinese Generation Y. *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 35(7), 958-972. DOI: 10.1080/10548408.2018.1468851
- Zhang, G. y De Seta, G. (2018). Being «red» on the internet: The craft of popularity on Chinese social media platforms. En C. Abidin y M. Lindsay Brown (ed.), *Microcelebrity Around the Globe* (p. 57-67). Bingley: Emerald Publishing Limited.
- Zhang Yanhui y Chen Fuwen (2018). Influences of the different types of advertisement on customers' awareness and consumption: The case of the Internet celebrities and their advertisement. *Quarterly Administration and Commerce*, 19(3), 257-282. Zhang, W. (2016). *The Internet and new social formation in China: Fandom publics in the making*. Abingdon-on-Thames: Routledge..

NOTA BIOGRÁFICA

Adrián Scribano

Adrián Scribano es investigador principal de CONICET, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y director del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos CIES.

Zhang Jingting

Zhang Jingting es doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es profesora y está haciendo el programa del posdoctorado en SISU. Es miembro del Grupo de Sociología del Cuerpo y Emociones (GESEC) en el Instituto Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires y miembro del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos (CIES).





R ESEÑAS

FERRER, Anacleto; SÁNCHEZ-BIOSCA, Vicente (ed.)

El infierno de los perpetradores. Imágenes, relatos y conceptos

Barcelona, Edicions Bellaterra, 2019, 341 pp.

Francesc J. Hernández

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

francesc.j.hernandez@uv.es

En abril de 2019, el proyecto Event Horizon Telescope (EHT) consiguió la primera fotografía de un agujero negro, lo que, en cierto sentido, resulta un oxímoron. No es posible ninguna «escritura de luz» de aquello que, por su índole supermasiva y compacta, precisamente capta y retiene la luz. No hay imagen de lo negro. Los investigadores del EHT aguzaron el ingenio y construyeron una especie de telescopio virtual gigantesco, utilizando la técnica de la interferometría con ocho radiotelescopios, esparcidos por toda la superficie terrestre, y combinando los resultados con un *software* procedente de los *gamers*. Al fin, disponemos de una imagen de lo infotografiable.

Traigo a colación este logro científico porque el libro *El infierno de los perpetradores* también pretende una escritura de lo no escribible, de lo indescriptible. La perpetración no es un fenómeno social que se pueda aprehender, sino el agujero negro al que se precipita toda pretensión de concebir la lógica de la conducta humana para, desde ella, conferir sentido a la historia, porque, como constata la introducción del libro, «el acto de perpetración, sobre todo cuando es repetido, conserva algo de misterio y resulta, en último análisis, inextricable», como dice en la página 45. La víctima gira en torno al eje cartesiano del sufrimiento: ese es el núcleo de su comprensión. Pero el victimario, en la

«zona gris», se prodiga en un rosario de intervenciones: prepara la perpetración con un sinfín de dispositivos de clasificación y desprecio; la ejecuta con motivación variopinta; y, después, frecuentemente la trivializa, la disimula, la invisibiliza o la justifica para acarrear con su recuerdo.

El infierno de los perpetradores recoge, además de una amplia introducción que se comentará más adelante, una docena de contribuciones a un simposium internacional sobre el tema, auspiciado por el proyecto de Investigación y Desarrollo: «Representaciones contemporáneas del perpetrador de violencias de masa: conceptos, relatos e imágenes», y es esta triplicidad la que organiza el libro. La primera parte, sobre los conceptos, se titula precisamente «Pensar y juzgar», en una especie de guiño a la distinción kantiana: aunque el mal absoluto parece eludir los límites del juicio, es preciso pensarlo. Más aún: reflexionar sobre él, para evitar su repetición, se convierte en el único imperativo categórico, como afirmó Adorno. La existencia de los victimarios viene postulada por la de las víctimas, cuya caracterización «biográfica» remite, en última instancia, al sufrimiento, el elemento común, la evidencia definitiva, el lecho rocoso en el que ha de principiar cualquier pensamiento sobre la perpetración. A esta caracterización de la víctima

del sufrimiento dedica el profesor Gabriel Gatti el capítulo primero de la obra. Se trata también, como analiza el profesor Benno Herzog en su contribución, siguiendo la estela de Axel Honneth, de un sufrimiento de índole necesariamente social que conlleva dinámicas de silenciamiento e invisibilización y que moviliza un nuevo arsenal jurídico para aprehender el carácter extremo de la maldad, como detalla la profesora Cristina García Pascual. Los perpetradores han sido tratados por la denominada justicia transicional de tres maneras: como sujetos que deben ser sancionados en el marco del derecho penal por cometer las acciones más graves, como individuos que deben ser recuperados según una justicia restaurativa y como sujetos que pueden ser utilizados en la elaboración de un relato colectivo que afiance la sociedad democrática. Los tres capítulos coinciden en señalar que toda víctima sufriente lo es por la acción de un perpetrador y en indicar la índole aporética de su conceptualización; pero ello no se convierte en expediente para detener la reflexión, sino, al contrario, resulta un acicate para enfrentar la biograficidad del sufrimiento, su materialidad.

La segunda parte del libro recoge cuatro capítulos: dos referidos a perpetradores en la Alemania del *Führer* y dos a los de la dictadura chilena de Pinochet. Se abordan diferentes figuras, pero también sus ficciones, sus fingimientos. El profesor Jesús Casquete presenta un exhaustivo repaso de la colaboración entre la jerarquía y los pastores protestantes con el régimen nazi, una iglesia «parda», en la que se llegó en algún caso, como el del pastor Walter Hoff, a bendecir la perpetración, que prepararon en una serie de ceremoniales (como bodas o funerales) y con una progresión iconográfica bien representativa que resultaría «decisiva». El profesor Arturo Lozano reconstruye el caso de Franz Suchomel, guardia en el campo de exterminio de Treblinka, que fue entrevistado por Gitta Sereny para su ensayo *Au fond des ténèbres* y filmado por Claude Lanzmann en su documental *Shoah*. Esa duplicidad de testimonios permite perfilar mejor a este individuo siniestro, otear el abismo en el que pulularon estos administradores del crimen. Respecto a la perpetración en la dictadura de Pinochet, el profesor Jaume Peris comenta el caso de mujeres de la resistencia convertidas en colaboradoras

de la policía política, la DINA, y con ello en agentes de la represión, como el caso de Alejandra Merino y Luz Arce, profundizando en los procesos psicológicos (desarticulación y rearticulación) y los espacios de ambivalencia entre víctima y victimario. La profesora Daniela Jara analiza dos documentales también sobre el período de la dictadura y la posdictadura en Chile: *El pacto de Adriana*, que aborda el doloroso esclarecimiento intergeneracional, y *El color del camaleón*, que revisa los límites de la memoria familiar de la perpetración.

La tercera parte del libro, que se refiere a las imágenes de la perpetración y se titula «Miradas y representaciones», recoge cinco capítulos, tres de ellos relacionados con la barbarie desencadenada en el régimen nacionalsocialista. El profesor Anacleto Ferrer analiza cuatro series de imágenes fotográficas tan fragmentarias como inquietantes: los fotogramas del andén de Westerbork, en el que los deportados eran clasificados en su tránsito a Auschwitz, utilizadas por Harun Farocki en un documental reciente; las fotografías del Álbum de Auschwitz, custodiado en Yad Vashem, también realizadas en los tétricos andenes; las extraordinarias, por inhabituales, imágenes de incineración de cadáveres en Auschwitz-Birkenau; y, por último, el álbum del Obersturmführer de la SS Höcker, con escenas de camaradería de los perpetradores. Series de imágenes donde las miradas de víctimas y victimarios se entrecruzan fugazmente con las de los espectadores actuales. El profesor Rafael R. Tranche profundiza en este cruce mediante un análisis detallado de las películas sobre el descubrimiento de las tropas aliadas del campo de exterminio de Bergen-Belsen y las primeras medidas que tomaron con los cadáveres apilados para evitar la proliferación de epidemias. Se comentan detalladamente las características castrenses y cinematográficas de las diferentes iniciativas (unas compuestas de imágenes y otras con el aporte del sonido) y los resultados basados en la iconografía de los campos de exterminio en los días posteriores a su liberación. El profesor Alberto Sucasas comenta los dispositivos mentales con los que los perpetradores se enfrentaron a sus actos criminales (como la sublimación épica y la compartimentación de la psique) y pondera detenidamente los testimonios escritos y audiovisuales sobre la inquietante figura

de Albert Speer, de psicología tan fascinante como abisal. Los dos últimos capítulos tratan también de las representaciones de la perpetración pero con una aproximación poco habitual. La profesora Susanne C. Knittel repasa varias iniciativas recientes de *reenactment* (recreaciones teatrales), dirigidas por Milo Rau, así como declaraciones de perpetradores o reconstrucciones de sus juicios, unos montajes escénicos o mediáticos que interpelan al espectador de una manera singular. Por último, el profesor Vicente Sánchez Biosca reflexiona sobre la mirada del perpetrador y su realización de fotografías inmediatamente anteriores a la ejecución en el S-21 (uno de los *killling fields* del régimen de Pol-Pot), sobre las instantáneas de torturados y torturadores en Abu Ghraib y las imágenes del Daesh, que son enigma y velo, que muestran y esconden a un tiempo la práctica de la perpetración con una frialdad que sobrecoge.

Como se ha mencionado, los profesores Ferrer y Sánchez Biosca, directores del proyecto de investigación, firman una amplísima introducción que enmarca adecuadamente los doce capítulos del libro. En ella se repasan tanto los hitos teóricos de la consideración de la perpetración, la que se expresa paradigmáticamente en el epónimo Auschwitz (incluyendo el comentario de los procesos judiciales más notables: Núremberg, Jerusalén, Fráncfort, etc.), como las líneas de investigación sobre la conversión de «hombres grises» en asesinos de

masas y las facetas que la perpetración adopta si la contemplamos desde el prisma cultural. Se comentan tanto las aportaciones clásicas como las fuentes más recientes. Además, los editores han acertado al producir un difícil equilibrio entre, por un lado, las aportaciones referidas a los campos de exterminio nazis, en los que la problemática de la perpetración se determinó de manera clásica, y por otro lado la presentación de otros escenarios no menos terroríficos, como las dictaduras latinoamericanas o los *killling fields* camboyanos, con referencias también, por ejemplo, a la dictadura de Ceausescu o las torturas de la CIA en Irak.

Los capítulos del libro componen un mosaico con escasos solapamientos (más allá de las inevitables referencias, por ejemplo, al juicio a Eichmann o al documental *Shoah*), que, huyendo de la mera reflexión, se orientan más bien a presentar investigaciones de amplio calado. En este sentido, la obra es tanto una introducción general y extensa, como un conjunto de contribuciones especializadas, sumamente elaboradas. El lector no puede evitar el regusto amargo que dejan los estudios sobre la perpetración o el sobrecogimiento que producen algunos relatos o algunas imágenes, pero acaba satisfecho de la fotografía que se acaba componiendo de ese «agujero negro» de la humanidad, en el doble sentido del término.



GARCÍA PILÁN, Pedro (ed.)

Tots els colors de Josep-Vicent Marqués

Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2018, 269 p.

Joan Sanfèlix Albelda

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

joan.sanfeliu@uv.es

*Por eso cuando pedimos un País Valenciano libre,
pedimos un País Valenciano libre, vivo, verde,
no patriarcal, socialista
y con más autogestión y menos autobombo¹*

He tenido entre las manos un libro necesario. Quizá es el adjetivo, entre los muchos que hacen falta para describir a Josep-Vicent Marqués y su obra, que más se adecua a la percepción que tengo, después de ser lector, en relación con este trabajo que recoge las diversas aportaciones de Marqués, su biografía y el momento social actual en nuestro país.

Este libro editado por Pedro García Pilán, que también aporta un recomendable texto propio introductorio, es una recopilación de textos que trata de recuperar todas las vertientes de este sociólogo y escritor valenciano desaparecido hace ya más de diez años, es decir, «todos los colores de Josep-Vicent Marqués». Se trata de una obra, como decía, necesaria por su actualidad y por su alcance, que recupera la figura, por desgracia no tan conocida como debería serlo, de un referente intelectual de primer orden, probablemente al nivel de otras ilustres valencianas y valencianos que lo han

precedido. En palabras del editor, «un imprescindible» y «uno de los intelectuales más lúcidos de la segunda mitad del siglo XX».

Leer este tipo de reconocimiento póstumo a la obra y vida de Marqués es un placer literario y también sociológico. Su lectura nos hace comprender mejor, por un lado, un momento histórico concreto de nuestro país, un periodo a caballo entre una dictadura sangrante «en liquidación» y una democracia incipiente, incompleta y errática, que perdura hasta los inicios del siglo XXI, y por otro, la vida del protagonista. Es un libro que habla de nosotros, de las mujeres y los hombres valencianos, de nuestro papel en el mundo y en el conjunto del Estado como comunidad humana reconocida. Ahora bien, también es una obra que se dirige prioritariamente a aquella gente con cierta sensibilidad por las consecuencias nefastas de los grandes sistemas de dominación contemporáneos. Y todo filtrado desde

¹ Citado en el capítulo de Joan Francesc Peris, es un fragmento de las reflexiones de Josep-Vicent Marqués en *País perplex* (1979).

la mirada policromática de Marqués, que nos ayuda a repensarnos desde parámetros heterodoxos y lejos de dogmatismos.

Este trabajo, editado con mucho esmero y un aprecio personal que se percibe fácilmente entre líneas, se articula mediante textos que provocan sonrisas (cuando no carcajadas) y lágrimas al recordar a un personaje particular, único y seguramente irreplicable. *Tots els colors de Josep-Vicent Marqués* nos habla de un individuo complejo y convulso: escritor, ensayista, ecologista, hombre pretendidamente igualitario (o, como se dice ahora, hombre en transición), marxista heterodoxo, y también fusteriano, pero aún más heterodoxo si cabe. Encontramos una vida de luchas, contextualizada fantásticamente por las autoras y los autores de los diferentes capítulos en un momento social muy particular de este país nuestro, un país que Marqués también repensó en clave crítica desde diferentes ángulos. Al pasar las páginas nos llega el olor de los pasillos del Departamento de Sociología de la Universitat de València, lugar donde desarrolló su vida profesional como profesor, aunque también quedamos impregnados de un aroma intenso a dehesa y a huerta, y a pólvora incendiaria fallera.

Recuperar para el público valenciano la obra y la trayectoria de Josep-Vicent Marqués era casi una deuda contraída por los que lo conocieron, los que trabajaron codo con codo con él y los que disfrutaron de su compañía en las diferentes luchas en las que participó el autor de *País perplex*. Si ese era el objetivo de esta obra colectiva, sin duda tiene toda la potencialidad para conseguirlo.

Estructuralmente y desde un punto de vista más analítico, encontramos algunos capítulos de carácter más sociológico, como el de Rafael Castelló, compañero —en parte discípulo— y profesor del Departamento de Sociología, o el de Fátima Perelló, profesora también del mismo departamento en la Universitat de València. En sus palabras encontramos, desde dos perspectivas complementarias, al Marqués que analizó un país contradictorio (aún bajo el influjo o impacto fusteriano) desde una óptica ciertamente particular. Tal como señala

Castelló, «reconoce su valencianismo como una forma particular de internacionalismo» y trata de relacionarlo con autores que, en cierta medida, nos pueden ayudar a entender su posicionamiento, entre ellos Gramsci y, en parte, Bourdieu, tan de moda entonces y todavía ahora. Marqués pasó a ser una especie de intelectual orgánico, «y así le gustaba verse a sí mismo», apunta Castelló.

En este mismo capítulo se analizan algunos conceptos clave en la trayectoria de Marqués, que además han sido centrales en la reconstitución del valencianismo desde la revisión fusteriana, como la «oscura conciencia» o la apuesta sociopolítica de país presente en los orígenes de ciertas interpretaciones «terceravistas».

También hay una reflexión sobre la parte «lila» de Marqués en el capítulo de otra compañera de departamento presente en el libro, la profesora Fátima Perelló. Aquel «color del rojo» por el que muchos lo hemos conocido. Esta vertiente de la trayectoria personal, académica y activista de Marqués se hace visible fundamentalmente a través de su trabajo en el ámbito del feminismo, o para ser más específico, del estudio de las masculinidades, espacio donde es considerado un pionero, ya no únicamente en el ámbito valenciano, sino también en el global. *¿Qué hace el poder en tu cama?* es un fantástico ejemplo de su producción antipatriarcal, que inició con su tesis doctoral en sociología, *La construcción social del varón*, a la que siguieron artículos y capítulos (en obras colectivas), con su tono particular, como *Sobre la alienación del varón*. Todos estos textos aparecen referenciados en el capítulo escrito por la socióloga valenciana, así como en el siguiente, el de Hilario Sáez. En resumen, Marqués, de alguna manera, introdujo la incomodidad en el discurso (y en la práctica) sobre la identidad tradicional masculina, incluso para aquellos hombres de los sectores más progresistas del momento.

De esta misma parte de su obra, así como de su activismo, habla Hilario Sáez, sociólogo andaluz que conoció a Marqués, de quien escribe con especial respeto, desgranando tanto algunas de sus aportaciones como anécdotas de cuando se agotaba ya la vida del autor valenciano. Este capítulo destaca su papel en la constitución de grupos de hombres en el estado español,

génesis de lo que hoy, pese a su reducida dimensión, podemos considerar el movimiento de hombres por la igualdad.

Sáez destaca, de entre su legado sobre la crítica de la masculinidad, el posicionamiento de Marqués, tantas veces debatido en el conjunto de los grupos de hombres igualitarios, acerca de si autodenominarse, de manera individual o colectiva, feministas. Así pues, recupera alguna de sus ideas sobre este tema tan controvertido, a pesar de que el valenciano parecía tenerlo claro:

Aunque se sienta entusiasmado por el feminismo, creo que es mejor que usted, caballero, no se declare feminista. Pueda dar la impresión de que los hombres seguimos queriendo meter la nariz en todas partes y apuntarnos todo lo que hacen las mujeres. Definase como solidario con el feminismo, igualitario, antisexista o antipatriarcal.

Sobre esta obra cabe destacar que es un trabajo que permite descubrir partes de su trayectoria no tan conocidas (cuando menos, la académica), partes especialmente vinculadas al ámbito, digamos, más literario. Entre las páginas de este libro, fundamentalmente en las de Jesús Peris, podemos descubrir su prosa, aquella manera tan singular de escribir, desde la ironía, la provocación o el sarcasmo, con un humor particular y una crítica no siempre bien aceptada, que trastocó los esquemas mentales de mucha gente. Josep-Vicent Marqués es el *roncallista* posmoderno, como afirma este filólogo, o el ácido escritor capaz de hacernos ver, mediante historias de lo más curiosas, los grandes sistemas de dominación que se infiltran hasta nuestro dormitorio o nuestra cocina.

Su aportación periodística y mediática, por otro lado, se ha destacado especialmente, pero no únicamente, en el capítulo de Anna Mateu. La autora ha tratado de dar a este aspecto de la obra marquesiana el valor que merece, ya que su trabajo periodístico (básicamente, escritos de opinión), configura un corpus creativo digno de ser conocido. Un espacio de letras dirigido a un público no académico donde el sociólogo analizaba la sociedad valenciana, así como, en parte, la sociedad española y la sociedad en general, además de aportar una mirada crítica sobre diferentes realidades que, como era

habitual en él, iban desde las relaciones más personales en el ámbito doméstico a los grandes asuntos sociales y de lucha comunitaria del momento.

Entre estos asuntos, cabe destacar de manera muy significativa el papel de Marqués en el nacimiento de los movimientos ecologistas valencianos. Pensar en él es pensar también en verde, otro color del rojo y de Josep-Vicent Marqués. Los dos últimos capítulos se han dedicado a reivindicar, entre otras, esta vertiente ecologista de su vida, aunque también su particular vocación política.

Marqués transitó diferentes espacios asociativos, activistas y políticos, y a veces dinamitó algunas fronteras existentes entre ellos, al repensarlos de una manera más vinculada a la acción y permanentemente relacionada con el rojo, el verde, el lila y el cuatribarrado como eje, tal como él mismo señala y podemos comprobar a lo largo del libro.

Siempre vinculado a una especie de izquierda alternativa, con simpatías incluso, desde su heterodoxia, hacia el anarquismo, en la trayectoria política del sociólogo valenciano destacan algunos hitos, especialmente el que supuso Alemania Socialista, un espacio pensado por el mismo sociólogo como un grupo de acción y no como un partido político *stricto sensu*. Esta trayectoria, aun siendo breve, se recupera en varios capítulos. También destaca su candidatura al Senado en el año 1979, recordada por Joan Francesc Peris en su capítulo, en el que señala el relativo éxito electoral de aquella aventura institucional y política de Marqués.

No obstante, para mucha gente, Marqués fue una persona vinculada especialmente al verde. Siempre preocupado por el territorio, sin que ello supusiera desvincularlo de la cuestión social o nacional, destacan sus pensamientos recogidos por Peris y que aún están plenamente vigentes, quizá incluso por desarrollar: las energías renovables, el rechazo a la energía nuclear y la defensa de espacios como la dehesa del Saler o la huerta de Valencia.

Son varios los autores y las autoras que destacan, a lo largo de estas páginas, la acción contra el campo de golf del Saler, o las que llevó a cabo el grupo Margarida,

cuya intrahistoria encontramos bien desarrollada en el último capítulo, escrito por Enric Amer. Este colectivo fue considerado por el propio Marqués como el primer grupo propiamente ecologista del País Valenciano y se inició en el contexto de la lucha por evitar la ubicación de una central nuclear en Cofrentes.

En conclusión, nos encontramos ante una serie de capítulos que, de manera muy acertada, desde el título

hasta cada una de las páginas, recuperan el legado intelectual, teórico y activista de un personaje particular e inolvidable, un personaje que, de alguna manera, está presente en muchas de las reflexiones de las izquierdas alternativas valencianas, no solo las políticas, que muy probablemente bajo su influjo, como queda patente en el libro, se han repensado en una variedad cromática heterodoxa y han incorporado «todos los colores de Josep-Vicent Marqués».



Normas para los autores de *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*

Normas para el autor o autora

Las personas que envíen trabajos para publicar en *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* deberán verificar previamente que el texto enviado cumple las normas siguientes:

Se aceptarán diferentes tipos de trabajos:

- **Artículos:** serán trabajos teóricos o empíricos originales, completos y desarrollados.
- **Puntos de vista:** artículo de tipo ensayístico en el que se desarrolla una mirada innovadora sobre un debate en el campo de estudio de la revista o bien se analiza una cuestión o un fenómeno social o cultural de actualidad.
- **Reseñas:** críticas de libros.
- **Perfiles:** entrevistas o glosas de una figura intelectual de especial relevancia.

Los trabajos se enviarán en formato OpenOffice Writer (odt) o Microsoft Word (doc) a través del sitio web de la revista. No se aceptará ningún otro medio de envío ni se mantendrá correspondencia sobre los originales no enviados a través del portal o en otros formatos.

Los **elementos no textuales** (tablas, cuadros, mapas, gráficos e ilustraciones, etc.) que contenga el trabajo aparecerán insertados en el lugar del texto que corresponda. Además, se entregarán por separado como archivo adicional los gráficos editables en formato OpenOffice Calc (ods) o Microsoft Excel (xls) y los mapas, e ilustraciones o imágenes en los formatos jpg o tif a 300 ppp. Todos estarán numerados y titulados, se especificará la fuente en el pie, y se hará referencia explícita a ellos en el texto.

Los trabajos enviados serán inéditos y no se podrán someter a la consideración de otras revistas mientras se encuentren en proceso de evaluación en *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*. Excepcionalmente, y por razones de interés científico y/o de divulgación de aportaciones especialmente notorias, el Equipo de redacción podrá decidir la publicación y/o traducción de un texto ya publicado.

Números monográficos

En *Debats* existe la posibilidad de publicar números monográficos. Esta sección está abierta también a propuestas de la comunidad científica. La aceptación de un número monográfico está condicionada a la presentación de un proyecto con los objetivos y la temática del número monográfico, así como una relación detallada de las contribuciones esperadas o bien de la metodología de la convocatoria de contribuciones (*call for papers*). En caso de que se acepte el proyecto de monográfico por parte del Consejo de redacción, el director del monográfico gestionará el encargo y la recepción de los originales. Una vez recibidos los artículos, serán transmitidos y evaluados por la revista. La evaluación será realizada por expertos y con el método de doble ciego (*double blind*). Todos los trabajos enviados a *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* se evaluarán de acuerdo con criterios de estricta calidad científica. Para obtener información más detallada sobre el proceso de coordinación y evaluación por pares de un número monográfico, los interesados deben contactar con el equipo editorial de *Debats*.

Lenguas de la revista

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad se publica en versión en papel y en versión digital en valenciano-catalán y en castellano.

Los trabajos enviados deben estar escritos en valenciano-catalán, castellano o inglés. En caso de que los artículos sean revisados positivamente por los revisores anónimos y aprobados por el Consejo de redacción, *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* se hará cargo de la traducción a valenciano-catalán y a castellano.

Los monográficos se traducirán a inglés y, anualmente, se editará un número en papel con el contenido de dichos monográficos publicados en el volumen.

Formato y extensión de la revista

Los artículos y propuestas de *Debats* irán precedidos de una página de cubierta en la que se especificará la siguiente información:

- Título, en valenciano-catalán o castellano, y en inglés.
- Nombre del autor o autora.
- Filiación institucional: universidad o centro, departamento, unidad o instituto de investigación, ciudad y país.
- Dirección de correo electrónico. Toda la correspondencia se enviará a esta dirección electrónica. En el caso de artículos de autoría múltiple, se deberá especificar la persona que mantendrá la correspondencia con la revista.
- Breve nota biográfica (de un máximo de 60 palabras) en la que se especifiquen las titulaciones más altas obtenidas (y en qué universidad), la posición actual y las principales líneas de investigación del autor o autora. *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* podrá publicar esta nota biográfica como complemento de la información de los artículos.
- Identificación ORCID: En caso de no disponer de ella, *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* recomienda a los autores que se registren en <http://orcid.org/> para obtener un número de identificación ORCID.
- Agradecimientos: en el caso de incluir agradecimientos, estos se incluirán después del resumen y no superarán las 250 palabras.

El texto de los artículos irá precedido de un resumen de una extensión máxima de 250 palabras (que expondrá clara y concisamente los objetivos, la metodología, los principales resultados y conclusiones del trabajo) y de un máximo de 6 palabras clave (no incluidas en el título, y que deberán ser términos aceptados internacionalmente en las disciplinas científico-sociales y/o expresiones habituales de clasificación bibliométrica). Si el texto está escrito en valenciano-catalán o castellano, se añadirá el resumen (*abstract*) y las palabras clave (*keywords*) en inglés. Si el texto está originalmente escrito en inglés, el Equipo de redacción podrá traducir el título, el resumen y las palabras clave a valenciano-catalán y castellano, en el caso de que el mismo autor o autora no lo haya hecho.

El texto de los artículos se deberá enviar anonimizado: se suprimirán (bajo el rótulo de anonimizado) todas las citas, agradecimientos, referencias y otras alusiones que pudieran permitir directa o indirectamente la identificación del autor o autora. La redacción de *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* se asegurará de que los textos cumplen esta condición. Si el artículo es aceptado para su publicación, entonces se enviará la versión no anonimizada a la revista, en caso de que difiriera de la enviada previamente.

Salvo casos excepcionales, los **artículos** tendrán una extensión orientativa de entre 6.000 y 8.000 palabras, incluyendo las notas al pie y excluyendo el título, los resúmenes, las palabras clave, los gráficos, las tablas y la bibliografía.

Los **puntos de vista** constarán de textos de una extensión aproximada de 3.000 palabras, incluyendo las notas al pie y excluyendo el título, los resúmenes, las palabras clave, los gráficos, las tablas y la bibliografía. Uno de los textos deberá ser una presentación de la aportación que sea objeto de discusión, realizada por el autor o autora de la misma, o bien por el coordinador o coordinadora del debate.

Las **reseñas** tendrán una extensión máxima de 3.000 palabras, y al inicio se especificarán los siguientes datos de la obra reseñada: autor o autora, título, lugar de publicación, editorial, año de publicación y número de páginas.

También se deberá incluir el nombre y los apellidos, filiación institucional y la dirección electrónica del autor o autora de la reseña.

Las **entrevistas** o glosas de una figura intelectual tendrán una extensión máxima de 3.000 palabras, y al inicio se especificará el lugar y la fecha de realización de la entrevista y el nombre y apellidos, la filiación institucional de la persona entrevistada o de a quien se dedica la glosa. También se deberá incluir el nombre y los apellidos, la filiación institucional y la dirección electrónica del autor o autora de la entrevista o glosa.

El **formato del texto** deberá respetar las siguientes normas:

- Tipo y tamaño de letra: Times New Roman 12.
- Texto a 1,5 espacios, excepto las notas al pie, y justificado.
- Las notas irán numeradas consecutivamente al pie de la página correspondiente y no al final del texto. Se recomienda reducir su uso al máximo y que este sea explicativo (nunca de cita bibliográfica).
- Las páginas irán numeradas al pie a partir de la página del resumen, empezando por el número 1 (la página de cubierta con los datos del autor o autora no se numerará).
- No se sangrará el inicio de los párrafos.
- Todas las abreviaturas estarán descritas la primera vez que se mencionen.

Los diferentes apartados del texto no deben ir numerados y se escribirán tal como se describe a continuación:

■ **NEGRITA, MAYÚSCULAS, ESPACIO ARRIBA Y ABAJO**

- *Cursiva, espacio arriba y abajo.*
- *Cursiva, espacio arriba.* El texto comienza en la misma línea, como en este ejemplo.

Las citas deberán respetar el modelo APA (American Psychological Association).

- Las citas aparecerán en el cuerpo del texto y se evitará toda nota al pie cuya única función sea bibliográfica.
- Se citará entre paréntesis, incluyendo el apellido del autor, el año; por ejemplo: (Bourdieu, 2002).
- Cuando en dos obras del mismo autor coincida el año, se distinguirán con letras minúsculas tras el año; por ejemplo: (Bourdieu, 1989a).
- Si los autores son dos, se citarán los dos apellidos unidos por «y»: (Lapierre y Roueff, 2013); si son entre dos y cinco, se citará el apellido de todos los autores la primera vez que aparezcan en el texto; en las citas subsiguientes, no obstante, se citará únicamente el primer autor seguido de «et ál.» (con letra redonda); por ejemplo, (Dean, Anderson, y Lovink, 2006: 130) en la primera cita, pero (Dean et ál., 2006: 130) en las siguientes. Si los autores son seis o más, se citará siempre el apellido del primer autor seguido de «et ál.».
- Si se incluyen dos o más referencias dentro de un mismo paréntesis, se separarán con punto y coma; por ejemplo: (Castells, 2009; Sassen, 1999). O de un mismo autor: (Martínez, 2011; 2013).
- Las citas literales irán entrecomilladas y seguidas de la correspondiente referencia entre paréntesis, que incluirá obligatoriamente las páginas citadas; si sobrepasan las cuatro líneas, se transcribirán separadamente del texto principal, sin comillas, con una sangría mayor y un tamaño de letra más pequeño.

La **lista completa de referencias bibliográficas** se situará al final del texto, bajo el epígrafe «Referencias bibliográficas». Las referencias se redactarán según las siguientes normas:

- Solo se incluirán los trabajos que hayan sido citados en el texto, y todos los trabajos citados deberán referenciarse en la lista final.
- Se tendrá que incluir el DOI (Digital Object Identifier) de las referencias que lo tengan (<http://www.doi.org/>).

- El orden será alfabético según el apellido del autor o autora. En caso de varias referencias de una misma autoría, se ordenarán cronológicamente según el año. Primero se incluirán las referencias del autor o autora solo; en segundo lugar, las obras compiladas por el autor, y en tercer lugar las del autor con otros coautores o coautoras.
- Se aplicará sangría francesa a todas las referencias.

El apartado «Referencias bibliográficas» seguirá el modelo APA (American Psychological Association) según corresponda al tipo de documento citado:

■ **Libros:**

- Un autor: Anderson, B. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- Dos autores: Harvey, L., y Knight, P. T. (1996). *Transforming Higher Education*. Buckingham/Bristol: The Society for Research into Higher Education / Open University Press.
- Más de seis autores: Se harán constar en la referencia los seis primeros autores seguidos de «et ál.».
- Obras compiladas, editadas o coordinadas y con diferentes volúmenes: Campo, S. del (ed.) (1993). *Tendencias sociales en España (1960-1990)*, vol. II. Madrid: Fundación BBV.
- Referencia a una edición que no sea la primera, la primera edición irá entre claudátores después de la edición utilizada Condorcet, N. (2005 [1793-1794]). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Chicoutimi/Quebec: Les Classiques des Sciences Sociales.

■ **Artículo de revista:**

- Un autor: Hirsch, P. M. (1972). Processing fads and fashions: An organization-set analysis of cultural industry systems. *American Journal of Sociology*, 77(4), 639-659.
- Dos autores: Bielby, W. T., y Bielby, D. D. (1999). Organizational mediation of project-based labor markets: Talent agencies and the careers of screenwriters. *American Sociological Review*, 64(1), 64-85.
- Más de dos autores y menos de siete: Dyson, E., Gilder, G., Keyworth, G., y Toffler, A. (1996). Cyberspace and the american dream: A magna carta for the knowledge age. *Information Society*, 12(3), 295-308.

- **Capítulo de un libro:** DiMaggio, P. (1991). Social structure, institutions and cultural goods: The case of the United States. En P. Bourdieu, y J. Coleman (eds.), *Social theory for a changing society* (p. 133-166). Boulder: Westview Press.

En este punto se incluyen artículos en libros de actas, monográficos, manuales, etc.

■ **Referencias de internet:**

- Documentos en línea: Raymond, E. S. (1999). *Homesteading the noosphere*. Recuperado el 15 de enero de 2017 de <http://www.catb.org/~esr/writings/homesteading/homesteading/>
- Generalitat Valenciana (2017). Presència de la Comunitat Valenciana en FITUR 2017. Recuperado el 7 de marzo de 2017 de http://www.turisme.gva.es/opencms/opencms/turisme/va/contents/home/noticia/noticia_1484316939000.html
- Artículos de revistas en línea: Ros, M. (2017). La «no-wash protest» i les vagues de fam de les presonereres republicanes d'Armagh (nord d'Irlanda). Una qüestió de gènere. *Papers*, 102(2), 373-393. Recuperado el 18 de marzo de 2017 de <http://papers.uab.cat/article/view/v102-n2-ros/2342-pdf-es>
- Artículos de prensa en línea. Con autor: Samuelson, R. J. (11 de abril de 2017). Are living standards truly stagnant? *The Washington Post*. Recuperado el 12 de abril de 2017 de https://www.washingtonpost.com/opinions/are-living-standards-truly-stagnant/2017/04/11/10a1313a-1ec7-11e7-ad74-3a742a6e93a7_story.html?utm_term=.89f90fff5ec4

- Sin autor: *La Veu del País Valencià* (11 de abril de 2017). Els valencians són els ciutadans de l'Estat que més dies de treball necessiten per a pagar el deute públic. Recuperado el 12 de abril de 2017 de <http://www.diarilaveu.com/noticia/72769/valencians-pagar-treball-deutepublic>

Se ruega a los autores o autoras de los originales enviados que adapten su bibliografía al modelo APA en todos aquellos casos no ejemplificados en este apartado. Los textos que no se ajusten a este modelo serán devueltos para que los autores o autoras realicen los cambios oportunos.

Normas del proceso de selección y publicación

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad publica trabajos académicos de investigación teórica y empírica rigurosa en los ámbitos de las ciencias sociales y las humanidades en general. Sin embargo, en algunos monográficos se podrán incorporar algunas aportaciones de otras disciplinas afines a la temática de cultura, poder y sociedad, como la historia, la ciencia política y los estudios culturales.

La evaluación será encargada a académicos expertos y se desarrollará por el método de doble ciego (*double blind*) en los artículos de la sección de monográfico llamada «Cuaderno» y en los del apartado de miscelánea de artículos de investigación, denominado «Artículos». Todos los trabajos de estas secciones enviados a *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* se evaluarán de acuerdo con criterios de estricta calidad científica.

Los errores de formato y presentación, el incumplimiento de las normas de la revista o la incorrección ortográfica y sintáctica podrán ser motivo de rechazo del trabajo sin pasarlo a evaluación. Una vez recibido un texto que cumpla todos los requisitos formales, se confirmará la recepción y comenzará su proceso de evaluación.

En una primera fase, el Equipo de redacción efectuará una revisión general de la calidad y adecuación temática del trabajo, y podrá rechazar directamente sin pasar a evaluación externa aquellos trabajos que tengan una calidad ostensiblemente baja o que no efectúen ninguna contribución a los ámbitos temáticos de la revista. Para esta primera revisión, el Equipo de redacción podrá requerir la asistencia, en caso de que lo considere necesario, de los miembros del Consejo de redacción o del Consejo científico. Las propuestas de «Puntos de vista» podrán ser aceptadas tras superar esta fase de filtro previo sin necesidad de evaluación externa.

Los artículos que superen este primer filtro se enviarán a dos evaluadores externos, especialistas en la materia o línea de investigación de la que se trate. En caso de que las evaluaciones sean discrepantes, o que por cualquier otro motivo se considere necesario, el Equipo de redacción podrá enviar el texto a un tercer evaluador o evaluadora.

Según los informes de evaluación, el Equipo de redacción podrá tomar una de las decisiones siguientes, que será comunicada al autor o autora:

- Publicable en la versión actual (o con ligeras modificaciones).
- Publicable tras revisarlo. En este caso, la publicación quedará condicionada a la realización por parte del autor o autora de todos los cambios requeridos por la redacción. El plazo para hacer estos cambios será de un mes y se deberá adjuntar una breve memoria explicativa de los cambios introducidos y de cómo se adecúan a los requerimientos del Equipo de redacción. Entre los cambios propuestos podrá haber la conversión de una propuesta de artículo en nota de investigación / nota bibliográfica, o viceversa.
- No publicable, pero con la posibilidad de reescribir y reenviar el trabajo. En este caso, el reenvío de una versión nueva no implicará ninguna garantía de publicación, sino que el proceso de evaluación volverá a empezar desde el inicio.
- No publicable.

En caso de que un trabajo sea aceptado para su publicación, el autor o autora deberá revisar las pruebas de imprenta en el plazo máximo de dos semanas.

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad publicará anualmente la lista de todas las personas que han hecho evaluaciones anónimas, así como las estadísticas de artículos aceptados, revisados y rechazados, y la duración media del lapso entre la recepción de un artículo y la comunicación de la decisión final al autor o autora.

Buenas prácticas, ética en la publicación, detección de plagio y fraude científico

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad se compromete a cumplir las buenas prácticas y las recomendaciones de ética en las publicaciones académicas. Se entienden como tales:

- Autoría: en el caso de autoría múltiple se deberá reconocer la autoría de todos los autores. Todos los autores deben estar de acuerdo en el envío del artículo y el autor o autora que figure como responsable deberá garantizar que todos los demás aprueban las revisiones y la versión final.
- Prácticas de publicación: el autor o autora deberá notificar una publicación previa del artículo, incluyendo las traducciones o bien los envíos simultáneos a otras revistas.
- Conflicto de intereses: se debe declarar el apoyo financiero de la investigación y cualquier vínculo comercial, financiero o personal que pueda afectar a los resultados y a las conclusiones del trabajo. En estos casos se deberá acompañar el artículo de una declaración en la que consten estas circunstancias.
- Proceso de revisión: el Consejo de redacción debe asegurar que los trabajos de investigación publicados han sido evaluados por al menos dos especialistas en la materia y que el proceso de revisión ha sido justo e imparcial. Por lo tanto, debe asegurar la confidencialidad de la revisión en todo momento, la no existencia de conflictos de interés de los revisores. El Consejo de redacción deberá basar sus decisiones en los informes razonados elaborados por los revisores.

La revista articulará mecanismos y controles para detectar la comisión de plagios y fraudes científicos. Se entiende por plagio:

- Presentar el trabajo ajeno como propio.
- Adoptar palabras o ideas de otros autores sin el debido reconocimiento.
- No emplear las comillas en una cita literal.
- Dar información incorrecta sobre la verdadera fuente de una cita.
- Parafrasear una fuente sin mencionarla.
- Parafrasear abusivamente, incluso si se menciona la fuente.

Las prácticas constitutivas de fraude científico son las siguientes:

- Fabricación, falsificación u omisión de datos y plagio.
- Publicación duplicada y autoplagio.
- Apropiación individual de autoría colectiva.
- Conflictos de autoría.

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad podrá hacer públicas, en caso de que las haya constatado, las malas prácticas científicas. En estos casos, el Consejo Editorial se reserva el derecho de desautorizar aquellos artículos ya publicados en los que se detecte una falta de fiabilidad que se determine posteriormente como resultado tanto de errores involuntarios como de fraudes o malas prácticas científicas, mencionadas anteriormente. El objetivo que guía la desautorización es corregir la producción científica ya publicada, asegurando su integridad. El conflicto de duplicidad, causado por la publicación simultánea de un artículo en dos revistas, se resolverá determinando la fecha de recepción del artículo en cada una de ellas. Si solo una parte del artículo contiene algún error, este se puede rectificar

posteriormente por medio de una nota editorial o una fe de erratas. En caso de conflicto, la revista solicitará al autor o autores las explicaciones y pruebas pertinentes para aclararlo, y tomará una decisión final basada en las mismas.

La revista publicará obligatoriamente, en sus versiones impresa y electrónica, la noticia sobre la desautorización de un determinado texto, y en ella se tienen que mencionar las razones para tal medida, a fin de distinguir la mala práctica del error involuntario. Asimismo, la revista notificará la desautorización a los responsables de la institución a la que pertenezca el autor o autores del artículo. Como paso previo a la desautorización definitiva de un artículo, la revista podrá hacer pública una noticia de irregularidad, aportando la información necesaria en los mismos términos que en el caso de una desautorización. La noticia de irregularidad se mantendrá el tiempo mínimo necesario, y concluirá con su retirada o con la desautorización formal del artículo.

Aviso de derechos de autor

Sin perjuicio de lo dispuesto en el artículo 52 de la Ley 22/1987 de 11 de noviembre de propiedad intelectual, BOE del 17 de noviembre de 1987, y conforme al mismo, los autores o autoras ceden a título gratuito sus derechos de edición, publicación, distribución y venta sobre el artículo, para que sea publicado en *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad*.

Debats. Revista de cultura, poder y sociedad se publica bajo el sistema de licencias Creative Commons según la modalidad «Reconocimiento - NoComercial (by-nc): Se permite la generación de obras derivadas siempre que no se haga un uso comercial. Tampoco se puede utilizar la obra original con finalidades comerciales».

Así, cuando el autor o autora envía su colaboración, acepta explícitamente esta cesión de derechos de edición y de publicación. Igualmente autoriza a *Debats. Revista de cultura, poder y sociedad* a incluir su trabajo en un fascículo de la revista para que se pueda distribuir y vender.

Lista de verificación para preparar envíos

Como parte del proceso de envío, los autores o autoras deben verificar que cumplen todas las condiciones siguientes:

1. El artículo no se ha publicado anteriormente ni se ha presentado antes a otra revista (o se ha enviado una explicación en «Comentarios para el editor»).
2. El fichero del envío está en formato de documento de OpenOffice (odt) o Microsoft Word (doc).
3. Siempre que ha sido posible, se han proporcionado los DOI para las referencias.
4. El texto utiliza un interlineado de 1,5 espacios; letra de tamaño 12 puntos; utiliza cursiva en vez de subrayado. Con respecto a todas las ilustraciones, figuras y tablas, se colocan en el lugar correspondiente del texto y no al final.
5. El texto cumple los requisitos estilísticos y bibliográficos descritos en las instrucciones a los autores o autoras.
6. Si se envía a una evaluación por expertos de una sección de la revista, se deben seguir las instrucciones a fin de asegurar una evaluación anónima.
7. El autor o autora debe cumplir las normas éticas y de buenas prácticas de la revista, en coherencia con el documento disponible en la página web de la revista.

Los archivos deben enviarse a: secretaria.debats@dival.es

En caso de que no se sigan estas instrucciones, los envíos se podrán devolver a los autores o autoras.



BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN

Nombre y apellidos _____

Calle _____ Ciudad _____ CP _____

Tel. _____ Correo electrónico _____ Fax _____

Deseo suscribirme por un año (dos números) a partir del próximo número de *DEBATS. Revista de cultura, poder y sociedad*, mediante:

Transferencia bancaria a Bankia: 2077 0049 8631 0092 4708 – Código swift: cvalesv
DEBATS/DIPUTACIÓ VALÈNCIA

Domiciliación bancaria:

Entidad bancaria _____ Código _____

Domicilio sucursal _____ Código _____

Número de cuenta _____

IBAN _____

Fecha _____

Firma

Por importe de:

España: 10 €; Europa: 14 €; resto de países: 15 €.

Precio por ejemplar: 6 €.

Los ejemplares atrasados (salvo los que estén agotados) se solicitarán a Sendra Marco, distribució d'edicions, SL / Calle Taronja, 16. 46210 Picanya. Tel. 961 590 841 / sendra@sendramarco.com





institutió
alfons el magnànim
centre valencià
d'estudis i d'investigació



6,00 €