Perifèria

Cristianisme Postmodernitat Globalització

Populismes

6/2019

PERIFÈRIA, Cristianisme, Postmodernitat, Globalització

ISSN 2339-8310

Co-directors: Jordi Corominas i Joan Albert Vlcens.

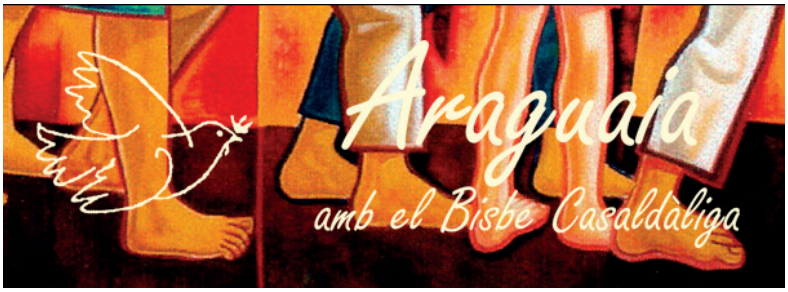
Consell de redacció: Jorge Alvarado, Antoni Bosch-Veciana, Jaume Llanes, Montserrat Timoneda.

Disseny i maquetació: Marc Vicens

www.revistaperiferia.org

revistaperiferiaopg@gmail.org

Amb el suport de



Índex

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens, Presentació 4

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens, Presentación 7

Carlos Gradín, Populismo y economía. 10

Joan Albert Vicens, Nous populismes i societat líquida.....19

Joan Albert Vicens, Nuevos populismos y sociedad líquida.....44

Antonio González, Nacional-populismos y capitalismo global 70

Oscar Ribas Reig, Entre racionalitat i populisme.....87

Ferran Sáez Mateu, Per què el populisme ha esdevingut tan atractiu? 95

Tomás Guillén Vera, Populismo e identidad.....106

Salvador Martí i Puig, Populisme. Ara més que mai! 125

Ricardo Espinoza, Populismo ¿Una hipótesis necesaria para nuestras revueltas planetarias?.....130

Jordi Corominas, La resistència cristiana al populisme 138

Jordi Corominas, La resistencia cristiana al populismo. 159

Populismes

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del populisme. En realitat, el populisme és avui una realitat menys fantasmal que l'incipient moviment comunista de mitjans del segle XIX al qual es referien en termes anàlegs Marx i Engels, al *Manifest comunista.* No és només que hi hagi governs populistes a Estats Units, Brasil, Polònia o Hongria, i que els partits populistes guanyin terreny en molts parlaments europeus, entre ells l'espanyol (on ja representen al 15% de l'electorat), sinó que el populisme flueix i es ramifica en formes i combinacions de tota mena: esquerra i dreta, forces religioses i seculars, moviments nacionalistes i patriotismes d'estat. Entre totes les fórmules, avui triomfen els populismes d'extrema dreta.

De moment, la majoria dels populismes competeixen dins d'un cert ordre democràtic i subscriuen alguns dels elements bàsics de la democràcia: eleccions lliures, pluralisme polític, llibertat d'expressió. El perill és que l'experiment populista ens aboqui a una degradació greu de la democràcia i cap a fórmules autoritàries. No hem d'oblidar, com ens avisa l'historiador mexicà Enrique Krauze, que la democràcia és un sistema mortal.

Justificant la metàfora fantasmal marxista, els nous populismes atemoreixen una bona part de la població, democràtica i progressista, que reconeix en ells el rostre cadavèric del feixisme, però també és cert que il·lusionen amb la promesa de reformes radicals a d'altres sectors socials que ja no esperen res de les ideologies moderades que han governat Occident des de la Segona Guerra Mundial.

El populisme d'extrema dreta es presenta com una alternativa gairebé revolucionària, com un nou moviment polític capaç de restaurar l'orgull de les nacions i de protegir la seva identitat, la cultura i l'economia nacionals, contra els dinamismes amenaçadors de la societat global: els mercats financers, els interessos de les transnacionals, l'hegemonia de les organitzacions supranacionals (UE, OCDE, ONU...), els moviments migratoris, el transculturalisme o la insulsa i expansiva cultura mundial que marca la vida de la gent molt més que els tòpics i les tradicions amb què s'identificaven les generacions anteriors.

Els nous populismes articulen el seu missatge polític amb un llenguatge cridaner i demagògic, teixeixen un argumentari farcit de simplificacions, mitges veritats i mentides clamoroses, descarten la complexitat i els matisos de la realitat política, econòmica i social, i proposen solucions màgiques, contundents i immediates. En lloc de construir consensos i promoure reformes pactades, busquen algú a qui cul-

par i castigar pels mals que pateixen les classes populars, i ho fan apel·lant a les emocions més trivials de la gent, instrumentalitzant al seu favor tots els mecanismes del sistema de la postveritat. Miren de tancar els ciutadans dins d'una comunitat nacional, familiar però rígida, mentre menyspreen altres sentiments identitaris.

¿Som al davant d'un feixisme reviscolat o d'un nou ideari polític al servei de les víctimes de la globalització, com pretenen els seus líders? ¿Es tracta d'una ideologia grotesca i oportunista que emmascara velles propostes antidemocràtiques i interessos espuris, o parlem més aviat d'una fórmula política que ens obliga a fixar l'atenció en problemes socials greus que les ideologies convencionals han estat incapaces de resoldre? ¿Quina és la veritable naturalesa d'aquest moviment on s'alineen personatges tan grotescos com Trump, Salvini, o Bolsonaro, els quals, tanmateix, entusiasmen a molts joves, o antics votants d'esquerra i sectors humils de la població? ¿Hi ha lloc encara per a un populisme d'esquerres veritablement alliberador? ¿És el populisme el símptoma d'una malaltia que amenaça les nostres democràcies o, com creuen els seus seguidors, són el fàrmac que retornarà la salut perduda a les decadents nacions democràtiques?

El sisè número de la *Revista Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització*, sota el títol de *Populismes,* aborda aquestes qüestions amb una voluntat reflexiva i crítica que ajudi a la comprensió del fenomen, a esbrinar estratègies per a contrarestar-lo i a pensar unes noves polítiques que no ignorin les veritables carències de les nostres democràcies ni els efectes negatius de la globalització en una bona part de la població mundial.

Volem agrair la col·laboració dels autors que han participat en aquest número: Carlos Gradín, catedràtic d'Economia aplicada de la Universitat de Vigo i actualment investigador del World Institute for Development Economics Research a la United Nations University, d'Hèlsinki; Antonio González, filòsof i teòleg, director de publicacions de la Fundació Xavier Zubiri, habitual col·laborador de la nostra revista; Òscar Ribas, advocat i polític, expresident de govern del Principat d'Andorra; Ferran Sáez, filòsof i escriptor, professor de la Facultat de Comunicació i Relacions Internacionals de la Universitat Ramon Llull; Tomás Guillén, filòsof i columnista habitual d'Últim Zero; Salvador Martí, professor de la Universitat de Girona i membre del Centre de Relacions Internacionals de Barcelona CIDOB; i Ricardo Espinoza, catedràtic d'Història de la Filosofia Contemporània de la Pontifícia Universitat Catòlica de Valparaíso, que ha escrit el seu article en el fragor de la revolta popular contra les polítiques neoliberals a Xile. En el dossier que acompanya la revista es poden veure informacions i altres treballs de tots ells.

També agraïm molt especialment al fotògraf documental i professor de fotoperiodisme de la Universitat Complu-

tense de Madrid, Javier Arcenillas, que ens hagi cedit diverses col·leccions de fotografies per il·lustrar aquest número: *Seleepers*, *Transilvània*, *Citizens of Despair*, *Red Note*, *Children's Diaspora*. Hem repartit les seves fotos al llarg de la revista mantenint la continuïtat de les col·leccions. L'obra d'Arnecillas ha estat guardonada amb molts premis, entre els quals destaquem el molt prestigiós World Press Photo 2018. Convidem el lector a conèixer-lo millor també mitjançant el dossier de la revista.

Pensem que les fotografies d'Arcenillas mostren un cert rerefons social del món polític en què es debat el populisme. Són instantànies de la societat global, diversa, desigual, llunyana i propera alhora, sofrent i expectant, tantes vegades al·ludida en els discursos populistes o antipopulistes. Al fil del discurs teòric que segueixen els articles, van apareixent les fotos de Javier com una invitació a saltar cap a la realitat mateixa d'aquest món complex i ferit en què habitem.

Populismos

Jordi Corominas i Joan Albert Vicens

Un fantasma recorre Europa: el fantasma del populismo. En realidad, el populismo es hoy una realidad menos fantasmal que el incipiente movimiento comunista de mediados del siglo XIX al que se referían en términos análogos Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*. No es sólo que haya gobiernos populistas en Estados Unidos, Brasil, Polonia o Hungría, y que los partidos populistas ganen terreno en muchos parlamentos europeos, entre ellos el español (donde ya representan el 15% del electorado), sino que el populismo fluye y se ramifica en formas y combinaciones de todo tipo: izquierda y derecha, fuerzas religiosas y seculares, movimientos nacionalistas y patriotismos de estado. Entre todas las fórmulas, hoy triunfan los populismos de extrema derecha.

De momento, la mayoría de los populismos compiten dentro de un cierto orden democrático y suscriben algunos de los elementos básicos de la democracia: elecciones libres, pluralismo político, libertad de expresión. El peligro es que el experimento populista nos lleve a una degradación grave de la democracia y hacia fórmulas autoritarias. No debemos olvidar, como nos advierte el historiador mexicano Enrique Krauze, que la democracia es un sistema mortal.

Justificando la metáfora fantasmal marxista, los nuevos populismos atemorizan a una buena parte de la población, democrática y progresista, que reconoce en ellos el rostro cadavérico del fascismo, pero también es cierto que ilusionan con la promesa de reformas radicales a otros sectores sociales que ya no esperan nada de las ideologías moderadas que han gobernado Occidente desde la Segunda Guerra Mundial.

El populismo de extrema derecha se presenta como una alternativa casi revolucionaria, como un nuevo movimiento político capaz de restaurar el orgullo de las naciones y de proteger su identidad, la cultura y la economía nacionales, contra los dinamismos amenazadores de la sociedad global: los mercados financieros, los intereses de las transnacionales, la hegemonía de las organizaciones supranacionales (UE, OCDE, ONU ...), los movimientos migratorios, el transculturalismo o la sosa y expansiva cultura mundial que marca la vida de la gente mucho más que los tópicos y las tradiciones con las que se identificaban las generaciones anteriores.

Los nuevos populismos articulan su mensaje político con un lenguaje llamativo y demagógico, tejen un argumentario lleno de simplificaciones, medias verdades y mentiras clamorosas, descartan la

complejidad y los matices de la realidad política, económica y social, y proponen soluciones mágicas, contundentes y inmediatas. En lugar de construir consensos y promover reformas pactadas, buscan a quién culpar y castigar a causa de los males que sufren las clases populares, y lo hacen apelando a las emociones más triviales de la gente, instrumentalizando a su favor todos los mecanismos del sistema de la posverdad. Tratan de encerrar a los ciudadanos en una comunidad nacional, familiar pero rígida, mientras desprecian otros sentimientos identitarios.

¿Estamos ante un fascismo redivivo o de un nuevo ideario político al servicio de las víctimas de la globalización, como pretenden sus líderes? ¿Se trata de una ideología grotesca y oportunista que enmascara viejas propuestas antidemocráticas e intereses espurios, o hablamos más bien de una fórmula política que nos obliga a fijar la atención en problemas sociales graves que las ideologías convencionales han sido incapaces de resolver? ¿Cuál es la verdadera naturaleza de este movimiento donde se alinean personajes tan grotescos como Trump, Salvini, o Bolsonaro, los cuales, sin embargo, entusiasman a muchos jóvenes, a antiguos votantes de izquierda y sectores humildes de la población? ¿Hay lugar todavía para un populismo de izquierdas verdaderamente liberador? ¿Es el populismo el síntoma de una enfermedad que amenaza nuestras democracias o, como creen sus seguidores, son el fármaco que devolverá la salud perdida a las decadentes naciones democráticas?

El sexto número de la *Revista Periferia. Cristianismo, postmodernidad, globalización*, bajo el título de *Populismos*, aborda estas cuestiones con una voluntad reflexiva y crítica que ayude a la comprensión del fenómeno, a dar con estrategias para contrarrestarlo y a pensar unas nuevas políticas que no ignoren las verdaderas carencias de nuestras democracias ni los efectos negativos de la globalización en una buena parte de la población mundial.

Queremos agradecer la colaboración de los autores que han participado en este número: Carlos Gradín, catedrático de Economía aplicada de la Universidad de Vigo y actualmente investigador del World Institute for Development Economics Research en la United Nations University, de Helsinki; Antonio González, filósofo y teólogo, director de publicaciones de la Fundación Xavier Zubiri, habitual colaborador de nuestra revista; Òscar Ribas, abogado y político, expresidente del gobierno del Principado de Andorra; Ferran Sáez, filósofo y escritor, profesor de la Facultat de Comunicació i Relacions internacionals de la Universitat Ramon Llull; Tomás Guillén, filósofo y columnista habitual de Último Cero; Salvador Martí, profesor de la Universitat de Girona y miembro del Centro de Relaciones Internacionales de Barcelona CIDOB; y Ricardo Espinoza, catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, que

ha escrito su artículo en el fragor del levantamiento popular contra las políticas neoliberales en Chile. En el dossier que acompaña la revista pueden verse informaciones y otros trabajos de todos ellos.

También agradecemos muy especialmente al fotógrafo documental y profesor de fotoperiodismo de la Universidad Complutense de Madrid, Javier Arcenillas, que nos haya cedido varias colecciones de fotografías para ilustrar este número: *Seleepers*, *Transilvania*, *Citizens of Despair*, *Red Note*, *Children's Diaspora*. Hemos repartido sus fotos a lo largo de la revista manteniendo la continuidad de las colecciones. La obra de Arcenillas ha sido galardonada con multitud de premios, entre los cales destacamos el muy prestigioso World Press Photo 2018. Invitamos al lector a conocerlo mejor mediante el dosier de la revista.

Pensamos que las fotografías de Arcenillas ofrecen un cierto trasfondo social del mundo político en que se debate el populismo. Son instantáneas de la sociedad global, diversa, desigual, lejana y próxima a la vez, sufriente y expectante, tantas veces aludida en los discursos populistas o antipopulistas. Al hilo del discurso teórico que siguen los artículos, van apareciendo las fotos de Javier como una invitación a saltar hacia la realidad misma de este mundo complejo y herido en el que habitamos.

Populismo y economía

Carlos Gradín

Estamos asistiendo en los últimos años a un auge inesperado de movimientos populistas, especialmente de derechas dado que el alcance de los de izquierda fue más limitado y en algunos casos se encuentran en retroceso, tanto en América Latina como en los países europeos más golpeados por la crisis. Diferentes movimientos populistas conservadores se extendieron recientemente por toda Europa, desde el Reino Unido a los países nórdicos, pasando por sur, centro y este del continente. En no pocos casos acceden al gobierno, pero su influencia también provoca un efecto arrastre sobre partidos tradicionales, conservadores y socialdemócratas, que acaban asumiendo parte de su agenda política para evitar verse desplazados por ellos. El fenómeno no es exclusivo de Europa y alcanza al gobierno de EE.UU. y de países en desarrollo, con notables ejemplos como Brasil o Filipinas.

En cada país, el populismo adopta rasgos propios, dependiendo de las circunstancias políticas locales, pero suelen presentar numerosos aspectos comunes. En general se presentan como movimientos antisistema y contra la élite política y económica tradicional. Algo que resulta paradójico teniendo en cuenta sus conexiones y apoyos. Sin duda, su principal bandera en los países occidentales es su

posicionamiento contra la presencia de inmigrantes y refugiados, especialmente los procedentes de países del sur o de religión musulmana, y contra la coexistencia de culturas diversas o multiculturalidad. Esta oposición es su elemento más distintivo y entremezcla causas ideológicas (racismo, xenofobia, nacionalismo con base étnico-religiosa) con supuestos impactos negativos sobre la economía (es decir, sobre el empleo, los salarios, las prestaciones sociales, o los servicios públicos), o la seguridad ciudadana. De este modo, no es extraño que aumentos en la llegada de refugiados e inmigrantes actúen como detonantes de su crecimiento en numerosos países, como fue el caso de la reciente crisis de refugiados que comenzó en 2015. El rechazo a inmigrantes y refugiados no es un fenómeno exclusivo de Europa o EEUU y alcanza niveles preocupantes en áreas tan dispares como Turquía, Sudáfrica o América Latina.

Estos movimientos populistas conservadores lograron persuadir a gran parte de la opinión pública de que la inmigración es un problema, cuando no 'el problema', colocándolo en el centro de la agenda política, hasta el punto de ser asumido en mayor o menor medida por partidos tradicionales con posturas inicialmente más flexibles. La reciente propuesta de una vicepresidencia europea para "proteger el estilo de vida europeo" que se ocuparía de los temas de inmigración es suficientemente reveladora. Además de la inmigración, estos movimientos también se oponen a otros elementos de la globalización por sus supuestos efectos económicos. Especialmente, se posicionan contra el libre comercio internacional, aspecto en el que posiblemente se diferencian en mayor medida de la derecha tradicional, especialmente la de inspiración liberal que ve el libre comercio como fuente de generación de riqueza, aunque todos los países y áreas económicas practiquen en mayor o menor medida un proteccionismo selectivo para proteger sus intereses nacionales.

J. Arcenillas, *Sleepers*

Estos movimientos también destacan por desplegar sin rubor una agenda ultraconservadora que recupera sin ambigüedades posiciones ideológicas extremas tradicionales que estaban en retroceso ante avances progresistas logrados durante las últimas décadas en materia de igualdad, inclusión social o sostenibilidad. Se oponen así al laicismo, a la planificación familiar, al aborto, o a conceptos de familia o identidades de género que se aparten de los tradicionales. Se oponen fervientemente a causas medioambientales o animalistas, con especial énfasis en la lucha contra el cambio climático, donde pueden adoptar posturas negacionistas.

Estos movimientos demostraron una gran capacidad de conectar con sectores de la población más desencantados con su situación socioeconómica o con sus perspectivas de futuro. Una vez identificados la inmigración y la globalización como causas de todos sus males, ofrecen medidas milagrosas como solución, tales como, endurecimiento de la política migratoria, mayor proteccionismo comercial, mano dura contra la delincuencia, …. Es este punto el que sin duda ha permitido su explosión en los últimos años, ayudado por el contexto de crisis económica y sus consecuencias, o por los profundos cambios económicos en los países occidentales. Esto les permite romper los límites tradicionales de cualquier movimiento extremista y ampliar considerablemente su espectro electoral, ser más influyentes y atraer hacia sus posturas a otros partidos tradicionales (incluso de izquierda),

o incluso alcanzar directamente el poder venciendo en las urnas. Las raíces de este fenómeno pueden ser múltiples y complejas, pero su éxito en seducir a sectores de la población que no necesariamente comulgan con su agenda ultraconservadora hace pensar que la economía juega un papel fundamental en su expansión.

En primer lugar, es necesario plantearse cómo se produjo este proceso de seducción de amplios sectores de la población. Para lograr sus fines, demostraron un importante dominio de las redes sociales y de la capacidad de intoxicación informativa desplegando noticias falsas o tergiversadas para crear estados de opinión favorables a sus posturas. Para ello se aprovechan de los múltiples sesgos cognitivos, errores sistemáticos de nuestro pensamiento intuitivo, creados durante nuestra evolución, que nos llevan a interpretar la realidad de manera errónea, ampliamente explicados por Daniel Kahneman en su libro *Pensar rápido, pensar despacio*. Estos sesgos hacen que los humanos tendamos a prestar más atención a aquellas noticias que confirman nuestras ideas preconcebidas, a inferir la bondad o maldad de personas o colectivos con una información mínima o nula (prejuicios), a exagerar la importancia de fenómenos poco frecuentes, a exagerar los beneficios y minimizar los costes de las medidas que nos gustan (y lo contrario de las que no apoyamos). Así, estos movimientos tienden a despertar los sentimientos más primarios de los seres humanos, relacionados con la supervivencia individual o colectiva, activando el sistema irracional de respuesta ante amenazas. Eso les permite sustentar sus mensajes en falsedades o medias verdades, y conseguir apoyos de colectivos que en muchos casos saldrán perjudicados con su paquete de medidas, porque sostienen sus mensajes categóricos contra toda evidencia estadística o análisis empírico o racional.

Los ejemplos son numerosos. La oposición a la inmigración en Europa es muy importante en áreas del Este con menor presencia de inmigrantes; la llegada de una patera a las costas de Europa o una caravana de inmigrantes centroamericanos dirigiéndose a EEUU crean la sensación de invasión incluso cuando las estadísticas muestran lo contrario. Casos anecdóticos de crímenes o abusos del sistema de protección social cometidos por inmigrantes se sobredimensionan y extienden a todo el colectivo convirtiendo la inmigración en la mayor amenaza a nuestro modo de vida, mientras que los mismos casos cometidos por la población nativa se ven con absoluta normalidad. El Brexit consiguió imponerse en zonas del Reino Unido que se verán especialmente castigadas por la salida de la Unión Europea, con la población convencida de sus innumerables ventajas, en muchos casos basadas en completas falsedades y contra todos los informes que alertan de los enormes costes y riesgos que conlleva en el corto y largo plazo. Sectores agrícolas de EEUU, dependientes de las exportaciones a China, celebran la gue-

rra comercial con este país. Quienes desean castigar en las urnas la corrupción votan por partidos que entienden el estado como una empresa familiar. Sectores de la población que desean sistemas de bienestar más sólidos votan por partidos que reducirán los impuestos que pagan los más ricos y desmantelarán los servicios sociales.

Por muy desarrollada que sea la estrategia de comunicación, esta solo tendrá éxito si existe un descontento latente. Por ello, una segunda cuestión importante es plantearnos cuáles son las razones económicas objetivas por las que amplios sectores de la población se puedan haber sentido tentados por estos movimientos. Los estándares de vida promedio de la humanidad están hoy en su nivel más alto conocido. Al margen de los vaivenes en el empleo y en los niveles de vida provocados por la reciente crisis, nunca la esperanza de vida fue tan elevada, ni la mortalidad infantil o los niveles de pobreza extrema tan bajos. Nunca tanta gente había disfrutado de niveles aceptables de vida. ¿Qué puede, por tanto, explicar tanto enfado con el sistema económico que proporcione alguna racionalidad al descontento que estaría detrás del auge de estos movimientos que se presentan como antisistema? La respuesta más inmediata puede estar en una desigualdad creciente en la distribución de esos estándares de vida, aunque esto requiere de muchos matices.

J. Arcenillas, *Sleepers*

Por un lado, aunque los datos son muy pobres para poder hacer afirmaciones categóricas, el relato generalmente aceptado es que durante las últimas décadas la desigualdad (relativa) de la renta se redujo cuando consideramos toda la población mundial. Es decir, el mundo, como un todo, es hoy más igual que hace unas décadas. Esta reducción en la desigualdad global es fruto de un importante avance en los niveles de vida de países inicialmente pobres que siguieron un proceso de rápido desarrollo, destacando los casos de China, el sudeste asiático o India, y en menor medida y más recientemente de algunos países africanos. Esos países crecieron en promedio a un ritmo mayor que los países ricos, reduciendo así la brecha que los separan, es decir reduciendo las desigualdades 'entre' países.

Por otro lado, sabemos que la desigualdad en el interior de muchos países tendió a crecer en las últimas décadas. Es el caso bien conocido de EEUU, pero también de otros que partían de niveles de desigualdad más bajos, como Suecia. La desigualdad entre personas de un mismo país aumentó, pero no se puede

hablar de una tendencia universal ya que la desigualad fue constante o disminuyó en otros, como por ejemplo en parte de América Latina o de Europa. En muchos casos, la desigualdad de las rentas generadas en el mercado aumenta, pero esto se ve compensado por los sistemas de bienestar, que extraen renta a través de impuestos y la redistribuyen en forma de prestaciones sociales. El aumento de desigualdad en países desarrollados suele tener un marcado perfil, con crecimiento desmesurado de las rentas más altas, especialmente puesto de manifiesto por Thomas Piketty y su equipo, junto a un estancamiento o incluso declive de las rentas bajas y medias.

Aunque las causas de este proceso son complejas y difíciles de determinar, se asocia de manera creciente con la globalización. La globalización supuso en primer lugar que los países ricos pasaron a adquirir gran parte de productos y servicios de los países en desarrollo. Esto provocaría cambios en su estructura económica, pérdida de empleo industrial que permitió en su momento el auge de la clase media, provoca en su lugar el auge de los servicios, con abundancia de empleos precarios (temporalidad, bajos salarios, tiempo parcial, …) junto a otros muy bien remunerados, especialmente entre la clase ejecutiva. La competencia comercial también afecta a países en desarrollo cuando aparecen otros países con salarios aún más bajos que se suman al modelo de crecimiento basado en exportaciones. Al mismo tiempo, muchos países del sur, especialmente en África, viven procesos de desindustrialización prematura, es decir, pierden empleo industrial antes incluso de alcanzar un mínimo nivel de industrialización, por lo que la transición económica se realiza desde la agricultura de subsistencia a un sector servicios de baja productividad.

La globalización va más allá de una mayor apertura al comercio internacional, generando impactos por otros canales, como el auge de los flujos migratorios (implicando mayor competencia en el mercado laboral), o la creciente dificultad de someter a impuestos las rentas de los ricos y las grandes corporaciones multinacionales dada la elevada movilidad del capital (que se benefician de la competencia fiscal entre países, y en el extremo con la existencia de paraísos fiscales). Los procesos de reforma económica que implementaron muchos países en desarrollo para abrir y liberalizar sus economías al comercio mundial y aumentar su competitividad, también aumentaron la desigualdad en muchos casos, sólo parcialmente compensada con mejoras en sus sistemas de bienestar, siendo compatible una mejora sustancial de las condiciones de vida de la población más pobre, con la proliferación de grandes fortunas en países como China, India o Brasil.

Es decir, el mismo fenómeno que permitió reducir la desigualdad entre países, potenciando el crecimiento orientado a las exportaciones en Asia, con un efecto arrastre sobre otras áreas geográficas por

su mayor demanda de materias primas, habría contribuido a aumentarla al interior de muchos países, tanto desarrollados como en desarrollo.

J. Arcenillas, *Sleepers*

La mejor forma de visualizar estos cambios en la distribución global de la renta es la famosa curva del elefante que popularizó Branko Milanovic, mostrando cómo las mayores mejoras relativas en términos de renta en el mundo se produjeron en la parte media-baja de la distribución (ascenso de la población pobre a la clase media mundial en los países asiáticos, especialmente China) y en la parte alta (ricos de cualquier país haciéndose más ricos), con el menor avance en la parte más baja (África) y en la parte medio-alta (clases bajas y medias de los países ricos).

Por lo tanto, en la medida en que la gente tienda a dar más peso a las diferencias dentro de su país que entre países, o sea especialmente sensible a la acumulación de renta y riqueza entre los más ricos por el poder que les proporciona y que contrasta con el estancamiento o deterioro de sus condiciones de vida, la percepción generalizada de una mayor desigualdad estaría justificada. Otros autores, como Martin Ravallion, enfatizan otro elemento que pueden explicar una percepción generalizada de mayor desigualdad, el hecho de que las mejoras entre los pobres lo son en términos relativos (en porcentaje de su renta inicial), pero sus mejoras absolutas (es decir, medidas en euros o en dólares) son muy modestas comparadas con las de los más ricos (la curva del elefante se transforma en la de una serpiente).

No cabe duda de que los importantes cambios generados por la globalización provocaron ganadores y perdedores. En la medida que los estados no hayan compensado a los que salen perdiendo (por ejemplo, sectores económicos sometidos a la competencia comercial de países en desarrollo) o facilitado la reconversión hacia otras actividades, esto genera descontento incluso cuando la ganancia neta es positiva. La realidad, como siempre, es bastante más complicada. Por ejemplo, la globalización coincide en el tiempo con otro fenómeno importante, el cambio tecnológico.

Gran parte de la pérdida de empleo industrial en países desarrollados o del estancamiento en los salarios de la clase media tiene que ver con la automatización, que se interrelaciona con el comercio mundial. Las empresas industriales y, de manera creciente también de servicios, pueden reducir su empleo tanto desviando producción a países en desa-

rrollo como sustituyendo trabajo humano por máquinas y robots. El cambio tecnológico no necesariamente destruye empleo, como la mayoría de la gente tiende a pensar, pero sí cambia su estructura y salarios asociados, pudiendo aumentar la desigualdad salarial al aumentar la demanda de los trabajadores más cualificados y reducir la de los de menor cualificación. Si el aumento de la demanda de trabajadores cualificados va más rápido que la disponibilidad de los mismos (la conocida carrera entre la tecnología y la educación), sus salarios subirán mientras que caerán los de los menos cualificados. La automatización contribuye a explicar la desaparición de empleos rutinarios (sean de baja o alta cualificación), produciendo lo que se conoce como polarización en el empleo, de acuerdo con David Autor y colaboradores: desaparecen los empleos de clase media y proliferan los de bajos y altos salarios.

Tampoco debemos olvidar que el comercio internacional también trajo grandes beneficios a los países más desarrollados. Contribuyó a abaratar innumerables bienes de consumo, facilitando su acceso a sectores de la población con menor poder adquisitivo. Los países emergentes, especialmente cuando alcanzan cierto nivel de bienestar, también son demandantes de productos de mayor valor añadido que importan de los países ricos, contribuyendo al éxito exportador de países más industrializados (como Alemania), así como de los suministradores de materias primas (África o América Latina). Además, el comercio internacional es cada vez más complejo, la cadena de producción se suele distribuir entre muchos países, el diseño se hace en uno, la materia prima se adquiere en otro, los bienes intermedios proceden de diferentes áreas y se mueven de unos países a otros antes de finalizar el producto. Muchas veces lo que hacen los países más pobres es la parte más intensiva en mano de obra, como el ensamblaje, mientras que las fases de más valor permanecen en países ricos. Aunque los países del sudeste asiático demostraron su capacidad para ascender rápido en la cadena de valor de los productos tecnológicos, pasando de meros ensambladores a diseñar y fabricar el producto completo.

La inmigración también es parte de la globalización, y sus efectos son presentados con mensajes simples y contundentes por sus oponentes. La mayor presencia de trabajadores extranjeros reduce las oportunidades laborales de la población nativa y presiona a la baja los salarios. Además, demandarán prestaciones sociales y colapsarán los servicios públicos. Los efectos económicos de la inmigración sobre los países de acogida es un tema largamente investigado. Los efectos pueden variar según el tipo de inmigración, las condiciones del mercado local, o las posibilidades de integración en el mercado local. Pero existe amplio consenso en que la inmigración tiene efectos positivos sobre la economía local. El mensaje populista simplista ignora que los inmigrantes tienden a cubrir puestos que la pobla-

ción local en general no quiere, que son emprendedores, crean empleo e innovan, que también consumen y contribuyen a sanear las cuentas de la seguridad social. La inmigración es, y será aún más en el futuro, imprescindible para mantener el bienestar de los países ricos que afrontan un importante declive demográfico asociado con el envejecimiento de su población. Además, si se generalizan las medidas proteccionistas derivadas del creciente enfado con el libre comercio internacional, esto no haría si no aumentar la presión migratoria de quien no consigue un empleo digno en su país de origen.

Es en este contexto donde los descontentos de esa globalización, por sus efectos reales o imaginarios, son los más proclives a abrazar los nuevos movimientos que le proponen una arcadia feliz con soluciones milagrosas. Es decir, los que perdieron o temen perder empleos de calidad (que se irían a países más pobres o serían ocupados por inmigrantes poco exigentes con sus condiciones laborales), los que perciben que los hijos viven peor que sus padres, los que sufren la inseguridad en las ciudades, los que ven con disgusto cómo el paisaje urbano de sus ciudades cambia demasiado rápido por la presencia de inmigrantes, o enfrentan las restricciones en el acceso a servicios públicos o prestaciones sociales, etc. Este descontento los hace vulnerables a aceptar propuestas populistas, que se caracterizan por simplificar la realidad distorsionándola e identificando la fuente de todos los males (ej. los inmigrantes, las importaciones de China, …) y proponer soluciones simples (como acabar con la inmigración, subir aranceles, etc.) que en muchos casos no harían sino agravar los efectos que pretenden combatir.

Pero ¿porqué los populismos de derechas se aprovecharon mejor del descontento frente a los movimientos de izquierda? Estos últimos, se podría pensar a priori, estaban en mejor posición con el terreno abonado por la crisis económica y el descontento generado por las medidas de austeridad o la proliferación de desempleo o empleo precario. Probablemente la respuesta esté en la mayor facilidad con la que los movimientos de derecha se posicionan en temas sensibles como la inmigración, la inseguridad ciudadana, o la defensa del interés nacional, más difíciles de abordar por movimientos de izquierda.

J. Arcenillas, *Sleepers*

Los movimientos populistas de izquierda pueden coincidir con los de derecha en oponerse a la globalización y, por tanto, coincidirán en algunas de las soluciones milagrosas, como la defensa de un mayor proteccionismo comercial. Pero tenderán

a discrepar abiertamente en otros, ya que la izquierda tiende a defender la eliminación de barreras a la inmigración, mayor implicación en la acogida de refugiados, garantizar una protección social amplia sin distinguir nacionalidad o tiempo de residencia, un mayor internacionalismo en el que los intereses nacionales están supeditados a los derechos de otros países, especialmente de países en desarrollo, o a causas superiores como la defensa del medioambiente. La inseguridad ciudadana suele ser tratada como un tema tabú por la izquierda, erróneamente percibido como un tema de derechas. La izquierda tendría a su favor la defensa de una mayor imposición sobre las rentas más altas o la acumulación de riqueza, o la mejora de la protección social, pero es probable que estos temas sean percibidos como secundarios por amplios sectores de la población, aunque simpaticen con ellos en mayor o menor medida.

Es de sobra conocido que identificar un chivo expiatorio de todos los males permite desviar la atención de las verdaderas causas económicas e ideológicas por las que existen desigualdades, precariedad en el mercado de trabajo, recortes en los beneficios sociales o deterioro de los servicios públicos. Lo paradójico, es que, votando a los movimientos populistas de derecha, los descontentos de la globalización ponen en marcha una agenda conservadora que relaja la imposición fiscal sobre los más ricos y desmantela servicios sociales, agravando la desigualdad y deteriorando las condiciones de vida de la población más vulnerable que estarían en la base del descontento.

Septiembre 2019

Nous populismes i "societat líquida"

Joan Albert Vicens

L'atractiu dels populistes radica en que donen veu a la ira dels exclosos

Dani Rodrik

1. Els *nous* populismes

"El que veritablement importa no és quin partit controla el nostre govern, sinó si la gent controla o no el govern. El 20 de gener de 2017 serà recordat com el dia en què el poble va tornar a governar aquest país. Els homes i dones oblidats del nostre país deixaran de ser oblidats". (Trump, 2017).

Aquestes paraules haurien semblat no fa gaire les d'un líder esquerranós i gairebé revolucionari, però pertanyen al discurs de presa de possessió de Donald Trump com a president dels Estats Units. El seu ideari representa perfectament el que podem anomenar "nous populismes"[1], les fórmules polítiques nacionalistes d'extrema dreta que governen als Estats Units (Trump), Regne Unit (Johnson), Brasil (Bolsonaro), Itàlia (Bersani-Salvini, fins fa poc), Hongria (Orban), Polònia (Kaczyski), o que, sense haver arribat al govern, atrauen sectors considerables de la població europea: Rassemblement National (antic Front Nacional, França, 34% a les eleccions presidencials de 2017), Alternativa per Alemanya (12,6% a les eleccions de 2017), Partit per la Llibertat (Holanda, 13% a les eleccions de 2017), Partit de la llibertat d'Àustria (26% a les eleccions de 2017), Demòcrates de Suècia (17% a les eleccions de 2018), o Vox (Espanya, 15% a les eleccions de novembre de 2019), per citar-ne alguns.

A més de prosperar pel seu compte, els nous populismes condicionen el comportament dels partits i governs que s'hi oposen però que, o bé han convertit els partits populistes en els enemics a batre i els esgrimeixen com a espantall als electors, o bé fan seus els temes de l'agenda populista (emigració, Islam, patriotisme, sobirania, proteccionisme, antieuropeisme) i fins i tot incorporen elements discursius i programàtics del populisme amb l'objectiu de conservar una clientela seduïda pels líders populistes[2].

D'una manera o altra, doncs, els nous

populismes es troben avui al bell mig de l'escenari polític i de la lluita ideològica. Per mirar de caracteritzar-los assenyalarem breument alguns trets que trobarem *mutatis mutandis* en tots ells[3]:

1) L'apel·lació al "poble" com a subjecte polític principal, identificant-lo amb una "comunitat" (cultural, històrica, ètnica...) o "nació" que es pretén "restaurar", enaltir o "fer gran". Qui ha de conquerir la llibertat plena és el "poble", com a equivalent a la "nació". La idea rectora de tots els populismes és que el poble-nació ha perdut la sobirania o ha deixat de ser la prioritat de la política i es troba en una situació de perill mortal, agònica, que reclama una intervenció decisiva, salvadora. L'objectiu és restaurar la nació. Així ho expressen alguns lemes electorals dels principals partits populistes: "Fem Amèrica gran" (Trump), "Volem recuperar el nostre país" (Farage), "Àustria Primer" (Strache), "España siempre" (Vox).

2) La reducció de tots els conflictes socials a dues tensions que no tenen una sortida negociable: "nosaltres-els altres", "poble-elits".

"Nosaltres" equival al "poble", la "gent senzilla", "honrada" i "autèntica", les famílies que volen prosperar i no poden, els treballadors i emprenedors que es guanyen la vida amb penes i treballs i viuen en la inseguretat i la incertesa, "la bona gent" que manté viu el país i s'identifica espontàniament amb la seva història i les seves tradicions, "la gent d'aquí". El poble al qual apel·la el populisme és, en el fons, la base popular de la nació, la nació per excel·lència. "Som una sola nació, i el seu patiment [el de les famílies treballadores] és el nostre –deia Trump al seu discurs d'investidura–. Els seus somnis són els nostres somnis; i els seus triomfs seran els nostres triomfs. Tenim un mateix cor, una llar i un gloriós destí" (Trump, 2017).

J. Arcenillas, *Sleepers*

"Els altres", en canvi, són aliens o hostils a la nació i als seus interessos, són els seus enemics declarats dins i fora del país. Són les minories que es poden considerar "no nacionals", els immigrants legals que practiquen una cultura aliena, els migrants il·legals i refugiats que "assetgen" les fronteres i que, suposadament, alimenten la delinqüència i el terrorisme als països d'acollida. Per extensió, el populisme veu com a adversaris els països estrangers cap a on van a parar les fàbriques deslocalitzades, d'on procedeixen les importacions més competitives, o d'on arriben els immigrants i les bandes urbanes, les màfies o els terroristes que es vinculen amb

ells. L'Islam, per als nous populismes de dreta, representa l'alteritat majúscula: és una "civilització" antagònica (Huntington), habita entre nosaltres qüestionant la nostra identitat i, a sobre, ens ha declarat la guerra (Al Qaeda, Estat Islàmic, Hezbolà, Iran....). Els nous populismes donen ales a la xenofòbia, al racisme i al supremacisme blanc i fins i tot al terrorisme racista blanc, com està passant als Estats Units.

Però el poble pateix també a causa de la traïció d'enemics interiors: "les elits", "els de dalt". Es tracta de les elits econòmiques globalitzades, "la classe política tradicional", els partits polítics que s'han alternat al poder (conxorxats amb els bancs i les grans corporacions, supeditats a les institucions supranacionals) i els seus mitjans de comunicació afins i els tecnòcrates i assessors que justifiquen "científicament" les polítiques globalitzadores i multiculturalistes. "No seguirem acceptant polítics que parlen molt però no fan res -deia Trump-, que es queixen sense parar, però que mai fan res al respecte. Les paraules buides són cosa del passat. Ha arribat l'hora d'actuar. Que ningú us digui que no és possible" (Trump, 2017).

El gurú-ideòleg dels nous populismes d'extrema dreta, Steve Bannon, sosté que: "necessitem més cambrers i menys advocats (...); si em deixa triar que em governi alguna de les primeres 100 persones que apareguin en un míting de Vox a Espanya o bé un dels 100 polítics de major nivell, em quedo amb els primers. Tindrà un país gestionat de forma més correcta, eficient i per gent que entén la naturalesa humana". I conclou Bannon. "La crisi porta al populisme, definitivament, perquè les elits no tenen solucions" (Verdú, 2019).

3) Lligat a l'anterior, cal remarcar la simplificació populista dels problemes socials i la corresponent simplificació de les propostes per resoldre'ls. Així veia Trump la situació del seu país: "Portem moltes dècades enriquint la indústria estrangera a costa de la indústria americana. Finançant els exèrcits d'altres països mentre permetíem el trist desgast del nostre exèrcit. Hem defensat les fronteres d'altres països mentre que ens negàvem a defensar les nostres. I hem gastat bilions de dòlars a l'estranger mentre les infraestructures nacionals queien en el deteriorament i l'abandonament. Hem enriquit a d'altres països mentre la riquesa, la fortalesa i la confiança del nostre país desapareixien rere l'horitzó". S'alimenta la creença que hi ha una solució nacional, individual, a tots els problemes, inclosos els problemes econòmics, migratoris o ambientals globals que en realitat només tenen solucions globals, multilaterals. Als programes populistes, abunden els diagnòstics superficials i molt sovint falsos que motiven propostes intel·ligibles per a tothom; receptes simples per abordar assumptes molt complexos: "Seguirem dues regles molt senzilles –proposa Trump–: compra nord-americà i contracta nord-americans" (Trump, 2017). Aixecar murs a les fronteres per aturar les migracions o pujar els aranzels als productes xinesos per protegir les empreses nacionals són fórmules simples que encarnen molt bé l'esperit demagògic

del populisme. Per contra, la idea que tot és molt complex i que no hi ha receptes ràpides per als grans problemes es presenta com un tòpic dels "experts", els manipuladors d'estadístiques, els assessors a sou de les elits polítiques i econòmiques.

4) El populisme es basa en lideratges carismàtics que aposten per la defensa a ultrança dels interessos del "poble": "Lluitaré per vosaltres fins a l'últim alè, i mai, mai, us abandonaré. Amèrica tornarà a triomfar, com mai abans (...) Mai tornareu a ser ignorats. La vostra veu, les vostres esperances i els vostres somnis definiran el nostre destí com a nació", prometia Trump en la seva presa de possessió (Trump, 2017). El líder populista crida als quatre vents que sintonitza amb les veritables necessitats del poble, parla el "llenguatge de la gent", s'allunya del "llenguatge políticament correcte", diu "allò que tots pensen" però no s'atreveixen a dir per temor a la "cultura progresista" que ho domina tot. Es dirigeix directament a la gent mitjançant les xarxes socials, no necessita intermediaris: resulta espectacular que tot un president americà esbombi cada dia les seves bajanades a *twitter* com qualsevol altre fanàtic de la xarxa. El líder populista presenta trets autoritaris, un cert caràcter messiànic, autosuficient, voluntarista, es situa per sobre del partit que l'avala, vol ser el capdavanter d'un "moviment" nacional inserit en un moviment populista internacional.

J. Arcenillas, *Sleepers*

5) El populisme qüestiona (amb la varietat de tons que vulgueu) la institucionalitat i la legalitat democràtiques en nom d'una "veritable democràcia" nacional on s'executi "directament" la voluntat popular. Abona el desencís vers la democràcia liberal i les seves mediacions: els partits polítics, el parlament o el sistema judicial. El populisme es presenta com un reformisme radical que vol canviar la societat en l'aspecte polític, institucional, econòmic, educatiu i cultural; per això, l'arribada al poder de partits populistes significa reformes legals dràstiques que posen en quarantena les institucions o els hàbits democràtics tal i com s'han entès fins al moment. Els líders populistes prescindeixen sovint de les formalitats democràtiques i menyspreen les institucions, voregen les lleis, s'enfronten al Parlament (Johnson, Trump...) i, si cal, als jutges o la premsa lliure: tot això conforma el "tinglado" que cal remoure per satisfer les demandes populars. Contraposen d'una manera permanent la democràcia nacional i els òrgans multinacionals de cooperació, que creuen dominats per la "ideologia de la globalització". El populisme promet una estricta obediència dels governs als interessos particulars de la nació a base d'ignorar tant com calgui

els de la resta de països; bandeja la part de la nació que no combrega amb les seves polítiques i amenaça els drets de les minories, els col·lectius que protesten, les ONGs dels drets humans, etc.

6) Si la demagògia acompanya habitualment la política, es podria dir que en el populisme política i demagògia s'identifiquen absolutament. El populisme viu de l'adulació de la "gent senzilla" i de l'enfervoriment constant de les emocions populars: n'estimula aquelles de més negatives a base d'exagerar els aspectes més foscos de la realitat social i política i de renunciar a una anàlisi racional i objectiva de les situacions; s'abona al llenguatge maniqueu i a les dicotomies sense alternatives: hi ha bons i dolents, amics i enemics, patriotes i traïdors, els de dalt i els de baix.

Per tot això, no és estrany que els populismes s'instal·lin decididament en el "sistema de la postveritat" (Vicens, 2018), que fan servir com una arma política de primera magnitud: més que els fets, el que importa és allò que volen traslladar com a missatge polític, allò que cal que la gent cregui a cada moment: "És que [les falsedats atribuïdes al president] són més importants que les moltes coses que diu que són veritat i que estan canviant la vida de la gent?", interrogava als periodistes de la Casa Blanca l'assessora de Trump Kellyanne Conway[4]. Les creences desitjables dels votants s'han de produir al cost que sigui: tant se val si cal ignorar els fets, exagerar-los, tergiversar-los, oblidar-los, desmentir-los, o inventar-ne de nous totalment falsos ("fets alternatius")[5]. Tots els elements que configuren el sistema de la postveritat es posen al servei de les polítiques populistes: la publicitat i el màrqueting electoral, la manipulació subreptícia de l'electorat a les xarxes socials, els recursos de la manipulació psicològica de les masses, l'exaltació d'una "cultura nacional" en front de la cultura progressista i del multiculturalisme anti-nacional[6]. Entretant, els "intel·lectuals", els "experts", els "tecnòcrates", les institucions de recerca científica o la premsa d'investigació són presentats com a manipuladors interessats de l'opinió pública: "Us convido a desconfiar de les caricatures vehiculades pels periodistes, sovint hostils a les idees que defenso", demanava Marine Le Pen a l'auditori de la Fundació Spinoza (Le Pen, Discours a la Fondation Spinoza, 2019).

2. Populisme i feixisme

Sovintegen les veus que es refereixen als nous populismes com a "nous feixismes" o, senzillament, com el rostre actual del feixisme del segle XX. Sami Nair parla sense embuts d'un "nou feixisme europeu", que es fonamenta en una "concepció pura de la nació" i en el rebuig del mestissatge i dels immigrants (Nair, 2018). A la premsa digital podem trobar dotzenes d'articles i pàgines dedicats a relacionar populisme i feixisme. A Espanya, Iñaki Gabilondo assegura que "Vox és el franquisme, exactament el que ens vam voler treure de sobre". A Catalunya, Gabriel Rufián (ERC), amb motiu de les

eleccions generals d'abril de 2019, cridava a "alçar un mur contra el feixisme de Vox". Bolsonaro ha estat qualificat com "el Hitler brasiler"; Trump ha estat acusat repetidament de ser feixista[7] i la mateixa imputació s'ha dirigit contra el FN (o RN) francès o altres partits populistes. En canvi Marine Le Pen sempre amenaça de portar davant dels tribunals a qui la tracti de feixista.

El fet és que alguns polítics o militants populistes han manifestat ocasionalment el seu respecte per Hitler, Mussolini o Franco, o com a mínim s'han negat a condemnar-los taxativament. És cert també que grups d'extrema dreta nostàlgics dels antics feixismes se senten còmodes dins dels partits populistes. El mateix Trump va anomenar "bona gent" als supremacistes i neonazis blancs que es van enfrontar a manifestants antifeixistes a Charlotesville a l'agost de 2017, causant un mort i 20 ferits.

A primera vista, es podrien assenyalar alguns punts de contacte entre els feixismes del període d'entreguerres i els nous populismes: l'omnipresència d'un líder carismàtic, el tradicionalisme, el nacionalisme radical o els aires racistes, però les diferències entre els nous populismes i els vells feixismes són prou notables com per no caure en la simplificació: els primers no es declaren contraris a la democràcia liberal, com ho feien de manera molt explícita els segons, sinó que volen recuperar la sobirania nacional i el poder de la "nació pura", restringint els drets de ciutadania "només" als immigrants il·legals o als refugiats. Els nous populismes de dreta radical (almenys de moment) no pretenen instaurar un règim totalitari de partit únic, suprimir el debat polític o empresonar els dissidents, sinó "retornar el poder al poble". Volen tensar el debat polític, deslegitimar retòricament els seus antagonistes (són, diuen, "anti-nacionals") i derrotar-los electoralment a base d'imposar la seva agenda i de prometre la restauració nacional. No trobem clarament en el populisme actual l'exaltació de la violència i l'heroisme, l'irracionalisme, el culte a l'acció per l'acció o el bel·licisme molt característics dels antics feixismes, trets que Umberto Eco incloïa al seu perfil del feixisme prototípic.[8]

Algú dirà, com apunta el mateix Eco, que amb la presència d'un de sol d'aquells ingredients (ell en fa una llista de 16) ja n'hi ha prou per justificar l'acusació de feixisme, però aleshores correm el perill de banalitzar l'ús del terme i de restar-li precisió històrica, i també de malentendre la naturalesa específica dels populismes actuals. S'ha de tenir en compte

J. Arcenillas, *Sleepers*

que les idees i propostes populistes, que molta gent sensata accepta fàcilment, es formulen en un llenguatge força homologable dins el debat polític actual, lluny de la retòrica encarcarada dels feixismes del segle passat. Equiparar simplement el populisme d'extrema dreta amb el feixisme pot tenir l'efecte contraproduent d'estalviar-nos la discussió dels arguments i les propostes populistes, perquè se suposa que els feixistes s'han de combatre de moltes maneres però no s'hi ha de perdre el temps discutint.

A nosaltres, més que aturar-nos a debatre sobre el referents ideològics passats dels populismes actuals, ens interessa en aquest article aportar algunes reflexions sobre els seus orígens i les raons que expliquen la seva emergència en el nostre temps.

Existeix al voltant dels nous populismes de dreta un cert sentiment d'estranyesa. L'esmentada tendència a associar-los al feixisme o a remarcar-ne els trets ultra-nacionalistes i racistes abona la sensació que representen quelcom anacrònic i artificiós, un ideari polític superat fa dècades que ara reviscola de manera sorprenent aprofitant-se del fracàs de la majoria dels governs democràtics en la gestió de la gran crisi de 2008. Es suggereix una analogia entre la depressió de 1929 i l'emergència dels feixismes i la crisi de 2008 i l'aparició de nous populismes "neofeixistes". Un cos *d'idees caduques* cercarien una nova oportunitat amb el vent favorable d'una altra gran depressió, gràcies al poder difusor d'internet i les xarxes socials i amb el suport de Rússia, que conspira contra la UE i contra la vella aliança USA-Europa. D'acord amb aquest enfocament, el nou populisme seria un neofeixisme oportunista i en tot cas un anacronisme.

Per part nostra, volem mostrar que els nous populismes no són una moda antiga que es torna a imposar, sinó un fenomen "molt segle XXI": estem parlant de quelcom que respon perfectament a les coordenades que defineixen el nostre moment històric. No són idees velles per a un temps nou, sinó idees "adequades" al nostre temps, perfectament "contemporànies", que encaixen amb les expectatives de sectors importants de la població i que, per tant, tenen "alguna raó".

La imprescindible lluita política contra els populismes en totes les seves expressions només serà eficaç si n'assumim la seva actualitat i reconeixem la seva radicació plena en les nostres societats tal i com són avui. Que siguin rebutjables no vol dir que no siguin explicables; i explicar-los no equival a justificar-los. Tractar els populismes dretans de neo-feixistes, neo-nazis o neo-franquistes, rebutjar-los sense més i quedar-nos tan amples ens allunya de comprendre'ls i ens fa més difícil contrarestar-los perquè no haurem identificat correctament les claus del seu èxit. En canvi, vincular-los al present i no al passat ens pot ajudar a entendre els qui són seduïts per la seva propaganda i a dialogar amb ells, i ens obliga a cercar

alternatives més viables, justes i democràtiques que els programes populistes.

No anirem enlloc –o més aviat anirem a pitjor– si ens limitem a una autosatisfeta condemna dels líders i els partits populistes d'extrema dreta des d'un sentiment de superioritat moral que no s'interessa per la situació que viuen els seus votants, la immensa majoria dels quals no són de cap manera uns feixistes nostàlgics i obsolets.

J. Arcenillas, *Sleepers*

3. La "societat líquida"

Per a posar en relleu l'actualitat radical del populisme ens semblen útils les reflexions de Zygmund Bauman sobre la societat actual, que ell ha caracteritzat amb els conceptes de "modernitat líquida" o "societat líquida". No tenim espai aquí per a desgranar amb detall tot el que impliquen aquestes nocions; tan sols les esbossarem i assenyalarem després per què tenen una especial rellevància en l'emergència del populisme.

"La fluïdesa és la metàfora regent de l'actual etapa de la societat moderna" (Bauman, 2000, pos. Kindle 43). El que fa "líquid" el nostre temps és el fet que s'han "liquat" al llarg de la segona meitat del segle XX i fins avui les bases "sòlides" sobre les quals s'assentaven, primer la societat tradicional (la religió, l'església, la monarquia, la nissaga, la vida comunitària...), i després la societat moderna (l'Estat-nació, la classe social, les empreses, el treball, la família, la propietat...). Tota referència sòlida orientadora de la vida individual i social ha perdut consistència. Les instàncies tradicionals o modernes dotades d'autoritat i permanència, que fixaven el marc estable de l'existència personal i mereixien la lleialtat i la confiança de la gent, s'han tornat inconsistents, variables, febles, no fiables: "sortim de l'època dels 'grups de referència' preassignats i ens desplacem cap a una era de 'comparació universal' on el destí de la tasca de construcció individual roman endèmica i irremeiablement indefinit, no donat per endavant, i tendeix a passar per nombrosos i profunds canvis" (Bauman, 2000, pos. Kindle 163). Les conseqüències per a les persones han estat la privatització de la vida (tot el que faig, tot el que em passa, "és cosa meva"...), la desorientació, la incertesa, la inseguretat i l'escepticisme en relació al que és comú.

Una societat així, "líquida", ha estat el terreny més propici per al desplegament del capitalisme del consum, que ha substituït el capitalisme (fordista) centrat en la producció i el "benestar". Als individus com-

pletament "alliberats" de referents socials i culturals "pesats", l'únic que els queda és saltar d'una cosa a una altra, provar-ho tot, experimentar i continuar sempre buscant una nova oferta, instal·lar-se en la cadena interminable dels desitjos. Quan no hi ha metes majors legitimades per grans ideals (Justícia, Igualtat, Socialisme, etc.), només resten els objectius menors i particulars, que es poden adquirir al comptat o a crèdit. El diner ha esdevingut la base de l'existència. "Per sort", el capitalisme posa a la nostra disposició infinites possibilitats de consum que no tenen en compte les nostres necessitats reals, sinó els nostres desitjos, que brollen sense aturador. Les persones viuen abocades a una perpètua inquietud perquè mai no se satisfan amb allò que aviat es torna obsolet, que és efímer i inconsistent. "Perquè les possibilitats segueixin sent infinites –escriu Bauman–, no s'ha de permetre que cap d'elles es petrifiqui cobrant realitat eternament"; "la incertesa està condemnada a convertir-se en una permanent mosca a la sopa de la lliure elecció". (Bauman, 2000, pos. Kindle 1373 i 1992).

Societat líquida i consumisme són, doncs, les dues cares de la mateixa moneda; l'alliberament dels individus en relació a qualsevol patró estable els ha abocat a la vida sense nord dels tastaolletes[9]. Per a vendre-ho tot a qualsevol persona, el capitalisme necessita "liquar-ho" tot; li calen individus més que ciutadans, vol gent permanentment desorientada i insatisfeta.

L'altre tret que defineix la societat líquida en la modernitat tardana és l'autonomització del poder econòmic en relació a qualsevol territori propiciada per les tecnologies de la informació i els actuals mitjans de transport. D'això se'n deriva el que Bauman considera una característica fonamental del nostre temps: el divorci entre el poder real i la política.

El poder econòmic s'ha tornat extraterritorial, és nòmada, es mou a tota velocitat per tot el planeta, d'un node comercial o financer a un altre; aprofita internet com a recurs per a la gestió dels seus actius a tot arreu a través d'una xarxa mundial física i virtual per on flueixen els negocis, les inversions, els actius financers, la informació i les decisions econòmiques i comercials. "En l'actualitat –diu Bauman–, el capital viatja lleuger, amb equipatge de mà, un simple portafolis, un telèfon mòbil i un ordinador portàtil. Pot fer escala a gairebé qualsevol lloc, i enlloc s'atura més temps del necessari" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1926). Aquesta facilitat de moviments del capital i el comerç camina del bracet amb el consumisme sense límits, perquè ens facilita l'accés a productes de qualsevol lloc del món a preus baixos.

Mentre els capitals i els seus gestors campen pel món sense impediments, els treballadors encara es mantenen molt majoritàriament lligats a un territori. "El Treball [en referència als treballadors] segueix tan immobilitzat com en el passat, però el lloc on abans estava fixat ha perdut solidesa; buscant en va un fons ferm, les àncores

cauen tothora sobre una sorra que no les reté" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1926). Els diners es mouen ràpidament cap allà on calgui, però els treballadors es queden on són: hi ha una molt clara "asimetria entre la naturalesa extraterritorial del poder i la territorialitat de la vida" (Bauman, 1999, pos. Kindle 175). Tanmateix, a diferència dels treballadors, que no van on volen, el treball com a activitat productiva no queda *fixat* a cap territori en particular. No costa gens traslladar el conreu d'un producte a un altre lloc on resulti més barat o moure una fàbrica a l'altra punta del món a la cerca de salaris més baixos, costos socials reduïts i un govern que "faciliti" les inversions amb una menor càrrega impositiva. L'escenari on tot això és produeix és el "món global".

Així, doncs, la "globalització" consumada al final del segle XX ha fet possible la mobilitat sense límits temporals o espacials del capital i ha afluixat els vincles territorials del treball, mentre els treballadors, molt majoritàriament, no es mouen de lloc. La velocitat de moviments determina una nova distribució del poder: "Les persones que es mouen i actuen més ràpid, les que més s'acosten a la instantaneïtat del moviment, són ara les persones dominants. I les persones que no es poden moure tan ràpid, i especialment les persones que no poden deixar el seu lloc a voluntat, són les dominades" (Bauman, 2000, pos. Kindle 2683). En això rau el caràcter "negatiu" de la globalització. Vist com ha anat tot plegat, Bauman no dubta de parlar d'una "globalització completament negativa" que ha fet créixer la desigualtat i la injustícia, la incertesa i el sentiment de desprotecció de les persones i ha donat lloc a una societat mundial oberta que "evoca en la majoria de les ments l'experiència aterridora d'unes poblacions heterònomes i vulnerables, aclaparades per forces que no poden controlar ni comprendre plenament, horroritzades davant la seva pròpia indefensió i obsessionades amb la seguretat de les fronteres (...) atès que és precisament aquesta seguretat fronterera i intrafronterera la que escapa al seu control i sembla estar destinada a quedar fora del seu abast per sempre" (Bauman, 2007, pos. Kindle 125).

J. Arcenillas, *Sleepers*

La liqüefacció o més aviat liquidació dels referents socials i culturals tradicionals o moderns i la mobilitat sense límits espacials i temporals del poder econòmic en el món globalitat són, segons Bauman, les notes constitutives de la societat líquida. Els seus productes majors són la desigualtat creixent arreu del món i "la desaparició de la política tal i com la coneixem, la Política amb majúscules, l'activitat en-

carregada de traduir els problemes privats en temes públics (i viceversa)" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1539). Els nous populismes, com veurem tot seguit, resulten ser un subproducte de la globalització negativa en l'època de la modernitat fluïda.

4. De la "societat líquida" als nous populismes.

Hi ha aspectes de la societat líquida que guarden funcionalitat amb els nous populismes. Volem mostrar que els nous populismes, lluny de significar un anacronisme polític, estan en continuïtat amb el nostre moment històric i canalitzen a la seva manera les queixes i les necessitats d'una bona part de la població de les societats democràtiques, per molt que ho facin d'una manera lamentable[10]. Aplicarem aquí el principi heurístic de T.H. Marshall, citat per Bauman, que si trobem molta gent que corre alhora en la mateixa direcció, cal que ens formulem dues preguntes: Darrera de qui corren? De què fugen?.

Ja sabem prou bé darrere qui corren els votants del populisme; ara cal abundar en la segona qüestió: ja és pot besllumar que ha de ser prou espantós allò que fa fugir la gent perquè per s'acabi encomanant a personatges tan lamentables com Trump, Bolsonaro, Salvini, Duterte i companyia.

a) L'afebliment de l'estat protector

La mobilitat extrema del capital en el món global ha desarborat el poder estatal. "Ara s'obre una bretxa entre política i economia" que sembla insalvable (Bauman, 1999, pos. Kindle 965). "El capital s'ha tornat extraterritorial, lleuger, deslligat i desarrelat a nivells inaudits, i la seva recentment adquirida capacitat de mobilitat espacial arriba, en la majoria dels casos, per extorsionar els agents locals de la política i obligar-los a accedir a les seves demandes" (Bauman, 2000, pos. Kindle 3390).

Els estats pateixen el xantatge de les empreses que amenacen contínuament amb traslladar les fàbriques on les condicions els resultin més favorables: salaris més baixos, contractes precaris, baixa protecció social, impostos reduïts. Per això proven de "donar confiança als mercats" i "encoratjar les inversions" a base del control de la despesa pública, la reducció impositiva, la reforma del sistema de protecció social o l'eliminació de "les rigideses del mercat de treball". L'expressió que ho resumeix tot és "racionalització de l'economia" (Bauman, 1999, pos. Kindle 1145-1897). Entren en joc els tòpics de la dogmàtica neoliberal associada a la globalització.

Les conseqüències de l'aplicació d'aquesta ideologia són el creixement de la desigualtat entre la població assalariada, territorialitzada, i les elits globalitzades, l'afebliment de la capacitat negociadora dels treballadors i dels sindicats, i la disminució dels recursos públics procedents via impostos de l'activitat empresarial, amb la conseqüent afectació als serveis

públics. “Tots som conscients que la globalització ha enriquit algunes empreses que han sabut produir allà on el treball és gratuït i vendre allà on el poder de compra és elevat, arruïnant territoris, creant milions d’aturats i destruint les classes mitjanes, és a dir, el pilar de les nostres democràcies” (Le Pen, 2019).

J. Arcenillas, *Sleepers*

A l’època del capitalisme modern, els estats complementaven els sous privats amb serveis públics per a tothom (sanitat, educació, pensions, assegurança d’atur) i les empreses romanien més fidels als territoris on els estats tenien cura dels seus treballadors. Avui, al capitalisme globalitzat postmodern, la mobilitat extrema del capital ha reduït al mínim la capacitat de maniobra dels estats, els quals, pressionats per les empreses i els mercats, s’han de fer càrrec en solitari de les conseqüències de les deslocalitzacions, les regulacions de plantilles o les recessions. Els governs actuen aleshores com a “servei de seguretat de les megaempreses” (Bauman, 1999, pos. Kindle 1153), mantenint a ratlla les classes treballadores amb el discurs que “no hi ha alternativa” a les polítiques ultra-liberalitzadores. “En el món de les finances globals, la tasca que s’assigna als governs estatals és poc més que la de ser grans comissàries” (Bauman, 1999, pos. Kindle 2079).

Els països tenen fronteres poroses per als moviments financers, ja no controlen la seva moneda, es dilueix la seva cultura “nacional”, els seus exèrcits no salvaguarden les fronteres i, el més greu, han perdut capacitat de servir els ciutadans: els serveis públics s´han deteriorat, la protecció dels treballadors disminueix, els sistemes de pensions ja no estan assegurats. “L’estat social” fa figa i això indueix en els ciutadans un sentiment creixent d’incertesa i desprotecció i, en molts casos, d’abandonament. La gent en culpa els partits “tradicionals” que s’han anat alternant al govern. Ni els partits de dreta liberal que sempre han cantat les glòries de la globalització, ni una socialdemocràcia incapaç de plantar cara als mercats, poden oferir alternatives creïbles. En aquestes circumstàncies, molta gent esdevé sensible a la promesa que el país recobrarà el control del seu destí: els líders populistes apareixen en l’escenari apel·lant a la sobirania popular contra els mercats, les megaempreses o els bancs, mentre blasmen “la ideologia de la globalització”.

L’alternativa populista es presenta com la via perquè els estats i “els pobles” recuperin la sobirania i la llibertat davant la dictadura dels mercats globalitzats i les seves institucions.

Així ho expressa M. Le Pen: "No accepto que els diners siguin l'únic principi polític de la societat, el que dóna accés al poder, al discurs, a la informació, a la relació. (...) L'afirmació "no hi ha alternativa" és la mateixa negació de la política. Si hi ha política i, per tant, la llibertat dels pobles per autodeterminar-se, sempre hi ha una alternativa. I veiem en l'hegemonia d'aquells que pretenen sotmetre el debat polític a la ciència econòmica, una nova religió i un nou fonamentalisme. Aquest liberalisme equivocat és el pitjor enemic de la democràcia" (Le Pen, 2019).

Als mals de la globalització s'hi oposen la intervenció estatal en l'economia i sobretot el nacionalisme econòmic. L'any 2014, la mateixa Marine Le Pen assegurava al seu compte de Twitter (7-12-2014) que "La globalització és una barbaritat, i correspon a l'estat nacional limitar-ne els abusos i regular-los". Segons Steve Bannon, darrera el "moviment" populista tan sols hi ha una idea: "Només es tracta de sobirania, de fer-te càrrec del teu destí" (Verdú, 2019). Trump va expressar el mateix objectiu en termes anàlegs el primer dia de la seva presidència: "A partir d'aquest dia, una nova visió governarà el nostre país. A partir d'aquest moment, serà Amèrica primer. Cada decisió sobre temes de comerç, impostos, immigració, assumptes exteriors, es prendrà en benefici dels treballadors i les famílies americanes" (Trump, 2017).

Ningú no es pot estranyar que missatges d'aquest estil trobin audiència entre la població que directament o indirecta pateix els efectes de la globalització negativa.

b) La vida en precari

La imposició a ultrança de la flexibilitat laboral es tradueix en precarietat, incertesa, inseguretat i por en els treballadors. Els assalariats, els emprenedors, les classes mitjanes, fins i tot aquells que no han patit directament els efectes de la crisi, es trobem inquiets: veuen que la seva formació es queda obsoleta a causa dels constants canvis tecnològics, la robotització els resta oportunitats, les empreses es reestructuren contínuament, els sous són baixos, l'estalvi és menor, l'habitatge és car, la protecció estatal minva, les perspectives són incertes. Tenir feina ja no garanteix una vida digna ni dona gaire seguretat. Molta gent no sap fins quan li durarà la feina o si en tindrà d'aquí uns mesos, si li pujaran el sou, si podrà pagar la hipoteca o el lloguer, si els seus fills joves treballaran i s'emanciparan, o si els seus llocs de treball i els seus negocis seran externalitzats a la Xina o l'Índia, o els ocuparan immigrants disposats a treballar 12 hores diàries[11].

En realitat, aquesta precarietat en què viu la població treballadora persegueix la finalitat de fer-la dòcil, que accepti qualsevol contracte, qualsevol sou o comanda, sense protestes: "El treball veritablement *flexible* –diu Bauman– només es concep si els empleats actuals i del futur pròxim perden els seus arrelats hàbits de treballar tots els dies, per torns, en un lloc

amb els mateixos companys de feina; si no s'habituen a cap treball i, sobretot, si s'abstenen (o si es veuen impedits) de desenvolupar actituds vocacionals cap a la feina actual i abandonen aquesta tendència malaltissa a fer-se fantasies sobre els drets i les responsabilitats de la patronal" (Bauman, 1999, pos. Kindle 1940).

Són ben coneguts els mecanismes psicològics que es disparen en aquells que pateixen una situació d'incertesa i inseguretat: victimització, mal humor, hipersensibilitat, por i agressivitat, "una agressivitat engendrada per la insuportable sensació d'humiliació i menysteniment, o per l'igualment inaguantable terror a la degradació i l'exclusió socials" (Bauman, 2017, pos. Kindle 605). Hi ha molta ira contingudа o desfermada que és oli en un llum pel populisme: "No hi ha una millor manera d'assegurar l'èxit dels populistes que posar al foc i fer bullir permanentment l'olla de la ira –avisa Bauman–: la ira dels exclosos i els abandonats és una veta excepcionalment fructífera de la qual extreure carretades i carretades de capital polític" (Bauman, 2017, pos. Kindle 1132).

"La inseguretat real (molt real) incorporada a la condició existencial de sectors cada vegada més amplis de la població és una ajuda per als polítics a la qual aquests no fan fàstics" (Bauman, 2016, pág. 32). El populisme sap extreure capital polític de la inquietud o la ira de la població treballadora, desculpabilitza els treballadors i empresaris del país, i proposa un canvi radical que molts signaríem: l'economia als servei de les persones i no les persones al servei de l'economia. "Davant d'aquest Txernòbil econòmic i social, demogràfic i identitari –proclamava, Marine Le Pen l'1 de Maig de 2019–, el nostre projecte és una revolució. Una revolució pacífica i democràtica, però una revolució, la del sentit comú. (...) l'economia està al servei de l'home i del benestar dels pobles i no a l'inrevés" (Le Pen, 2019b). "Volem alliberar Europa –continuem citant Le Pen– d'una nova forma de dogmatisme, imposat en nom d'una pretesa ciència econòmica de dret diví" (Le Pen, 2019). Es tracta, en definitiva, de retornar a la gent el control de la seva vida com a recepta contra la inseguretat i la desprotecció : "Els detalls canvien a cada país –declara Bannon–, però la filosofia [del moviment populista] és la mateixa: portar la presa de decisions a prop de la gent, sobiranisme, seguretat i economia" (Verdú, 2019).

J. Arcenillas, *Sleepers*

L'oferta populista, cal dir-ho, té trampa: Bauman denuncia que es fonamenta en la pràctica del que ell anomena la "securització" (*Securitization*), és a dir, crear la sensació que es dona seguretat a una

ciutadania inquieta a base de centrar-se en assumptes sobre els quals l'estat manté un cert control, ocultant altres factors més rellevants sobre els quals l'estat ja no té una gran influència: els mercats financers, les grans corporacions transnacionals. És així com l'emigració, el terrorisme, la identitat o la lluita cultural es situen en les primeres línies de l'agenda política (Bauman, 2016, pág. 33).

c) Els immigrants en qüestió

Ja hem dit que per al nou populisme els enemics de la nació són les elits, els partits tradicionals, les corporacions globalitzades i les institucions supranacionals, però dues de cada tres vegades el seu discurs apunta als immigrants Aquests es converteixen en el blanc de les majors acusacions. Es tracta dels migrants legals però sobretot dels il·legals i els refugiats. Ells representen en carn viva, dins les nostres societats, la realitat de la globalització. La immigració és l'obsessió del populisme, que vincula essencialment onades migratòries i globalització. Així ho expressava Marin Le Pen en el seu discurs del passat 1 de maig: "Aquest moviment de competència global globalitzada ha estat acompanyat d'una immigració massiva per reduir els salaris i les proteccions socials en nom de la competitivitat. El resultat és una economia col·lapsada i classes petites i mitjanes laminades, deixant als nostres fills només la perspectiva de la desocupació massiva, la precarietat, el col·lapse dels nostres serveis públics, la inseguretat social i la incertesa davant el futur " (Le Pen, 2019).

Per al populisme, la resposta a tot això és obvia: la híper-regulació de la immigració o directament el rebuig, l'exclusió o l'exigència de retorn dels migrats il·legals i dels refugiats als seus països d'origen. "Els esforços per mantenir a distància 'l'altre', el diferent, l'estrany, l'estranger –reflexiona Bauman–, la decisió d'excloure la necessitat de comunicació, negociació i compromís mutu, no només són concebibles sinó que apareixen com la resposta esperable a la incertesa existencial causada per la nova fragilitat i la fluïdesa dels vincles socials" (Bauman, 2000, pos. Kindle 2437).

De manera paradigmática, Trump, en les seves diatribes del passat juliol a Twitter contra quatre congressistes no blanques, uneix el rebuig racista dels "altres" i el menyspreu envers els seus països d'origen: "Què interessant veure les congressistes demòcrates 'progressistes', que procedeixen de països on els governs són una completa i total catàstrofe, i els pitjors, els més corruptes i ineptes del món (ni tan sols funcionen), dir en veu alta i amb menyspreu al poble dels Estats Units, la nació més gran i poderosa sobre la Terra, com conduir el govern. Per què no tornen als seus països i ajuden a arreglar-los, que estan totalment trencats i infectats de crim? Llavors que tornin aquí i ens diguin com es fa".

Un cop els "altres" són assenyalats, cal buscar les proves que en justifiquen el rebuig, i no al revés. "Tant bon punt s'estipula la divisió entre «nosaltres» i «ells»

conforme a determinades regles, el propòsit de qualsevol encontre entre els antagonistes deixa de ser l'atenuació de l'antagonisme: del que es tracta a partir d'aleshores és d›adquirir / crear més proves si és possible que tal atenuació és contrària a la raó i està totalment fora de lloc" (Bauman, 2017, pos. Kindle 833). Als immigrants se'ls atribueixen tots els mals: la pressió a la baixa dels salaris, l'ocupació de llocs de treballs que s'haurien de reservar als nacionals, la saturació i degradació de l'educació i la sanitat públiques, l'acaparament de les ajudes socials, la inseguretat als carrers i fins i tot el terrorisme. La seva culpabilitat precedeix qualsevol delicte real que puguin cometre (Bauman, 2016, pág. 43). "Tots els terroristes són migrants", repeteix Víctor Orban, i Trump insisteix sempre en la mateixa idea. Els líders populistes amb els seus mitjans de comunicació afins i les xarxes socials abonen la història anti-immigració, però l'obsessió amb els immigrants s'alimenta del ressort psicològic que secularment mou les persones a trobar en el foraster el causant dels seus problemes.

D'altra banda, com que l'emigració hauria de semblar a qualsevol persona assenyada com l'alternativa lògica i èticament justificada dels qui deixen la seva terra fugint de la pobresa o la violència per cercar un futur millor per les seves famílies, el discurs populista ha de justificar el rebuig a l'immigrant divulgant estereotips ("retrats d'inhumanitat") "que enforteixen la resolució de refusar l'immigrant, la qual manca d'arguments racionals i ètics" (Bauman, 1999, págs. Kindle 1322-27). Sosté que l'immigrant qüestiona amb la seva sola presència el nostre estil de vida, és culturalment inassimilable, amenaça el nostre treball i el nostre benestar, procedeix dels països cap a on es deslocalitzen les nostres empreses i a sobre desinverteix en al nostre país quan envia remeses als seus familiars. A més, nodreix les màfies, les bandes urbanes, la delinqüència, el narcotràfic o el terrorisme.

J. Arcenillas, *Sleepers*

Els veritables causants del retrocés de l'estat social, de la desigualtat o de la incertesa econòmica romanen en una nebulosa per a la majoria de la població: els mercats, els fons d'inversió, les grans transnacionals formen un formidable entramat de poder malèfic però difús, abstracte, difícil d'ubicar, llunyà; ningú l'encarna clarament a prop nostre.

Es crida als quatre vents qualsevol delicte comès per un immigrant o un refugiat, però Bauman diu amb raó que costa molt de distingir l'activitat legal de la il·legal dels actors més poderosos de la globalització: "els actes il·legals comesos al 'cim' són

molt difícils de separar de la densa xarxa de transaccions empresarials". El discurs econòmic amaga els veritables delictes i els més grans delinqüents. "Despullar una nació dels seus recursos –denuncia Bauman– es diu 'foment del lliure comerç'; robar a famílies i comunitats senceres els seus mitjans de vida es diu 'reducció de personal' o 'racionalització'. Mai aquestes dues accions han aparegut a la llista d'actes delictius i punibles" (Bauman, 1999, pos. Kindle 2129-32).

Als immigrants, a diferència dels mercats i les empreses globalitzades, els trobem cada dia al bus o al metro i els diumenges a les nostres places, fan cua al metge i als altres serveis públics, ocupen llocs de treball que podrien ser per a "la gent d'aquí". Són a tocar nostre, tenen rostre, els podem identificar. No podem fer fora de casa els "mercats" o les grans corporacions perquè aquests ja són "a fora" sempre i des de fora ens dominen, però sí que podem fer fora els immigrants il·legals o els refugiats, o com a mínim reduir-ne l'entrada.

El populisme s'alimenta de la xenofòbia, contribueix a fer-la créixer amb una retòrica racista i l'usa contínuament com a reclam electoral, donant a entendre que la solució als nostres problemes passa per la duresa sense pietat amb els immigrants. "Cridar a la nació a les armes contra un enemic designat confereix un benefici addicional als polítics que van a la recerca desesperada de votants" (Bauman, 2016, pág. 36). L'eurodiputat populista britànic Nick Griffin, reconeixia els beneficis electorals de la sintonia amb les reticències dels britànics blancs en relació als immigrants asiàtics: "ens hem beneficiat del creixent disgust dels blancs britànics amb la discriminació a favor dels asiàtics. Els blancs de les àrees industrials deprimides són tan pobres com els pakistanesos, però gaudeixen de molts menys beneficis socials perquè tenen menys fills i no entren dins el joc de l'economia submergida, amb treballs no declarats. Els blancs del Regne Unit estem farts de la correcció política i de la discriminació a favor dels immigrants"[12].

d) De la decadència nacional a la restauració nacional

El capitalisme de consum global ha desballestat les identitats majors: nacionals, culturals o religioses. A molts els costa saber on són i qui són perquè el món que habiten és un poti-poti de productes i formes de vida procedents dels cinc continents, on hi ha la pizza, el ioga, l'Iphone, el *suhshi*, les sèries de Netflix, el súper dels pakis obert 20 hores cada dia o el perruquer xinès de la cantonada.

La societat de consum, líquida i global, ha desnacionalitzat les nostres formes de vida. Les identitats fortes tradicionals o modernes basades en fonaments sòlids (una religió, una nació, una classe social, una ideologia política, un ideal moral,...) s'han esvaït i tothom mira de d'adoptar-ne alguna de més lleugera i portable amb els recursos de la societat de con-

sum. Les persones necessitem autoidentificar-nos per a ordenar i orientar la nostra existència i situar-nos en el món. Per això ens dotem almenys d'identitats febles i canviants: som d'Android o d'OS, Apple o Samsung, Zara o H&M, vestim esportiu, executiu, *hippy* o *hipster*, preferim *Joc de trons* o *La casa de papel,* som del Barça, el Madrid o la Juventus. "La recerca d'identitat –diu Bauman– és la lluita constant per aturar el flux, per solidificar el fluid, per donar forma a l'informe" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1809).

J. Arcenillas, *Sleepers*

La convicció que podem fer junts un futur millor ha estat un dels recursos moderns d'estructuració de les identitats. Imbuïts de la idea de progrés, els occidentals hem viscut un parell de segles convençuts que un present ben conduït ens durà a un demà millor per a nosaltres, pels nostres fills i per les generacions futures, però la desesperança postmoderna en relació al futur ha deixat sense fonament la creença que estiguem preparant un futur que valgui la pena. Més aviat esperem la propera crisi, potser pitjor que l'anterior, ens temem que els nostres fills viuran pitjor que nosaltres i veiem com les noves tecnologies amenacen molts llocs de treballs i poden transformar de manera inquietant la pròpia naturalesa humana (transhumanisme). Per acabar-ho d'espatllar, el canvi climàtic i la desfeta ecològica es deixaran notar clamorosament en les properes dècades i no falta qui recomani que ens busquem un altre planeta on viure. En la "societat del rendiment", diu Bauman, tothom pateix per no ser rendible, "deficient, inepte i ineficaç" i no estar a l'alçada del món que arriba (Bauman, 2016, pág. 58). Mirar el present, doncs, ens desanima i mirar el futur ens espanta.

Arribats a aquest punt, sembla que només resta mirar cap al passat, per aclarir el que som i trobar la força que ens cal per a viure amb esperança. Els francesos –assegura Marine Le Pen– "hem après de la història del nostre país i del nostre poble que només als homes els correspon trencar la cadena pretesament inflexible dels esdeveniments" (Le Pen, 2019). Quan perdem tota referència sòlida, quan el present ens desespera i el futur no ens il·lusiona, la inspiració ha de venir del passat. I què hi podem trobar, al passat? Una comunitat, un poble, una nació fent història. "El comunitarisme és una reacció previsible a l'accelerada 'liqüefacció' de la vida moderna" (Bauman, 2000, pos. Kindle 3882). Bauman cita a Miroslaw Hroch quan diu: "Quan la societat s'enfonsa, la nació apareix com a garantia final" (Bauman, 2016, pág. 61).

Arribats aquí, només es tracta d'endolcir tant com es pugui la idea de la nació històrica, fer-la amable, convertir-la en una comunitat de valors, de tradicions, gestes memorables i projectes agosarats, en una font de confiança i seguretat. Per sort, el passat és deixa "interpretar"; la història de qualsevol país és prou fosca, complexa i ambigua com perquè qualsevol en destaqui allò més li plagui. "A mesura que les esperances de progrés s'esvaeixen –diu Bauman–, l'herència històrica ens porta el consol de la tradició" (Bauman, 2017, pos. Kindle 958).

Sentir-se part d'una nació valenta, viva i en marxa, ens permet saber qui som i on som, ens dota d'identitat, ens omple d'orgull, ens vincula a d'altres ciutadans que sentim com a semblants, compatriotes, ens dóna energia per lluitar contra una realitat opressora i depriment. "La Bíblia ens diu: *Que bo i plaent és que el poble de Déu visqui unit!",* recordava Trump al seu discurs de presa de possessió (Trump, 2017).

I no hi ha res que cohesioni més un grup que fer-li creure que viu sota una amenaça que només podrà combatre si roman unit. Però, qui posa en perill el poble? Els "altres", com hem dit; els que no són dels nostres, els qui amb la seva presència propera ens qüestionen i ens debiliten, però així ens confirmen també com a comunitat: "Aquest front unit d'immigrants", l'encarnació més tangible de la "alteritat", està destinat a reunir la difusa varietat d'individus temorosos i desorientats en alguna cosa que recorda vagament una "comunitat nacional", determinant així una de les poques tasques que els governs actuals són capaços de dur a terme" (Bauman, 2000, pos. Kindle 2457). El rebuig dels immigrants és una estratègia de cohesió nacional que el populisme explota tant com pot i que constitueix el primer punt del seu programa polític un cop arriba al govern. Bauman concedeix un valor paradigmàtic al que apareix en boca d'un polític populista italià en la novel·la *Dead Lagoon, de* Michael Dibdin: "No hi pot haver veritables amics sense veritables enemics. Llevat que odiem el que no som, no podem estimar el que som. Aquestes són les velles veritats que anem descobrint de nou dolorosament després de més d'un segle d'hipocresia sentimental. 'Els qui les neguen, neguen la seva família, la seva herència, la seva cultura, el seu patrimoni i a si mateixos! No se'ls perdonarà fàcilment" (Bauman, Retrotopia, 2017, pos. Kindle 2608).

Enfortir el "nosaltres", la comunitat nacional, és el mitjà i la finalitat de la política populista.

N'és el mitjà, perquè renacionalitzar la gent la dota d'autoconfiança i la il·lusiona en relació al futur. La renacionalització té un caràcter protector, terapèutic i mobilitzador. Això no és cosa d'avui, sinó quelcom molt experimentat en la història moderna. Bauman ho subratlla citant Richard Sennett: "El 'nosaltres'[...] és un acte de autoprotecció. El desig de pertànyer a una comunitat és defensiu [...] Per cert, és

gairebé una llei universal que el ‹nosaltres› pot usar-se com a defensa contra la confusió i el caos" (Bauman, 2000, pos. Kindle 4084).

I n'és una finalitat, perquè la política populista aspira efectivament a la restauració de la nació. Diu Bauman que la "retrotopia" ("mons ideals ubicats en un passat perdut / robat / abandonat que, tot i així, s'ha resistit a morir") ha substituït la utopia. El segle XX va néixer amb la il·lusió de la utopia i va concloure "submergit en la nostàlgia"; "de dipositar les esperances generals de millora en un futur incert i manifestament poc fiable, [la gent del segle XX] va passar a dipositar-les en un passat de vague record, valorat per la seva presumpta estabilitat i (per tant) també per la seva presumpta fiabilitat" (Bauman, 2017, pos. Kindle 95 i 116). "La visió de la comunitat és una illa de càlida i domèstica tranquil·litat enmig d'un mar inhòspit i turbulent" (Bauman, 2000, pos. Kindle 4116).

Trump, lamentem dir-ho, és magistral un altre cop a l'hora d'unir les dues funcions –mitjà i finalitat– del nacionalisme populista: "Amèrica tornarà a triomfar, com mai abans. Recuperarem la nostra ocupació. Recuperarem les nostres fronteres. Recuperarem la nostra riquesa. I recuperarem els nostres somnis. La base de la nostra política serà una fidelitat total als Estats Units d'Amèrica, i, a través de la lleialtat al nostre país, redescobrirem la lleialtat entre nosaltres (...) Junts farem que l'Amèrica torni a ser forta. Farem que Amèrica torni a ser rica. Farem que Amèrica torni a estar orgullosa. Farem que Amèrica torni a ser segura. I junts, farem que Amèrica torni a ser gran" (Trump, 2017).

J. Arcenillas, *Sleepers*

6. Conclusió

La reducció del paper protector de l'estat, la precarització del treball i de la vida personal, el sentiment de viure amenaçats per uns "mercats" que no se sap qui controla i per onades de migrants i de refugiats, el disgust amb el present i el temor davant d'un futur ple d'interrogants, o la desfeta de les identitats sòlides, han abonat a l'època de la modernitat fluïda la terra on havia de germinar la llavor dels nous populismes d'extrema dreta. Aquí els tenim, doncs. Era "lògic" que arribessin. No són el passat que torna sinó el present dramàtic que ens interpel·la. Al darrera no hi ha tan sols gent que s'ha begut l'enteniment, sinó una bona part de la població de les nostres democràcies que viu amb inquietud el present i pateix pel seu futur i el dels seus fills[13].

El proteccionisme econòmic, la promesa de seguretat davant dels enemics interiors i exteriors, i la retrotopia de la restauració d'una comunitat nacional forta són els ingredients del menú polític populista. No ens ha d'estranyar que molts s'hi sentin atrets.

Avui ja sabem que el populisme combina un proteccionisme contraproduent amb un liberalisme radical dins del país que enriqueix més a les classes privilegiades. Pensem que l'alternativa a la "globalització negativa" no vindrà del proteccionisme, el liberalisme radical o del nacionalisme econòmic, sinó d'una "globalització positiva" on s'ordenin el mercat global de les finances i el comerç d'acord amb regles justes i principis ecològics, i que democratitzi la societat mundial dotant-la d'institucions que cerquin solucions globals a problemes globals.

Sabem també que la política populista de seguretat exterior incentiva la despesa militar i la de seguretat interior fomenta la marginació de l'immigrant, la xenofòbia, el racisme i, finalment, el supremacisme i el terrorisme blancs. El populisme ignora deliberadament la història de les migracions humanes, nega els vincles reals entre les poblacions que habiten el planeta, sembla que aspira a una societat de castes impermeables i no vol reconèixer l'aportació dels emigrants a les societats d'acollida, ni vol veure que l'envelliment dels països més desenvolupats farà desitjable l'arribada de milions d'immigrats joves i ben formats. Bauman denuncia l'adiaforització de l'immigrant que inclouen les polítiques populistes: el despullen de la seva humanitat, ja no el veuen com a objecte moral ni creuen que allò que li puguin fer mereixi cap valoració moral (Bauman, 2016, pág. 36).

I, en fi, sabem que el nacionalisme mític i exacerbat dels nous populismes esvaeix el sentiment de fraternitat humana i atia la insolidaritat cap a la majoria de víctimes de les polítiques neoliberals, que es troben sobretot als països empobrits. A més, els nous populismes d'Occident apunten contra un enemic comú: la Unió Europea, un projecte democràtic de pau i lliure comerç que reuneix, amb totes les dificultats i defectes que es vulguin, a més de 500 milions de persones de 28 països en l'escenari de dues Guerres Mundials devastadores.

Veurem quina és la resposta de l'electorat dels Estats Units i d'altres països amb governs populistes davant dels resultats de les polítiques populistes ja implementades. Els problemes als quals diu respondre el populisme són greus i supuren en la vida de moltíssima gent i molts hi confien. Caldria oposar-hi no només declaracions de principis, sinó polítiques econòmiques centrades en les necessitats dels ciutadans i no exclusivament en els beneficis dels accionistes; polítiques comercials que propiciïn intercanvis més justos i regulin els mercats financers. Cal, certament, una redefinició del paper de les institucions supranacionals que regulen la economia i el comerç i una reforma

democràtica de la UE que garanteixi les funcions socials dels estats i doni seguretat als ciutadans, que tingui en compte la diversitat de comunitats nacionals que la formen (amb estat o sense) però alhora l'alliberi de la dinàmica egoista dels interessos estatals.

És difícil dur a terme aquestes reformes, no cal dir-ho, però l'aplicació de polítiques populistes posarà en perill la pau social dins de cada país i potser la pau internacional, produirà més inseguretat sense garantir les llibertats dels ciutadans ni disminuir la desigualtat. No podem fer front als grans reptes del segle XXI si no s'estén una veritable mentalitat cosmopolita i no s'assumeix una tesi cabdal de Bauman: "La humanitat està en crisi i no hi ha altra manera de sortir d'aquesta crisi que mitjançant la solidaritat entre els éssers humans" (Bauman, 2016, pág. 24).

El que no sembla raonable és que la resposta al populisme consisteixi en negar-se al debat profund de les seves propostes, com si aquest debat hagués de tacar-nos[14], o no passi de la condemna moral, o, encara pitjor, aboni el distanciament i fins i tot el menyspreu envers la població que s'hi adhereix, quan el que caldria és adonar-se, parafrasejant Marx, que la falsa il·lusió populista és, com hem volgut mostrar, "el sospir de la criatura oprimida".

Sabadell, octubre de 2019

Bibliografia citada:

Bauman, Z. (1999). *Globalización: consecuencias humanas.* México: FCE.

Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida.* México: FCE.

Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores.* Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta.* Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2017). *Retrotopia.* Barcelona: Paidós.

Casals, X. (2015). Por que los obreros apoyan a la ultraderecha. Diez reflexiones para elaborar una respuesta. *WP, 341, Institut de Ciències polítiques i socials,* , 11. Obtenido del Institut de Ciències Polítiques i Socials, www.icps.cat.

Garcia del Muro, J. (2018). *Good bye veritat.* Lleida: Pagés Ed.

Gutiérrez del Cid, A. T. (2-2019). El discurso fascista de Trump al tomar posesión. *Perseo. Programa universitario de derechos humanos. UNAM*. Obtenido de http://www.pudh.unam.mx/perseo/category/el-discurso-fascista-de-trump-al-tomar-posesion/#_ftn1

Le Pen, M. (21 de 1 de 2019). *Discours a la Fondation Spinoza*. Obtenido de www.rassemblementnational.fr: https://ras-

semblementnational.fr/discours/geneve-suisse-discours-de-marine-le-pen-a-la-fondation-spinoza/

Le Pen, M. (2 de 5 de 2019). *Metz – Discours de Marine Le Pen (1er mai).* Obtenido de www.rassemblementnational.fr: https://rassemblementnational.fr/discours/metz-discours-de-marine-le-pen-1er-mai/

Muro, D. (2017). ¡Dejemos que la gente gobierne!. Definiciones y teorías del populismo. *CIDOB REPORT, 1; El populismo en Europa ¿De síntoma a alternativa?*, 9-13.

Nair, S. (29 de 10 de 2018). ¿Qué es el neofascismo europeo? *El país*.

Owczarek, D. (4/ 2017). Las raíces del populismo en Polonia: crecimiento insostenible y reacción. *CIDOB Report, Nº 1*.

Saez, F. (2018). *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les masses.* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Seelow, S. (7 de 4 de 2014). A-t-on le droit de qualifier Marine Le Pen de «fasciste » ? *Le monde*.

Trump, D. (20 de 1 de 2017). El discurso de investidura de Donald Trump. *El país*.

Verdú, D. (25 de 3 de 2019). "Steve Bannon: Salvini i Orban son los políticos más importantes hoy en Europa". *El país*.

Vicens, J. A. (2018). La postveritat com a sistema. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització, V*.

Notes:

1 Parlem de "nous populismes" per referir-nos als moviments populistes de dreta que guanyen posicions a l'escenari mundial, per diferenciar-los dels populismes més moderats d'esquerra (Podemos, Moviment Cinc Estrelles, Syriza) i dels vells populismes radicals llatinoamericans. Aquests darrers apel·laven al "poble" com a subjecte polític, l'identificaven clarament amb les "classes oprimides" (obrers, camperols, joves, dones) i pretenien dur a terme un programa revolucionari socialista i antiimperialista. Les oligarquies nacionals, les companyies multinacionals, l'FMI i, sobretot, els Estats Units eren denunciats com a responsables dels patiments del poble. Castro, Ortega, Chávez han estat exemples d'aquest populisme d'esquerres llatinoamericà.

2 La política espanyola exhibeix totes les variants esmentades. Vox seria el partit "populista" per excel·lència, equivalent als seus homòlegs estrangers. Els partits d'esquerra, PSOE o Unidas Podemos, han usat l'anti-populisme com a poderosa arma electoral, provocant una gran mobilització dels seus votants a les eleccions de 2019. PP i Ciudadanos han fet seva l'agenda populista i fins i tot han incorporat algunes de les seves propostes als programes dels governs de coalició que han pactat amb Vox, a Andalusia, Madrid o Múrcia. Ciudadanos també esgrimeix idees populistes en el seu argumentari nacionalista radical espanyol: Espanya com a nació viu assetjada pels nacionalismes perifèrics (Catalunya i el País Basc) i s'ha d'alliberar del mal govern dels partits de la "vella política". Unidas Podemos basava fins fa poc el seu discurs d'esquerra radical en l'oposició populista "els de dalt" vs. "els de baix". I, en fi, el moviment independentista català en alguns dels seus corrents també reprodueix alguns dels tòpics del nacionalista populista.

3 Al magnífic llibre de F. Sáez, *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les masses* s'opta per una definició extensa de populisme que s'aplica als populismes vells i nous, de dreta i esquerra: "Entendrem el populisme com un llenguatge pseudo programàtic i pseudoideològic centrat en un subjecte concret anomenat "poble", que es contraposa a unes elits igualment indefinides. En la modulació d'aquest antagonisme, el referent de la racionalitat política sol quedar en un segon pla, i és substituït sovint per consideracions de caràcter emocional en el context de la cultura de masses" (Saez, 2018, pág. 29).

A la revista CIDOB Report, nº 1, dedicada als populisme, s'opera també amb una definició minimalista de populisme que Diego Muro pren de Cas Mudde a *Populist Radical Right Parties in Europe,* Cambridge University Press, 2007, p. 23: "El populismo es una ideología delgada que considera que la sociedad se divide, en última instancia, en dos grupos homogéneos y antagónicos, 'la gente pura' y 'la élite corrupta'; y que argumenta que la política debería ser una expresión de la *volonté générale* (voluntad general) de la gente» (Muro, 2017).

Al nostre article, ens decantem per una caracterització més detallada dels "nous populismes" *de dreta* renunciant a una definició aplicable a qualsevol partit o moviment populista.

4 Cf. "¿Por qué Trump y la Casa Blanca dicen cosas falsas?", Redacció, *Hufftington Post*, 8-2-2017?".

5 Resulta especialment alliçonador el cas de Polònia: "Existe una discrepancia sorprendente entre la valoración de las condiciones de vida personales por parte de la ciudadanía polaca y sus opiniones sobre la política y las condiciones económicas en general. Los polacos consideran que estas últimas son malas año tras año desde 1989 (con escasas excepciones), pero creen que sus condiciones de vida personales han mejorado. Ley y Justicia ha capitalizado esta discordancia en su carrera de fondo hacia el poder. Construyó la narrativa de «Polonia en ruinas» (en contraste con los eslóganes electorales de la Plataforma Cívica: «Isla verde» y «Polonia en construcción»), centrándose en las percepciones negativas subjetivas de la vida pública y en las expectativas insatisfechas de algunos grupos. Al mismo tiempo, esta narrativa omitió hechos como la mejora de los indicadores socioeconómicos y propuso explicaciones alternativas de la realidad, a la manera de la posverdad. El caso polaco ilustra cómo el aumento de la prosperidad por sí solo no es necesariamente el antídoto para la retórica autoritaria populista. Fueron precisamente un liderazgo político inteligente y una retórica bien afinada lo que parece haber sido decisivo en la victoria del partido Ley y Justicia" (Owczarek, 4/ 2017, págs. 39-43).

6 Per aprofundir en els diferents mecanismes del sistema de la postveritat resulta molt recomanable la lectura de Joan Garcia del Muro, *Good bye, veritat,* Lleida: Pagés Ed., 2018.

7 Com a exemple, la catedràtica de la UNAM Ana Teresa Gutiérrez del Cid assegura que "Trump está tratando de desarrollar un movimiento fascista estadounidense", Vg. (Gutiérrez del Cid, 2-2019). Darrerament, la congressista musulmana Omar l'ha titllat de "feixista" com a resposta a les recriminacions del president, que li deia que tornés "al seu país".

8 Per a calibrar el caràcter feixista o no dels nous populismes és útil prendre com a referència el conegut escrit d'Umberto Eco, *Il fascismo eterno* (Milà: La nave di Teseo Editiore, 2018), on enumera les que considera 16 característiques més rellevant del difús ideari feixista advertint alhora, amb una certa exageració (potser com a estratègia preventiva), que "n'hi ha prou amb què una d'elles estigui present per fer coagular una nebulosa feixista".

9 Com que molts individus se senten "buits"... compren qualsevol cosa que "els vingui de gust", s'omplen el pap de productes de consum associats a "desitjos", "il·lusions" i "experiències" fins que, un cop els han assaborit i engolit, els expulsen i en cerquen de nous. "La desdicha de los consumidores deriva del exceso, no de la escasez de opciones" (Bauman, Z. (2000) Modernidad líquida, Pos

Kindle 1390).

10 En una línia semblant, el sociòleg Pascal Perrinau al seu llibre *La France au Front* (Paris: Fayard, 2014) esmenta les "fractures" socials que han alimentat el Front National francès, avui Reagrupament Nacional: la fractura econòmica que separa els guanyadors de la nova economia globalitzada i els que en resten exclosos, la fractura entre els que aposten que una societat oberta al món i una societat autocentrada, protegida i regulada per l'estat, amb un fort control de la immigració, la fractura cultural entre els que aposten pel multiculturalisme i els que en són contraris i hi oposen la cultura nacional, i la fractura política entre la "política tradicional" i la nova política i els anti-sistema. Es pot veure una conferència de presentació del llibre a https://www.dailymotion.com/video/x1evhmc

11 Vg. per exemple l'article de Anton Costas, "Clase media jibarizada y estresada", La Vanguardia, 12/06/2019.

12 Citat a (Casals, 2015).

13 En la mateixa línea apuntada en el nostre article, es mou Diego Muro quan diu: "Cada vez son más los votantes desilusionados con el funcionamiento del libre mercado y de la democracia liberal y que están legítimamente preocupados por la desigualdad, el desempleo, la inmigración, la desconfianza política, la disminución de los ingresos per cápita, etc. Es urgente comprender los temores, las preocupaciones y las respuestas emocionales de ciertos subgrupos y aceptar que, de vez en cuando, los populistas sueltan la verdad" (Muro, 2017).

14 En aquest sentit, trobem lamentable que Pedro Sánchez, al seu debat d'investidura de juny de 2019, no hagi dedicat un minut a respondre els arguments del portantveu de Vox i s'hagi dedicat simplement a censurar que els altres partits de la dreta dialoguin i pactin qualsevol cosa amb la formació d'extrema-dreta.

Nuevos populismos y "sociedad líquida"

Joan Albert Vicens

El atractivo de los populismos radica en que dan voz a la ira de los excluidos.

Dani Rodrik

1. Los *nuevos* populismos

"Lo que verdaderamente importa no es qué partido controla nuestro gobierno, sino si la gente controla o no el gobierno. El 20 de enero de 2017 se recordará como el día en que el pueblo volvió a gobernar este país. Los hombres y mujeres olvidados de nuestro país dejarán de estar olvidados." (Trump, 2017).

Estas palabras habrían parecido no hace mucho las de un líder izquierdista y casi revolucionario, pero pertenecen al discurso de toma de posesión de Donald Trump como presidente de los Estados Unidos. Su ideario representa perfectamente lo que podemos llamar "nuevos populismos", las fórmulas políticas nacionalistas de extrema derecha que gobiernan en Estados Unidos (Trump), Reino Unido (Johnson), Brasil (Bolsonaro), Italia (Bersani-Salvini, hasta hace poco), Hungría (Orban), Polonia (Kaczyski), o que, sin haber llegado al gobierno, atraen a sectores considerables de la población europea: *Rassemblement National* (antiguo Frente Nacional, Francia, 34% en las elecciones presidenciales de 2017), *Alternativa por Alemania* (12,6% en las elecciones de 2017), *Partido por la libertad* (Holanda, 13% en las elecciones de 2017), *Partido de la libertad de Austria* (26% en las elecciones de 2017), *Demócratas de Suecia* (17% en las elecciones de 2018), o *Vox* (España, 15% en las segundas elecciones de 2019), por citar algunos.

Además de prosperar por su cuenta, los nuevos populismos condicionan el comportamiento de los partidos y gobiernos que compiten con ellos pero que o bien han convertido a los partidos populistas en los enemigos a batir y los esgrimen como espantajo a los electores, o bien hacen suyos los temas de la agenda populista (emigración, Islam, patriotismo, soberanía, proteccionismo, antieuropeísmo) e incluso incorporan elementos discursivos y programáticos del populismo para conservar a una clientela seducida por los líderes populistas.

De una manera u otra, pues, los nuevos populismos se encuentran hoy en el centro del escenario político y de la lucha ideológica. Para tratar de caracterizarlos vamos a señalar brevemente algunos rasgos que se encuentran *mutatis mutandis* en todos ellos:

1) La apelación al "pueblo" como sujeto político principal, identificándolo con una "comunidad" (cultural, histórica, étnica ...) o "nación" que se pretende "restaurar", enaltecer o "hacer grande ". Quién ha de conquistar la libertad plena es el "pueblo", como equivalente a la "nación". La idea rectora de todos los populismos es que el pueblo-nación ha perdido la soberanía o ha dejado de ser la prioridad de la política y se encuentra en una situación de peligro mortal, agónica, que reclama una intervención decisiva, salvadora. El objetivo es restaurar la nación. Así lo expresan algunos lemas electorales de los principales partidos populistas: "Hagamos a América grande" (Trump), "Queremos recuperar nuestro país" (Farage), "Austria primero" (Strache), "España siempre" (Vox).

2) La reducción de todos los conflictos sociales a dos tensiones que no tienen una salida negociable: "nosotros-los otros", "pueblo-élites".

"Nosotros" equivale al "pueblo", a la "gente sencilla", "honrada" y "auténtica", las familias que quieren prosperar y no pueden, los trabajadores y emprendedores que se ganan la vida a duras penas y viven en la inseguridad y la incertidumbre,

J. Arcenillas, *Sleepers*

"la buena gente" que mantiene vivo el país y se identifica espontáneamente con su historia y sus tradiciones, "la gente de aquí". El pueblo al que apela el populismo es, en el fondo, la base popular de la nación, la nación por excelencia. "Somos una sola nación, y su sufrimiento [el de las familias trabajadoras] es el nuestro –decía Trump en su discurso de investidura–. Sus sueños son nuestros sueños y sus triunfos serán nuestros triunfos. Tenemos un mismo corazón, un hogar y un glorioso destino" (Trump, 2017).

"Los otros", en cambio, son ajenos u hostiles a la nación y a sus intereses, son sus enemigos declarados dentro y fuera del país. Son las minorías que se pueden considerar "no nacionales", los inmigrantes legales que practican una cultura ajena, los migrantes ilegales y refugiados que "asedian" las fronteras y que, supuestamente, alimentan la delincuencia y el terrorismo en los países de acogida. Por extensión, el populismo ve como adversarios a los países extranjeros hacia donde van a parar las fábricas deslocalizadas, de donde proceden las importaciones más competitivas, o de

donde llegan los inmigrantes y las bandas urbanas, las mafias o los terroristas que se vinculan con ellos. El Islam, para los nuevos populismos de derecha, representa la alteridad mayúscula: es una "civilización" antagónica (Huntington), habita entre nosotros cuestionando nuestra identidad y, para colmo, nos ha declarado la guerra (Al Qaeda, Estado islámico, Hezbolá, Irán ....). Los nuevos populismos dan alas a la xenofobia, al racismo y al supremacismo blanco e incluso al terrorismo racista blanco, como está pasando en Estados Unidos.

Pero el pueblo sufre también por la traición de sus enemigos interiores: "las élites", "los de arriba". Se trata de las élites económicas globalizadas, "la clase política tradicional", los partidos políticos que se han alternado en el poder confabulados con los poderes económicos, sus medios de comunicación afines, y los tecnócratas y asesores que justifican "científicamente" las políticas globalizadoras y multiculturalistas. "No vamos a seguir aceptando a políticos que hablan mucho pero no hacen nada –decía Trump–, que se quejan sin cesar pero nunca hacen nada al respecto. Las palabras huecas son cosa del pasado. Ha llegado la hora de actuar. Que nadie os diga que no es posible" (Trump, 2017).

El gurú-ideólogo de los nuevos populismos de extrema derecha, Steve Bannon, sostiene que: "Necesitamos más camareros y menos abogados (...); si me deja elegir entre que me gobierne alguna de las primeras 100 personas que aparezcan en un mitin de Vox en España o uno de los 100 políticos de mayor nivel, me quedo con los primeros. Tendrá un país gestionado de forma más correcta, eficiente y por gente que entiende la naturaleza humana". Y concluye Bannon: "La crisis trajo el populismo, definitivamente, porque las élites no tienen soluciones" (Verdú, 2019).

3) Ligado a lo anterior, cabe destacar la simplificación populista de los problemas sociales y la correspondiente simplificación de las propuestas para resolverlos. Así veía Trump la situación de su país: "Llevamos muchas décadas enriqueciendo a la industria extranjera a expensas de la industria americana. Financiando los ejércitos de otros países mientras permitíamos el triste desgaste de Nuestro Ejército. Hemos defendido las fronteras de otros países mientras nos negábamos a defender las nuestras. Y hemos gastado billones de dólares en el extranjero mientras las infraestructuras nacionales caían en el deterioro y el abandono. Hemos enriquecido a otros países mientras la riqueza, la fortaleza y la confianza de nuestro país desaparecían tras el horizonte" (Trump, 2017). Se alimenta la creencia de que hay una solución nacional, individual, a todos los problemas, incluidos los problemas económicos, migratorios o ambientales globales que en realidad sólo tienen soluciones globales, multilaterales. En los programas populistas abundan los diagnósticos superficiales y a menudo falsos que motivan propuestas inteligibles

para todos; recetas simples para abordar asuntos muy complejos: "Vamos a seguir dos reglas muy sencillas –propone Trump–: compra estadounidense y contrata a estadounidenses" (Trump, 2017). Levantar muros en las fronteras para detener las migraciones o subir los aranceles a los productos chinos para proteger a las empresas nacionales son fórmulas simples que encarnan muy bien el espíritu demagógico del populismo. Por el contrario, la idea de que todo es muy complejo y no hay recetas rápidas para los grandes problemas se mira como un tópico de los "expertos", los manipuladores de estadísticas, los asesores a sueldo de las élites políticas y económicas.

4) El populismo se basa en liderazgos carismáticos que apuestan por la defensa a ultranza de los intereses del "pueblo": "Voy a luchar por vosotros hasta el último aliento, y nunca, jamás, os abandonaré. América volverá a triunfar, como nunca antes (...) Nunca volveréis a ser ignorados. Vuestra voz, vuestras esperanzas y vuestros sueños definirán nuestro destino como nación", prometía Trump en su toma de posesión (Trump, 2017). El líder populista proclama a los cuatro vientos que sintoniza con las verdaderas necesidades del pueblo, habla el "lenguaje de la gente", se aleja del "lenguaje políticamente correcto", dice "lo que todos piensan" pero no se atreven a decir por temor a la "cultura progresista" que lo domina todo. Se dirige directamente a la gente mediante las redes sociales, no necesita intermediarios: resulta espectacular ver a todo un presidente estadounidense airear cada día sus tonterías en *twitter* como cualquier otro fanático de la red. El líder populista presenta rasgos autoritarios, un cierto carácter mesiánico, autosuficiente, voluntarista, se sitúa por encima del partido que lo avala, quiere ser el líder de un "movimiento" nacional insertado en un movimiento populista internacional.

J. Arcenillas, *Sleepers*

5) El populismo cuestiona (con variedad de tonos) la institucionalidad y la legalidad democráticas en nombre de una "verdadera democracia" nacional donde se ejecute "directamente" la voluntad popular. Abona el desencanto con la democracia liberal y sus mediaciones: los partidos políticos, el parlamento o el sistema judicial. El populismo se presenta como un reformismo radical que quiere cambiar seriamente la sociedad en el aspecto político, institucional, económico, educativo y cultural; por ello, la llegada al poder de partidos populistas conlleva reformas legales drásticas que ponen en cuarentena las instituciones o los hábitos democráticos tal y como se han entendido hasta el momento. Los líderes populistas prescin-

den a menudo de las formalidades democráticas y desprecian las instituciones, se mueven al filo de las leyes, se enfrentan al Parlamento (Johnson, Trump,...) si es necesario, y también a los jueces o la prensa libre: todos ellos conforman el "tinglado" que hay que remover para satisfacer las demandas populares. Contraponen de forma permanente la democracia nacional a los órganos multinacionales de cooperación, que creen dominados por la "ideología de la globalización". El populismo promete una estricta obediencia de los gobiernos a los intereses particulares de la nación a base de ignorar a los del resto de países; menosprecia a la parte de la nación que no comulga con sus políticas y amenaza los derechos de las minorías, los colectivos que protestan, las ONGs de los derechos humanos, etc.

6) Si la demagogia acompaña habitualmente a la política, se podría decir que en el populismo política y demagogia se identifican absolutamente. El populismo vive de la adulación de la "gente sencilla" y de la exaltación constante de las emociones populares; de éstas, estimula las más negativas a base de exagerar los aspectos más oscuros de la realidad social y política y de renunciar a un análisis racional y objetivo de las situaciones; abona al lenguaje maniqueo y las dicotomías sin alternativas: hay buenos y malos, amigos y enemigos, patriotas y traidores, los de "arriba" y los de "abajo".

Por todo ello, no es extraño que los populismos se instalen decididamente en el "sistema de la posverdad" (Vicens, 2018), que utilizan como un arma política de primera magnitud: más que los hechos, lo que importa es lo que quieren trasladar como mensaje político, lo que la gente tiene que creer en cada momento: "¿Es que [las falsedades atribuidas al presidente] son más importantes que las muchas cosas que dice que son verdad y que están cambiando la vida de la gente?", interrogaba a los periodistas de la Casa Blanca la asesora de Trump Kellyanne Conway. Las creencias deseables de los votantes deben producirse al coste que sea y si es preciso hay que ignorar los hechos, exagerarlos, tergiversarlos, olvidarlos, desmentirlos, o inventar otros nuevos totalmente falsos ("hechos alternativos"). Todos los elementos que configuran el sistema de la posverdad se ponen al servicio de las políticas populistas: la publicidad y el marketing electoral, la manipulación subrepticia del electorado en las redes sociales, los recursos de la manipulación psicológica de las masas, la exaltación de una "cultura nacional" frente a la cultura progresista y el multiculturalismo anti-nacional. Entretanto, los "intelectuales", los "expertos", los "tecnócratas", las instituciones de investigación científica o la prensa de investigación son presentados como manipuladores interesados de la opinión pública: "Os invito a desconfiar de las caricaturas vehiculadas por los periodistas, a menudo hostiles a las ideas que defiendo", pedía Marine Le Pen en el auditorio de la Fundación Spinoza (Le Pen, 2019).

2. Populismo i fascismo

Abundan las voces que se refieren a los nuevos populismos como "nuevos fascismos" o, sencillamente, como el rostro actual del fascismo del siglo XX. Sami Nair habla sin tapujos de un "nuevo fascismo europeo", que se fundamenta en una "concepción pura de la nación" y en el rechazo del mestizaje y de los inmigrantes (Nair, 2018). En la prensa digital podemos encontrar docenas de artículos y páginas dedicados a relacionar populismo y fascismo. En España, Iñaki Gabilondo asegura que "Vox es el franquismo, exactamente lo que nos quisimos quitar de encima". En Cataluña, Gabriel Rufián (ERC), con motivo de las elecciones generales de abril de 2019, llamaba a "levantar un muro contra el fascismo" de Vox. A Bolsonaro lo han llamado "el Hitler brasileño"; Trump ha sido acusado repetidamente de ser fascista y la misma imputación se ha dirigido contra el FN (o RN) francés u otros partidos populistas. En cambio, Marine Le Pen siempre amenaza con llevar ante los tribunales a quien la trate de fascista.

El hecho es que algunos políticos o militantes populistas han manifestado ocasionalmente su respeto por Hitler, Mussolini o Franco, o al menos se han negado a condenarlos taxativamente. Es cierto también que hay grupos de extrema derecha nostálgicos de los antiguos fascismos que se sienten cómodos dentro de los partidos populistas. El mismo Trump llamó "buena gente" a supremacistas y neonazis blancos que se enfrentaron a manifestantes antifascistas en Charlotesville en agosto de 2017, causando un muerto y 20 heridos.

J. Arcenillas, *Sleepers*

A primera vista, se podrían señalar algunos puntos de contacto entre los fascismos del período de entreguerras y los nuevos populismos: la omnipresencia de un líder carismático, el tradicionalismo, el nacionalismo radical o los aires racistas, pero las diferencias entre los nuevos populismos y los viejos fascismos son suficientemente notables como para no caer en la simplificación: los primeros no se declaran contrarios a la democracia liberal, como lo hacían de manera muy explícita los segundos, sino que quieren recuperar la soberanía nacional y el poder de la "nación pura", restringiendo los derechos de ciudadanía "sólo" a los inmigrantes ilegales o los refugiados. Los nuevos populismos de derecha radical (al menos de momento) no pretenden instaurar un régimen totalitario de partido único, suprimir el debate político o encarcelar a los disidentes, sino "devolver el poder al pueblo". Quieren tensionar el debate político, des-

legitimar retóricamente a sus antagonistas (son, dicen, "anti-nacionales") y derrotarlos electoralmente a base de imponer su agenda y de prometer la restauración nacional. No encontramos claramente en el populismo actual la exaltación de la violencia y el heroísmo, el irracionalismo, el culto a la acción por la acción o el belicismo muy característicos de los antiguos fascismos, rasgos que Umberto Eco incluía a su perfil del fascismo prototípico.

Alguien dirá, como apunta el propio Eco, que la presencia de uno solo de aquellos ingredientes (él hace una lista de 16) es suficiente para justificar la acusación de fascismo, pero entonces corremos el peligro de banalizar el uso del término y de restarle precisión histórica, y también de malentender la naturaleza específica de los populismos actuales. Hay que tener en cuenta que las ideas y propuestas populistas, que mucha gente sensata acepta fácilmente, se formulan en un lenguaje bastante homologable dentro del debate político actual, lejos de la retórica doctrinaria de los fascismos del siglo pasado. Equiparar simplemente el populismo de extrema derecha con el fascismo puede tener el efecto contraproducente de ahorrarnos la discusión de los argumentos y las propuestas populistas, porque se supone que los fascistas se han de combatir de muchas maneras pero no hay que perder el tiempo discutiendo con ellos.

A nosotros, más que detenernos a debatir sobre los referentes ideológicos pasados de los populismos actuales, nos interesa en este artículo aportar algunas reflexiones sobre sus orígenes y las razones que explican su emergencia en nuestro tiempo.

Existe en torno a los nuevos populismos de derecha un cierto sentimiento de extrañeza. La tendencia a asociarlos al fascismo o a remarcar sus rasgos ultra-nacionalistas y racistas abona la sensación de que representan algo anacrónico y artificioso, un ideario político superado hace décadas que ahora revive de manera sorprendente aprovechándose del fracaso de la mayoría de los gobiernos democráticos en la gestión de la gran crisis de 2008. Se sugiere una analogía entre la depresión de 1929 y la emergencia de los fascismos y la crisis de 2008 y la aparición de nuevos populismos "neo-fascistas". Un cuerpo de ideas caducas y rechazadas hace tiempo buscarían una nueva oportunidad con el viento favorable de otra gran depresión, gracias al poder difusor de internet y de las redes sociales y con el apoyo de Rusia, que conspira contra la UE y contra la vieja alianza USA-Europa. De acuerdo con este enfoque, el nuevo populismo sería un neofascismo oportunista y en todo caso un anacronismo.

Por nuestra parte, queremos mostrar que los nuevos populismos no son una moda antigua que se vuelve a imponer, sino un fenómeno "muy siglo XXI": estamos hablando de algo que responde perfectamente a las coordenadas que definen nuestro momento histórico. No son ideas viejas para un tiempo nuevo, sino ideas

"adecuadas" a nuestro tiempo, perfectamente "contemporáneas", que encajan con las expectativas de sectores importantes de la población y que, por tanto, "alguna razón" tienen.

J. Arcenillas, *Sleepers*

La imprescindible lucha política contra los populismos en todas sus expresiones sólo será eficaz si asumimos su actualidad y reconocemos su radicación plena en nuestras sociedades tal y como son hoy. Que sean rechazables no quiere decir que no sean explicables, y explicarlos no equivale a justificarlos. Tratar a los populismos derechistas de neo-fascistas, neo-nazis o neo-franquistas, rechazarlos sin más y quedarnos tan anchos nos aleja de comprenderlos y nos hace más difícil contrarrestarlos porque no habremos identificado correctamente las claves de su éxito. En cambio, vincularlos al presente y no al pasado nos puede ayudar a entender a quienes son seducidos por su propaganda y a dialogar con ellos, y nos obliga a buscar alternativas más viables, justas y democráticas que los programas populistas.

No iremos a ninguna parte –o más bien iremos a peor– si nos limitamos a una autosatisfecha condena de los líderes y los partidos populistas de extrema derecha desde un sentimiento de superioridad moral que no se interesa por la situación que viven sus votantes, la inmensa mayoría de los cuales de ninguna manera son unos fascistas nostálgicos y obsoletos.

3. La "societat líquida"

Para poner de manifiesto la actualidad radical del populismo nos parecen útiles las reflexiones de Zygmund Bauman sobre la sociedad actual, que ha caracterizado con los conceptos de "modernidad líquida" o "sociedad líquida". No tenemos espacio aquí para desgranar con detalle todo lo que implican estas nociones; sólo las esbozaremos y señalaremos después por qué tienen especial relevancia en la emergencia del populismo.

"La fluidez es la metáfora regente de la actual etapa de la sociedad moderna" (Bauman, 2000, pos. Kindle 43). Lo que hace "líquido" nuestro tiempo es el hecho de que se han "licuado" durante la segunda mitad del siglo XX y hasta hoy las bases "sólidas" sobre las que se asentaban, primero la sociedad tradicional (la religión, la iglesia, la monarquía, la estirpe, la vida comunitaria ...), y la sociedad moderna después (el Estado-nación, la clase social, las empresas, el trabajo, la familia, la propiedad...). Toda referencia sólida orientadora de la vida individual y social ha perdido consistencia. Las ins-

tancias tradicionales o modernas dotadas de autoridad y permanencia, que fijaban el marco estable de la existencia personal y merecían la lealtad y la confianza de la gente, se han vuelto inconsistentes, variables, débiles, no fiables: "Salimos de la época de los grupos de referencia preasignados para desplazarnos hacia una era de 'comparación universal' en la que el destino de la labor de construcción individual está endémica e irremediablemente indefinido, no dado de antemano, y tiende a pasar por numerosos y profundos cambios"(Bauman, 2000, pos. Kindle 163). Las consecuencias para las personas han sido la privatización de la vida (todo lo que hago, todo lo que me pasa, "es cosa mía" ...), la desorientación, la incertidumbre, la inseguridad y el escepticismo con relación a lo que es común.

Una sociedad así, "líquida", ha sido el terreno propicio para el desarrollo del capitalismo del consumo, que ha sustituido el capitalismo (fordista) centrado en la producción y el "bienestar". A los individuos completamente "liberados" de referentes sociales y culturales "pesados", lo único que les queda es saltar de una cosa a otra, probarlo todo, experimentar y seguir siempre buscando una nueva oferta, instalarse en la cadena interminable de los deseos. Cuando no hay metas mayores legitimadas por grandes ideales (Justicia, Igualdad, Socialismo, etc.), sólo quedan los objetivos menores y particulares, que se pueden adquirir al contado o a crédito. El dinero se ha convertido en la base de la existencia. "Por suerte", el capitalismo pone a nuestra disposición infinitas posibilidades de consumo que no tienen en cuenta nuestras necesidades reales, sino nuestros deseos, que brotan sin cesar. Las personas viven abocadas a una perpetua inquietud porque nunca se satisfacen con lo que pronto se vuelve obsoleto, lo que es efímero e inconsistente. "Para que las posibilidades sigan siendo infinitas –escribe Bauman–, no hay que permitir que ninguna de ellas se petrifique cobrando realidad eternamente"; "la incertidumbre está condenada a convertirse en una permanente mosca en la sopa de la libre elección" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1373 y 1992).

Sociedad líquida y consumismo son, pues, las dos caras de la misma moneda; la liberación de los individuos en relación a cualquier patrón estable los ha conducido a la vida sin norte de los catacaldos. Para venderlo todo a cualquiera, el capitalismo necesita *licuarlo* todo; precisa individuos más que ciudadanos, quiere gente permanentemente desorientada e insatisfecha.

El otro rasgo que define la sociedad líquida en la modernidad tardía es la autonomización del poder económico en relación con cualquier territorio propiciada por las tecnologías de la información y los actuales medios de transporte. De ello se deriva lo que Bauman considera una característica fundamental de nuestro tiempo: el divorcio entre el poder real y la política.

El poder económico se ha vuelto extraterritorial, es nómada, se mueve a toda velocidad por todo el planeta, de un nodo comercial o financiero a otro; aprovecha internet como recurso para la gestión de sus activos en todas partes a través de una red mundial física y virtual por donde fluyen los negocios, las inversiones, los activos financieros, la información y las decisiones económicas y comerciales. "En la actualidad –dice Bauman–, el capital viaja liviano, con equipaje de mano, un simple portafolio, un teléfono móvil y una computadora portátil. Puede hacer escala en casi cualquier parte, y en ninguna se demora más tiempo del necesario" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1926). Esta facilidad de movimientos del capital y el comercio va de la mano del consumismo sin límites, porque nos facilita el acceso a productos de cualquier lugar del mundo a precios bajos.

Mientras los capitales y sus gestores campan por el mundo sin impedimentos, los trabajadores aún se mantienen muy mayoritariamente ligados a un territorio. "El Trabajo [en referencia als treballadors] sigue tan inmovilizado como en el pasado, pero el lugar al que antes estaba fijado ha perdido solidez; buscando en vano un fondo firme, las anclas caen todo el tiempo sobre la arena que no las retiene" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1926). El dinero se mueve rápidamente hacia donde sea necesario, pero los trabajadores se quedan donde están: hay una muy clara "asimetría entre la naturaleza extraterritorial del poder y la territorialidad de la vida en su conjunto" (Bauman, 1999, pos. Kindle 175). Sin embargo, a diferencia de los trabajadores, que no van donde quieren, el trabajo como actividad productiva no queda *fijado* en ningún territorio en particular. No cuesta nada trasladar el cultivo de un producto a otro sitio donde resulte más barato o mover una fábrica a la otra punta del mundo a la búsqueda de salarios más bajos, costes sociales reducidos y un gobierno que "facilite" las inversiones con una menor carga impositiva. El escenario donde todo esto se produce es el "mundo global".

J. Arcenillas, *Sleepers*

Así pues, la "globalización" consumada al final del siglo XX ha hecho posible la movilidad sin límites temporales o espaciales del capital y ha debilitado los vínculos territoriales del trabajo, mientras los trabajadores, muy mayoritariamente, no se mueven de su lugar. La velocidad de movimientos determina una nueva distribución del poder: "Las personas que se mueven y actúan más rápido, las que más se acercan a la instantaneidad de movimiento, son ahora las personas dominantes. Y las personas que no pueden

moverse tan rápido, y especialmente las personas que no pueden dejar su lugar a voluntad, son las dominadas" (Bauman, 2000, pos. Kindle 2683). En esto radica el carácter "negativo" de la globalización. Vistos sus resultados, Bauman no duda en hablar de una "globalización completamente negativa" que ha hecho crecer la desigualdad y la injusticia, la incertidumbre y el sentimiento de desprotección de las personas y ha dado lugar a una sociedad mundial abierta que "evoca en la mayoría de las mentes la experiencia aterradora de unes poblaciones heterónomas y vulnerables, abrumadas por fuerzas que no pueden controlar ni comprender plenamente, horrorizadas ante su propia indefensión y obsesionadas con la seguridad de las fronteras (…) dado que es precisamente esta seguridad fronteriza e intrafronteriza la que escapa a su control y parece estar destinada a quedar fuera de su alcance para siempre"(Bauman, 2007, pos. Kindle 125).

La licuefacción o más bien la liquidación de los referentes sociales y culturales tradicionales o modernos y la movilidad sin límites espaciales y temporales del poder económico en el mundo globalidad son, según Bauman, las notas constitutivas de la sociedad líquida. Sus productos mayores son la desigualdad creciente en todo el mundo y "la desaparición de la política tal y como la conocemos, la Política con mayúsculas, la actividad encargada de traducir los problemas privados en temas públicos (y viceversa)" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1539). Los nuevos populismos, como veremos a continuación, resultan ser un subproducto de la globalización negativa en la época de la modernidad fluida.

4. De la "sociedad líquida" a los nuevos populismos.

Hay aspectos de la sociedad líquida que guardan funcionalidad con los nuevos populismos. Queremos mostrar que los nuevos populismos, lejos de significar un anacronismo político, están en continuidad con nuestro momento histórico y canalizan a su manera las quejas y las necesidades de una buena parte de la población de las sociedades democráticas, por mucho que lo hagan de una manera lamentable. Aplicaremos aquí el principio heurístico de T.H. Marshall, citado por Bauman, de que si encontramos mucha gente que corre a la vez y en la misma dirección, hay que formularse dos preguntas: ¿Detrás de quién corre? ¿De qué huye?

Ya sabemos de sobras detrás de quién corren los votantes del populismo y ahora nos toca abundar en la segunda cuestión: ya se puede vislumbrar que debe ser bastante horroroso lo que espanta a la gente para que acabe confiando en personajes tan lamentables como Trump, Bolsonaro, Salvini, Duterte y compañía.

a) El debilitamiento del estado protector.

La movilidad extrema del capital en el mundo global ha desarbolado el poder

estatal. “Ahora se abre una brecha entre política y economía” que parece insalvable (Bauman, 1999, pos. Kindle 965). “El capital se ha vuelto extraterritorial, liviano, desahogado y desarraigado hasta niveles inauditos, y su recientemente adquirida capacidad de movilidad espacial alcanza, en la mayoría de los casos, para extorsionar a los agentes locales de la política y obligarlos a acceder a sus demandas” (Bauman, 2000, pos. Kindle 3390).

Los estados sufren el chantaje de las empresas que amenazan continuamente con trasladar sus fábricas a donde las condiciones les sean más favorables: salarios más bajos, contratos precarios, baja protección social, impuestos reducidos. Por eso intentan “dar confianza a los mercados” y “alentar las inversiones” a base del control del gasto público, la reducción impositiva, la reforma del sistema de protección social o la eliminación de “las rigideces del mercado de trabajo”. La expresión que lo resume todo es “racionalización de la economía” (Bauman, 1999, pos. Kindle 1845-97). Entran en juego los tópicos de la dogmática neoliberal asociada a la globalización.

Las consecuencias de la aplicación de esta ideología son el crecimiento de la desigualdad entre la población asalariada, territorializada, y las élites globalizadas, el debilitamiento de la capacidad negociadora de los trabajadores y de los sindicatos, y la disminución de los recursos públicos procedentes vía impuestos de la actividad empresarial, con la consecuente afectación a los servicios públicos. “Todos somos conscientes –dice Marine Le Pen– de que la globalización ha enriquecido a algunas empresas que han sabido producir allí donde el trabajo es gratuito y vender allí donde el poder de compra es elevado, arruinando a territorios, creando millones de parados y destruyendo las clases medias, es decir, el pilar de nuestras democracias “(Le Pen, 2019).

J. Arcenillas, *Sleepers*

En la época del capitalismo moderno, los estados complementaban los sueldos privados con servicios públicos para todos (sanidad, educación, pensiones, seguro de desempleo) y las empresas permanecían más fieles a los territorios donde los estados se cuidaban de sus trabajadores. Hoy, en el capitalismo globalizado posmoderno, la movilidad extrema del capital ha reducido al mínimo la capacidad de maniobra de los estados, los cuales, presionados por las empresas y los mercados, deben hacerse cargo en solitario de las consecuencias de las deslocalizaciones, las regulaciones de plantillas o las recesiones. Los gobiernos actúan entonces como “servicio de seguridad

de las megaempresas" (Bauman, 1999, pos. Kindle 1,153), manteniendo a raya a las clases trabajadoras con el discurso de que "no hay alternativa" a las políticas ultra-liberalizadoras. "En el mundo de las finanzas globales, la tarea que se asigna a los Gobiernos estatales es poco más que la de grandes comisarias" (Bauman, 1999, pos. Kindle 2079).

Los países tienen fronteras porosas para los movimientos financieros, ya no controlan su moneda, se diluye su cultura "nacional", sus ejércitos no salvaguardan las fronteras y –esto es lo más grave– han perdido capacidad de servir a los ciudadanos: los servicios públicos se han deteriorado, la protección de los trabajadores disminuye, los sistemas de pensiones ya no están asegurados. "El estado social" flaquea y esto induce en los ciudadanos un sentimiento creciente de incertidumbre y desprotección y, en muchos casos, de abandono. La gente culpa de ello a los partidos "tradicionales" que se han ido turnando en el gobierno. Ni los partidos de derecha liberal que siempre han cantado las glorias de la globalización, ni una socialdemocracia incapaz de hacer frente a los mercados, pueden ofrecer alternativas creíbles. En estas circunstancias, mucha gente se vuelve sensible a la promesa de que su país recobrará el control de su destino: los líderes populistas aparecen en el escenario apelando a la soberanía popular contra los mercados, las megaempresas o los bancos, mientras rechazan "la ideología de la globalización".

La alternativa populista se presenta como la vía para que los estados y "los pueblos" recuperen la soberanía y la libertad frente a la dictadura de los mercados globalizados y sus instituciones.

Así lo expresa M. Le Pen: "No acepto que el dinero sea el único principio político de la sociedad, lo que da acceso al poder, al discurso, a la información, a la relación. (...) La afirmación "no hay alternativa" es la misma negación de la política. Si existe la política y, por tanto, la libertad de los pueblos para autodeterminarse, siempre hay una alternativa. Y vemos en la hegemonía de aquellos que pretenden someter el debate político a la ciencia económica, una nueva religión y un nuevo fundamentalismo. Este liberalismo equivocado es el peor enemigo de la democracia"(Le Pen, 2019).

A los males de globalización se oponen la intervención estatal en la economía y sobre todo el nacionalismo económico. En año, 2014, la misma Marine Le Pen aseguraba en su cuenta de Twitter (7-12-2014) que «la globalización es una barbaridad, y corresponde al estado nacional limitar sus abusos y regularlos". Según Steve Bannon, tras el "movimiento" populista hay una idea: "Sólo se trata de soberanía, de hacerte cargo de tu destino" (Verdú, 2019). Trump expresó el mismo objetivo en términos análogos el primer día de su presidencia: "A partir de este día, una nueva visión va a gobernar nuestro país. A partir de este momento, va a ser América primero. Cada decisión so-

bre temas de comercio, impuestos, inmigración, asuntos exteriores, se tomará en beneficio de los trabajadores y las familias americanas" (Trump, 2017).

A nadie le puede extrañar que mensajes de este estilo encuentren audiencia entre la población que directa o indirectamente sufre los efectos de la globalización negativa.

J. Arcenillas, *Sleepers*

b) La vida en precario

La imposición a ultranza de la flexibilidad laboral se traduce en precariedad, incertidumbre, inseguridad y miedo en los trabajadores. Los asalariados, los emprendedores, las clases medias, incluso aquellos que no han sufrido directamente los efectos de la crisis, están inquietos: ven que su formación se queda obsoleta debido a los constantes cambios tecnológicos, la robotización les resta oportunidades, las empresas se reestructuran continuamente, los sueldos son bajos, el ahorro es menor, la vivienda es cara, la protección estatal disminuye, las perspectivas son inciertas. Tener trabajo ya no garantiza una vida digna ni da demasiada seguridad. Mucha gente no sabe hasta cuando le durará su trabajo o si lo conservará dentro de unos meses, si le subirán el sueldo, si podrá pagar la hipoteca o el alquiler, si sus hijos jóvenes trabajarán y se emanciparán, o si sus empleos y sus negocios serán externalizados a China o a la India, o los ocuparán inmigrantes dispuestos a trabajar 12 horas diarias.

En realidad, esta precariedad en que vive la población trabajadora persigue la finalidad de hacerla dócil, que acepte cualquier contrato, cualquier sueldo o encargo, sin protestas: "El trabajo verdaderamente "flexible" –dice Bauman– sólo se concibe si los empleados actuales y del futuro próximo pierden sus arraigados hábitos de trabajar todos los días, por turnos, en un lugar con los mismos compañeros de labor; si no se habitúan a trabajo alguno y, sobre todo, si se abstienen (o si se ven impedidos) de desarrollar actitudes vocacionales hacia el trabajo actual y abandonan esa tendencia enfermiza a hacerse fantasías acerca de los derechos y las responsabilidades de la patronal" (Bauman , 1999, pos. Kindle 1940).

Son bien conocidos los mecanismos psicológicos que se disparan en aquellos que sufren una situación de incertidumbre e inseguridad: victimización, mal humor, hipersensibilidad, miedo y agresividad, "una agresividad engendrada por la insoportable sensación de humillación y menoscabo, o por el Igualmente inaguantable terror a la degradación y la exclusión

social" (Bauman, 2017, pos. Kindle 605). Hay mucha ira contenida o desatada que es agua de mayo para el populismo: "No hay mejor manera de asegurar el éxito de los populistas que poner al fuego y hacer bullir permanentemente el caldero de la ira –avisa Bauman–: la ira de los excluidos y los abandonados es una veta excepcionalmente fructífera de la que extraer carretadas y carretadas de capital político" (Bauman, 2017, pos. Kindle 1132).

"La inseguridad real (muy real) incorporada a la condición existencial de sectores cada vez más amplios de la población es una ayuda para los políticos a la que estos no hacen ascos" (Bauman, 2016, pág. 32). El populismo sabe extraer capital político de la inquietud o la ira de la población trabajadora, desculpabiliza a los trabajadores y empresarios del país, y propone un cambio radical que muchos firmaríamos: la economía al servicio de las personas y no las personas al servicio de la economía. "Frente a este Chernobyl económico y social, demográfico e identitario –proclamaba Marine Le Pen el 1 de Mayo de 2019–, nuestro proyecto es una revolución. Una revolución pacífica y democrática, pero una revolución, la del sentido común. (...) La economía está al servicio del hombre y del bienestar de los pueblos y no al revés" (Le Pen, 2019b). "Queremos liberar a Europa –continuamos citando a Le Pen– de una nueva forma de dogmatismo, impuesta en nombre de la llamada ciencia económica de derecho divino" (Le Pen, 2019). Se trata, en definitiva, de devolver a la gente el control de su vida como receta contra la inseguridad y la desprotección: "Los detalles cambian en cada país –declara Bannon–, pero la filosofía [del movimiento populista] es la misma: llevar la toma de decisiones cerca de la gente, soberanismo, seguridad y economía" (Verdú, 2019).

La oferta populista, hay que decirlo, tiene trampa: Bauman denuncia que se fundamenta en la práctica de lo que él llama la "securización" (*Securitization*), es decir, crear la sensación de que se da seguridad a una ciudadanía inquieta a base centrarse en asuntos sobre los que el estado mantiene un cierto control, ocultando otros factores más relevantes sobre los que el estado ya no tiene una gran influencia: los mercados financieros, las grandes corporaciones transnacionales. La emigración, el terrorismo, la identidad o la lucha cultural se sitúan así en las primeras líneas de la agenda política (Bauman, 2016, pág. 33).

c) Los inmigrantes en cuestión

Ya hemos dicho que, para el populismo, los enemigos de la nación son las élites, los partidos tradicionales, las corporaciones globalizadas y las instituciones supranacionales, pero dos de cada tres veces su discurso apunta los inmigrantes. Estos se convierten en el blanco de las mayores acusaciones. Se trata de los inmigrantes legales, pero sobre todo de los ilegales y los refugiados. Ellos representan en carne viva, dentro de nuestras sociedades, la realidad de la globalización. La inmigra-

J. Arcenillas, *Sleepers*

ción es la obsesión del populismo, que vincula esencialmente oleadas migratorias y globalización. Así lo expresaba Marin Le Pen en su discurso del pasado 1 de mayo: "Este movimiento de competencia global globalizada ha sido acompañado de una inmigración masiva para reducir los salarios y las protecciones sociales en nombre de la competitividad. El resultado es una economía colapsada y clases pequeñas y medianas laminadas, dejando a nuestros hijos solo la perspectiva del desempleo masivo, la precariedad, el colapso de nuestros servicios públicos, la inseguridad social y la incertidumbre ante el futuro" (Le Pen, 2019).

Para el populismo, la respuesta a todo esto es obvia: la híper-regulación de la inmigración o directamente el rechazo, la exclusión o la exigencia del retorno a sus países de origen de los migrantes ilegales y de los refugiados. "Los esfuerzos por mantener a distancia al "otro", el diferente, el extraño, el extranjero –reflexiona Bauman–, la decisión de excluir la necesidad de comunicación, negociación y compromiso mutuo, no sólo son concebibles, sino que aparecen como la respuesta esperable a la incertidumbre existencial a la que han dado lugar la nueva fragilidad y la fluidez de los vínculos sociales" (Bauman, 2000, pos. Kindle 2437).

De manera paradigmática, Trump, en sus diatribas en Twitter del pasado julio contra cuatro congresistas no blancas, une el rechazo racista del "otro" y el desprecio de sus países de origen: "Qué interesante ver a las congresistas demócratas 'progresistas', que proceden de países cuyos Gobiernos son una completa y total catástrofe, y los peores, los más corruptos e ineptos del mundo (ni siquiera funcionan), decir en voz alta y con desprecio al pueblo de Estados Unidos, la nación más grande y poderosa sobre la Tierra, cómo llevar el Gobierno. ¿Por qué no vuelven a sus países y ayudan a arreglar esos lugares, que están totalmente rotos e infectados de crímenes? Entonces que vuelvan aquí y nos digan cómo se hace".

Una vez los "otros" son señalados, hay que buscar las pruebas que justifican tal rechazo, y no al revés. "En cuanto se estipula la división entre 'nosotros' y 'ellos' conforme a tales reglas, el propósito de cualquier encuentro entre los antagonistas deja de ser la atenuación del antagonismo: de lo que se trata a partir de entonces es de adquirir/crear más pruebas si cabe de que tal atenuación es contraria a la razón y está totalmente fuera de lugar" (Bauman, 2017, pos. Kindle 833). A los inmigrantes se les atribuyen todos los males: la presión a la baja de los salarios, la ocupación de puestos de

trabajos que deberían reservarse a los nacionales, la saturación y degradación de la educación y la sanidad públicas, el acaparamiento de las ayudas sociales, la inseguridad en las calles e incluso el terrorismo. Su culpabilidad precede cualquier delito real que puedan cometer (Bauman, 2016, pág. 43). "Todos los terroristas son migrantes", repite Víctor Orban, y el propio Trump insiste siempre en la misma idea. Los líderes populistas respaldados por sus medios de comunicación afines y mediante las redes sociales abonan la histeria anti-inmigración, pero la obsesión con los inmigrantes se alimenta del resorte psicológico que secularmente mueve a las personas a ver en el extraño al causante de sus problemas.

Por otra parte, como la emigración le debería parecer a cualquier persona sensata como la alternativa lógica y éticamente justificada de quienes dejan su tierra huyendo de la pobreza o la violencia para buscar un futuro mejor para su familia, el discurso populista tiene que justificar el rechazo al inmigrante divulgando estereotipos ("retratos de inhumanidad") "que fortalecen la resolución de rechazar la inmigrante, la cual carece de argumentos racionales y éticos" (Bauman, 1999, págs. Kindle 1322- 27). Sostiene que el inmigrante cuestiona con su sola presencia nuestro estilo de vida, es inasimilable culturalmente, amenaza nuestro trabajo y nuestro bienestar, procede de países hacia donde se deslocalizan nuestras empresas y encima desinvierte en nuestro país cuando envía remesas a sus familiares. Además, nutre a las mafias, las bandas urbanas, la delincuencia, el narcotráfico o el terrorismo.

Los verdaderos causantes del retroceso del estado social, de la desigualdad o de la incertidumbre económica permanecen en una nebulosa para la mayoría de la población: los mercados, los fondos de inversión, las grandes transnacionales forman un formidable entramado de poder maléfico pero difuso, abstracto, difícil de ubicar, lejano; nadie lo encarna claramente cerca de nosotros.

Se grita a los cuatro vientos cualquier delito cometido por un inmigrante o un refugiado, pero Bauman dice con razón que cuesta mucho distinguir la actividad legal de la ilegal de los actores más poderosos de la globalización: "los actos ilegales cometidos en la *cumbre* son sumamente difíciles de separar de la densa red de transacciones empresariales". El discurso económico esconde los verdaderos delitos y los más grandes delincuentes. "Despojar a una nación de sus recursos –denuncia Bauman– se llama 'fomento del libre comercio'; robar a familias y comunidades enteras sus medios de vida se llama 'reducción de personal' o 'racionalización'. Jamás estas dos acciones han aparecido en la lista de actos delictivos y punibles" (Bauman, 1999, pos. Kindle 2129-32).

A los inmigrantes, a diferencia de los mercados y las empresas globalizadas, los encontramos cada día en el metro o el bus

y los domingos en nuestras plazas, hacen cola en el médico y los demás servicios públicos, ocupan puestos de trabajo que podrían ser para «la gente de aquí». Viven cerca, tienen rostro, los podemos identificar. No podemos expulsar del país a los mercados o a las grandes corporaciones porque estos ya están "fuera" siempre y desde fuera nos dominan, pero sí podemos echar a los inmigrantes ilegales o los refugiados, o al menos impedir que entren muchos más.

J. Arcenillas, *Sleepers*

El populismo se alimenta de la xenofobia, contribuye a hacerla crecer con su retórica racista y la usa continuamente como reclamo electoral, dando a entender que la solución a nuestros problemas pasa por la dureza sin piedad con los inmigrantes. "Llamar a la nación a las armas contra un enemigo designado confiere un beneficio adicional a los políticos que andan en búsqueda desesperada de votantes" (Bauman, 2016, pág. 36). El eurodiputado populista británico Nick Griffin, reconocía los beneficios electorales de la sintonía con las reticencias de los británicos blancos en relación a los inmigrantes asiáticos: "nos hemos beneficiado del creciente disgusto de los blancos británicos con la discriminación a favor de los asiáticos. Los blancos de las áreas industriales deprimidas son tan pobres como los pakistaníes, pero disfrutan de muchos menos beneficios sociales porque tienen menos hijos y no entran dentro del juego de la economía sumergida, con trabajos no declarados. Los blancos del Reino Unido estamos hartos de la corrección política y de la discriminación a favor de los inmigrantes".

d) De la decadencia nacional a la restauración nacional

El capitalismo de consumo global ha desguazado las identidades mayores: nacionales, culturales o religiosas. A muchos les cuesta saber dónde están y quiénes son porque el mundo que habitan es una mescolanza de productos y formas de vida de los cinco continentes donde coexisten la pizza, el yoga, el Iphone, el *sushi*, las series de Netflix, el "súper de los pakis" abierto 20 horas todos los días o el peluquero chino de la esquina.

La sociedad de consumo, líquida y global, ha desnacionalizado nuestras formas de vida. Las identidades fuertes tradicionales o modernas basadas en fundamentos sólidos (una religión, una nación, una clase social, una ideología política, un ideal moral, ...) se han desvanecido y la gente intenta adoptar alguna más ligera y portable con los recursos

de la sociedad de consumo. Las personas necesitamos auto-identificarnos para ordenar y orientar nuestra existencia y situarnos en el mundo. Por eso nos dotamos al menos de identidades débiles y cambiantes: somos de Android o de OS, Apple o Samsung, Zara o H & M, vestimos deportivo, ejecutivo, *hippy* o *hipster*, preferimos *Juego de tronos* o *La casa de papel*, somos del Barça, el Madrid o la Juventus... "La búsqueda de identidad –dice Bauman– es la lucha constante por detener el flujo, por solidificar lo fluido, por dar forma a lo informe" (Bauman, 2000, pos. Kindle 1809) .

La convicción de que podemos hacer juntos un futuro mejor ha sido uno de los recursos modernos de estructuración de las identidades. Imbuidos de la idea de progreso, los occidentales hemos vivido un par de siglos convencidos de que un presente bien conducido nos llevará a un mañana mejor para nosotros, para nuestros hijos y para las generaciones futuras, pero la desesperanza postmoderna en relación con el futuro ha dejado sin fundamento la creencia de que estamos preparando un futuro que valga la pena. Más bien esperamos la próxima crisis, tal vez peor que el anterior, nos tememos que nuestros hijos vivirán peor que nosotros y vemos cómo las nuevas tecnologías amenazan muchos puestos de trabajos y pueden transformar de manera inquietante la propia naturaleza humana (transhumanismo). Para acabarlo de estropear, el cambio climático y la debacle ecológica se dejarán notar clamorosamente en las próximas décadas y no falta quien recomiende que nos busquemos otro planeta para vivir. En la "sociedad del rendimiento", dice Bauman, todo el mundo sufre por no ser rentable, "deficiente, inepto e ineficaz" y no estar a la altura del mundo que llega (Bauman, 2016, pág. 58). Mirar el presente, pues, nos desanima y mirar el futuro nos asusta.

Llegados a este punto, parece que sólo queda mirar hacia el pasado, para aclarar lo que somos y encontrar la fuerza que necesitamos para vivir con esperanza. Los franceses –asegura Marine Le Pen– "hemos aprendido de la historia de nuestro país y de nuestro pueblo que sólo a los hombres les corresponde romper la cadena pretendidamente inflexible de los acontecimientos" (Le Pen, 2019). Cuando perdemos toda referencia sólida, cuando el presente nos desespera y el futuro no nos ilusiona, la inspiración tiene que venir del pasado. ¿Y qué podemos hallar en el pasado? Una comunidad, un pueblo, una nación haciendo historia. "El comunitarismo es una reacción previsible a la acelerada 'licuefacción' de la vida moderna" (Bauman, 2000, pos. Kindle 3882). Bauman cita a Miroslaw Hroch cuando dice: "Cuando la sociedad se desmorona, la nación aparece como garantía final" (Bauman, 2016, pág. 61).

Llegados aquí, sólo se trata de endulzar en lo posible la idea de la nación histórica, hacerla amable, convertirla en una comunidad de valores, tradiciones, hazañas memorables y proyectos ilusio-

nantes, en una fuente de confianza y seguridad. Por suerte, el pasado se deja "interpretar"; la historia de cualquier país es bastante oscura, compleja y ambigua como para que cualquiera destaque lo que le apetezca. "A medida que las esperanzas de progreso se desvanecen –dice Bauman–, la herencia histórica nos trae el consuelo de la tradición" (Bauman, 2017, pos. Kindle 958).

Sentirse parte de una nación valiente, viva y en marcha, nos permite saber quiénes somos y dónde estamos, nos dota de identidad, nos llena de orgullo, nos vincula a otros ciudadanos que sentimos como semejantes, compatriotas, nos da energía para luchar contra una realidad opresora y deprimente. "La Biblia nos dice: ¡Qué bueno y placentero es que el pueblo de Dios viva unido!", recordaba Trump en su discurso de toma de posesión (Trump, 2017)

J. Arcenillas, *Sleepers*

Y no hay nada que cohesione más un grupo que hacerle creer que vive bajo una amenaza que sólo podrá combatir si permanece unido. Pero, ¿quién amenaza al pueblo? Los "otros", como hemos dicho; los que no son de los nuestros, quienes con su cercanía nos cuestionan y nos debilitan, aunque así nos confirmen también como comunidad: "Ese frente unido de 'inmigrantes', la encarnación más tangible de la 'otredad', está destinado a reunir la difusa variedad de individuos temerosos y desorientados en algo que recuerda vagamente una 'comunidad nacional', determinando así una de las pocas tareas que los gobiernos actuales son capaces de llevar a cabo" (Bauman, 2000, pos. Kindle 2457). El rechazo de los inmigrantes es una estrategia de cohesión nacional que el populismo explota tanto como puede y que constituye el primer punto de su programa político una vez llega al gobierno. Bauman concede un valor paradigmático a lo que aparece en boca de un político populista italiano en la novela *Dead Lagoon*, de Michael Dibdin: "No puede haber verdaderos amigos sin verdaderos enemigos. A menos que odiemos lo que no somos, no podemos amar lo que somos. Estas son las viejas verdades que vamos descubriendo de nuevo dolorosamente tras más de un siglo de hipocresía sentimental. ¡Quienes las niegan, niegan a su familia, su herencia, su cultura, su patrimonio y a sí mismos! No se les perdonará fácilmente" (Bauman, 2017, pos. Kindle 2608).

Fortalecer el "nosotros", la comunidad nacional, es el medio y el fin de la política populista.

Es el medio, porque renacionalizar a la gente la dota de autoconfianza y la ilusiona en relación con el futuro. La renacionalización tiene un carácter protector, terapéutico y movilizador. Esto no es cosa de hoy, sino algo muy experimentado en la historia moderna. Bauman lo subraya citando a Richard Sennett: "El 'nosotros' […] un acto de autoprotección. El deseo de pertenecer a una comunidad es defensivo […] Por cierto, es casi una ley universal que el 'nosotros' puede usarse como defensa contra la confusión y el caos" (Bauman, 2000, pos. Kindle 4084).

Y es una finalidad, porque la política populista aspira efectivamente a la restauración de la nación. Dice Bauman que la "retrotopia" ("mundos ideales ubicados en un pasado perdido / robado / abandonado que, aun así, se ha resistido a morir") ha sustituido a la utopía. El siglo XX nació con la ilusión de la utopía y concluyó "sumergido en la nostalgia"; "de depositar las esperanzas generales de mejora en un futuro incierto y manifiestamente poco fiable, [las gentes del siglo XX] pasaron a depositarlas en un pasado de vago recuerdo, valorado por su presunta estabilidad y (por lo tanto) también por su presunta fiabilidad" (Bauman, 2017, pos. Kindle 95 y 116). "La visión de la comunidad es una isla de cálida y doméstica tranquilidad en medio de un mar inhóspito y turbulento" (Bauman, 2000, pos. Kindle 4116).

Trump, lamentamos decirlo, es magistral de nuevo a la hora de unir las dos funciones –medio y fin– del nacionalismo populista: "América volverá a triunfar, como nunca antes. Vamos a recuperar nuestro empleo. Vamos a recuperar nuestras fronteras. Vamos a recuperar nuestra riqueza. Y vamos a recuperar nuestros sueños. La base de nuestra política será una fidelidad total a los Estados Unidos de América, y, a través de la lealtad a nuestro país, redescubriremos la lealtad entre nosotros […] Juntos vamos a hacer que América vuelva a ser fuerte. Vamos a hacer que América vuelva a ser rica. Vamos a hacer que América vuelva a estar orgullosa. Vamos a hacer que América vuelva a ser segura. Y juntos, vamos a hacer que América vuelva a ser grande" (Trump, 2017).

6. Conclusión

La reducción del papel protector del estado, la precarización del trabajo y de la vida personal, el sentimiento de vivir amenazados por unos "mercados" que no se sabe quién controla y por oleadas de migrantes y de refugiados, el disgusto con el presente y el temor ante un futuro lleno de interrogantes, o la derrota de las identidades sólidas, han abonado en la época de la modernidad fluida la tierra donde había de germinar la semilla de los nuevos populismos de extrema derecha. Aquí los tenemos, pues. Era "lógico" que llegaran. No son el pasado que vuelve sino el presente dramático que nos interpela. Tras ellos no hay solo gente que ha perdido la razón, sino una parte de la población de nuestras democracias que vive con inquietud el presente y sufre por su futuro y el de sus hijos.

El proteccionismo económico, la promesa de seguridad ante los enemigos interiores y exteriores, y la retrotopía de la restauración de una comunidad nacional fuerte son los ingredientes del menú político populista. No es de extrañar que muchos se sientan atraídos por él.

Hoy ya sabemos que el populismo combina un proteccionismo contraproducente y con un liberalismo radical en el interior del país que enriquece más a las clases privilegiadas. Pensamos que la alternativa a la "globalización negativa" no vendrá del proteccionismo, del liberalismo radical o del nacionalismo económico, sino de una "globalización positiva" que ordene el mercado global de las finanzas y el comercio de acuerdo con reglas justas y principios ecológicos, y que democratice la sociedad mundial dotándola de instituciones que busquen soluciones globales a problemas globales.

Sabemos también que la política populista de seguridad exterior incentiva el gasto militar y la de seguridad interior fomenta la marginación del inmigrante, la xenofobia, el racismo y, finalmente, el supremacismo y el terrorismo blancos. El populismo ignora deliberadamente la historia de las migraciones humanas, niega los vínculos reales entre las poblaciones que habitan el planeta, parece que aspira a una sociedad de castas impermeables y no quiere reconocer la aportación de los emigrantes a las sociedades de acogida, ni que el envejecimiento de los países más desarrollados hará deseable la llegada de millones de inmigrantes jóvenes y ya formados. Bauman denuncia la adiaforización del inmigrante que suponen las políticas populistas: lo despojan de su humanidad, ya no lo ven como objeto moral ni creen que lo que se pueda hacer con él merezca alguna valoración moral (Bauman, 2016, pág. 36).

Y, en fin, sabemos que el nacionalismo mítico y exacerbado de los nuevos populismos desvanece el sentimiento de fraternidad humana y atiza la insolidaridad hacia la mayoría de las víctimas de las políticas neoliberales, que se encuentran sobre todo en los países empobrecidos. Además, los nuevos populismos de Occidente apuntan contra un enemigo común: la Unión Europea, un proyecto democrático de paz y libre comercio que reúne, con todas las dificultades y defectos que se quieran, a más de 500 millones de personas de 28 países en el escenario de dos Guerras Mundiales devastadoras.

Veremos cuál es la respuesta del electorado de Estados Unidos y de otros países con gobiernos populistas ante los resultados de las políticas populistas ya implementadas. Los problemas a los que dice responder el populismo son graves y supuran en la vida de muchísima gente y muchos confían en sus líderes. Le deberíamos oponer no tan sólo declaraciones de principios, sino políticas económicas centradas en las necesidades de los ciudadanos y no exclusivamente en los beneficios de los accionistas, políticas comerciales que propicien intercam-

bios más justos y regulen los mercados financieros. Hace falta, ciertamente, una redefinición del papel de las instituciones supranacionales que regulan la economía y el comercio y una reforma democrática de la UE que garantice las funciones sociales de los estados y dé seguridad a los ciudadanos, que tenga en cuenta la diversidad de comunidades nacionales que la forman (con estado o sin él) pero a la vez los libere de la dinámica egoísta de los intereses estatales.

Es difícil llevar a cabo estas reformas, hay que reconocerlo, pero la aplicación de políticas populistas pondrá en peligro la paz social dentro de cada país y quizás la paz internacional, y producirá más inseguridad sin garantizar las libertades de los ciudadanos ni disminuir la desigualdad. No podemos hacer frente a los grandes retos del siglo XXI si no se extiende una verdadera mentalidad cosmopolita y no se asume una tesis capital de Bauman: "La humanidad está en crisis y no otra hay manera de salir de esa crisis que mediante la solidaridad entre los seres humanos "(Bauman, 2016, pág. 24).

Lo que no parece razonable es que la respuesta al populismo consista en negarse al debate profundo de sus propuestas, como si este debate tuviera que mancharnos, o no pase de la condena moral o, aún peor, abone el distanciamiento e incluso el desprecio en relación con la población que se adhiere al populismo, cuando lo que haría falta es darse cuenta, parafraseando a Marx, de que la falsa ilusión populista es, como hemos querido mostrar, "el suspiro de la criatura oprimida".

Sabadell, octubre de 2019

Bibliografia citada:

Bauman, Z. (1999). *Globalización: consecuencias humanas.* México: FCE.

Bauman, Z. (2000). *Modernidad líquida.* México: FCE.

Bauman, Z. (2007). *Miedo líquido. La sociedad contemporánea y sus temores.* Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2016). *Extraños llamando a la puerta.* Barcelona: Paidós.

Bauman, Z. (2017). *Retrotopia.* Barcelona: Paidós.

Casals, X. (2015). Por que los obreros apoyan a la ultraderecha. Diez reflexiones para elaborar una respuesta. *WP, 341, Institut de Ciències polítiques i socials,* , 11. Obtenido de Institut de Ciències Polítiques i Socials, www.icps.cat.

Garcia del Muro, J. (2018). *Good bye veritat.* Lleida: Pagés Ed.

Gutiérrez del Cid, A. T. (2-2019). El discurso fascista de Trump al tomar posesión. *Perseo. Programa universitario de derechos humanos. UNAM*. Obtenido de http://www.pudh.unam.mx: http://www.

pudh.unam.mx/perseo/category/el-discurso-fascista-de-trump-al-tomar-posesion/#_ftn1

Le Pen, M. (21 de 1 de 2019). *Discours a la Fondation Spinoza*. Obtenido de www.rassemblementnational.fr: https://rassemblementnational.fr/discours/geneve-suisse-discours-de-marine-le-pen-a-la-fondation-spinoza/

Le Pen, M. (2 de 5 de 2019). *Metz – Discours de Marine Le Pen (1er mai).* Obtenido de www.rassemblementnational.fr: https://rassemblementnational.fr/discours/metz-discours-de-marine-le-pen-1er-mai/

Muro, D. (2017). ¡Dejemos que la gente gobierne!. Definiciones y teorías del populismo. *CIDOB REPORT, 1; El populismo en Europa ¿De síntoma a alternativa?*, 9-13.

Nair, S. (29 de 10 de 2018). ¿Qué es el neofascismo europeo? *El país*.

Owczarek, D. (4/ 2017). Las raíces del populismo en Polonia: crecimiento insostenible y reacción. *CIDOB Report, Nº 1*.

Saez, F. (2018). *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les masses.* Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

Seelow, S. (7 de 4 de 2014). A-t-on le droit de qualifier Marine Le Pen de « fasciste » ? *Le monde*.

Trump, D. (20 de 1 de 2017). El discurso de investidura de Donald Trump. *El país*.

Verdú, D. (25 de 3 de 2019). "Steve Bannon: Salvini i Orban son los políticos más importantes hoy en Europa". *El país*.

Vicens, J. A. (2018). La postveritat com a sistema. *Perifèria. Cristianisme, Postmodernitat, Globalització, V*.

1 Hablamos de “nuevos populismos” para referirnos a los movimientos populistas de derecha que ganan posiciones en el escenario mundial, para diferenciarlos de los populismos más moderados de izquierda (Podemos, Movimiento Cinco Estrellas, Syriza) y los viejos populismos radicales latinoamericanos . Estos últimos apelaban al “pueblo” como sujeto político, lo identificaban claramente con las “clases oprimidas” (obreros, campesinos, jóvenes, mujeres) y pretendían llevar a cabo un programa revolucionario socialista y antiimperialista. Las oligarquías nacionales, las compañías multinacionales, el FMI y, sobre todo, los Estados Unidos eran denunciados como responsables de los sufrimientos del pueblo. Castro, Ortega, Chávez han sido ejemplos de este populismo de izquierdas latinoamericano.

2 La política española exhibe todas las variantes mencionadas. Vox sería el partido “populista” por excelencia, equivalente a sus homólogos extranjeros. Los partidos de izquierda, PSOE o Unidas Podemos, han usado el anti-populismo como poderosa arma electoral, provocando una gran movilización de sus votantes en las elecciones de 2019. PP y Ciudadanos han hecho suya la agenda populista e incluso han incorporado algunas de sus propuestas en educación, control de la inmigración, violencia contra las mujeres (reinterpretada como “violencia intrafamiliar”), protección de la caza o tauromaquia, en los programas de los gobiernos de coalición que han pactado con Vox, en Andalucía, Madrid o Murcia. Ciudadanos esgrime ideas populistas en su argumentario nacionalista radical español: España como nación vive acosada por los nacionalismos periféricos (Cataluña y el País Vasco) y hay que liberar al país del mal gobierno de los partidos de la “vieja política”. Unidas Podemos basaba hasta hace poco su discurso de izquierda radical en la oposición populista “los de arriba” vs. “los de abajo”. Y, en fin, el movimiento independentista catalán en algunas de sus corrientes también reproduce algunos de los tópicos del nacionalismo populista.

3 En el magnífico libro de F. Sáez, Populisme. El llenguatge de l’adulació de les masses se opta por una definición extensa de populismo que se aplica a los populismos viejos y nuevos, de derecha e izquierda: “Entenderemos el populismo como un lenguaje pseudo programático y pseudoideológico centrado en un sujeto concreto llamado “pueblo”, que se contrapone a unas élites igualmente indefinidas. En la modulación de este antagonismo, el referente de la racionalidad política suele quedar en un segundo plano, y es sustituido a menudo por consideraciones de carácter emocional en el contexto de la cultura de masas “ (Saez, 2018, pág. 29).

En la revista CIDOB Report, nº 1, dedicada a los populismos, se opera también con una definición minimalista de populismo que Diego Muro toma de Cas Mudde en Populist Radical Right Parties in Europe, Cambridge University Press, 2007, p. 23: “El populismo es una ideología simple que considera que la sociedad se divide, en última instancia, en dos grupos homogéneos y antagónicos, ‘la gente pura’ y ‘la élite corrupta’; y que argumenta que la política debería ser una expresión de la volonté générale (voluntad general) de la gente» (Muro, 2017).

En nuestro artículo, nos decantamos por una caracterización más detallada de los “nuevos populismos” de derecha renunciando a una definición más general aplicable a cualquier partido o movimiento populista.

4 Cf. “¿Por qué Trump y la Casa Blanca dicen cosas falsas?”, Redacción, Hufftington Post, 8-2-2017?”.

5 Resulta especialmente relevante el caso de Polonia: “Existe una discrepancia sorprendente entre la valoración de las condiciones de vida personales por parte de la ciudadanía polaca y sus opiniones sobre la política y las condiciones económicas en general. Los polacos consideran que estas últimas son malas año tras año desde 1989 (con escasas excepciones), pero creen que sus condiciones de vida personales han mejorado. Ley y Justicia ha capitalizado esta discordancia en su carrera de fondo hacia el poder. Construyó la narrativa de «Polonia en ruinas» (en contraste con los eslóganes electorales de la Plataforma Cívica: «Isla verde» y «Polonia en construcción»), centrándose en las percepciones negativas subjetivas de la vida pública y en las expectativas insatisfechas de algunos grupos. Al mismo tiempo, esta narrativa omitió hechos como la mejora de los indicadores socioeconómicos y propuso explicaciones alternativas de la realidad, a la manera de la posverdad. El caso polaco ilustra cómo el aumento de la prosperidad por sí solo no es necesariamente el antídoto para la retórica autoritaria populista. Fueron precisamente un liderazgo político inteligente y una retórica bien afinada lo que parece haber sido decisivo en la victoria del partido Ley y Justicia” (Owczarek, 4/ 2017, págs. 39-43).

6 Para profundizar en los diferentes mecanismos del sistema de la posverdad resulta muy recomendable la lectura de Joan Garcia del Muro, Good bye, veritat, Lleida: Pagés Ed., 2018.

7 Como ejemplo, la catedrática de la UNAM Ana Teresa Gutiérrez del Cid asegura que “Trump está tratando de desarrollar un movimiento fascista estadounidense”, Vg. (Gutiérrez del Cid, 2-2019). Últimamente, la congresista musulmana Omar le ha tachado de “fascista” como respuesta a las recriminaciones del presidente, que le decía que volviera “a su país”.

8 Para calibrar el carácter fascista o no de los nuevos populismos es útil tomar como referencia el conocido escrito de Umberto Eco, Il fascismo eterno, Milano: La nave di Teseo Editiore, 2018, donde enumera las que considera 16 características más relevante difuso ideario fascista advirtiendo al mismo tiempo, con cierta exageración (quizás como estrategia preventiva), que “basta con que una de ellas esté presente para hacer coagular una nebulosa fascista” .

9 Como muchos individuos se sienten “vacíos” ... compran cualquier cosa que “les apetezca”, se llenan el buche de productos de consumo asociados a “deseos”, “ilusiones” y “experiencias” hasta que, una vez los han saboreado y engullido, los expulsan y buscan otros nuevos. “La desdicha de los consumidores deriva del exceso, no de

la escasez de opciones" (Bauman, Z., (2000), Modernidad líquida, Kindle Pos. 1390).

10 En una línea similar, el sociólogo Pascal Perrinau en su libro La France au Front (Paris: Fayard, 2014) menciona las "fracturas" sociales que han alimentado el Front National francés, hoy Regroupement National: la fractura económica que separa los ganadores de la nueva economía globalizada y los que quedan excluidos de ella, la fractura entre los que apuestan que una sociedad abierta al mundo y una sociedad autocentrada, protegida y regulada por el estado, con un fuerte control de la inmigración, la fractura cultural entre los que apuestan por el multiculturalismo y los que son contrarios a él y oponen la cultura nacional, y la fractura política entre la "política tradicional" y la nueva política y los anti-sistema. Se puede ver una conferencia de presentación del libro en https://www.dailymotion.com/video/x1evhmc

11 Vg. por ejemplo el artículo de Anton Costas, "Clase media jibarizada y estresada", La Vanguardia, 12/06/2019.

12 Citado en (Casals, 2015).

13 En la misma línea apuntada en nuestro artículo, se mueve Diego Muro cuando dice: "Cada vez son más los votantes desilusionados con el funcionamiento del libre mercado y de la democracia liberal y que están legítimamente preocupados por la desigualdad, el desempleo, la inmigración, la desconfianza política, la disminución de los ingresos per cápita, etc. Es urgente comprender los temores, las preocupaciones y las respuestas emocionales de ciertos subgrupos y aceptar que, de vez en cuando, los populistas sueltan la verdad" (Muro, 2017).

14 En este sentido, encontramos lamentable que Pedro Sánchez, a su debate de investidura de junio de 2019, no haya dedicado un minuto a responder los argumentos del portavoz de Vox y se haya dedicado simplemente a censurar que los demás partidos de la derecha dialoguen y pacten cualquier cosa con la formación de extrema-derecha.

Nacional-populismos y capitalismo global

Antonio González

La situación de lo que se solía entender por "izquierda" no deja de ser enormemente paradójica en una era caracterizada por la globalización. Por una parte, los análisis clásicos del marxismo predecían, como muchos otros, la extensión global del capitalismo, destructor de todos los límites impuestos por las viejas tradiciones culturales y religiosas de la humanidad, y constructor inexorable de un mercado mundial, al que nadie podría escapar. De hecho, este proceso de culminación de la expansión capitalista era entendido, por los clásicos de la izquierda, como la antesala "natural" a la superación de tal sistema económico.[1]

Ahora bien, por otra parte, el capitalismo global parece contar con una nueva potencia emergente, que no es otra que un presunto estado socialista, o comunista: la República Popular China. No se trata de profetizar sobre cuál sea la próxima potencia dominante. Otros como Rusia, la India, o Brasil, están en la misma carrera. Basta con constatar que, en un mercado global, aquellos que producen de manera más eficiente, desbancan a todos los competidores. Quienes pueden exhibir mayores tasas de explotación tenderán a imponerse. Desprovistos de sindicatos libres, de partidos políticos, de libertad de expresión, los súbditos del "comunismo" producen los más prósperos capitalistas, dispuestos a comprar un mundo que se rinde a sus pies.

En este contexto, la defensa de los viejos "estados de bienestar", nacidos del protestantismo, de la socialdemocracia, y de la guerra fría, y caracterizadores en gran medida de las identidades europeas contemporáneas, parece encontrarse ante un muro insuperable. ¿Cómo defender las viejas "conquistas" (o donativos) sociales en un mercado global? La extensión global de los lazos económicos parece favorecer, al menos a largo plazo, la imposición de quienes pueden producir más barato, libres de todas las cargas sociales de los viejos capitalistas occidentales. En la era de la globalización, el mundo en alguna manera se "chiniza", pues la erosión continua de derechos sociales, políticos, y económicos parece ser la única manera de participar de una manera eficiente en la competencia global.

1 Cf. K. Marx, *Das Kapital*, vol. I, MEW, vol. 23, Berlin, 1993, pp. 11-17.

El nuevo mapa político

En el libro del Apocalipsis, los partidarios de la bestia (el imperio romano) proclaman su poder gritando "¿quién hay como la bestia y quién puede combatir contra ella?" (Ap 13:4). ¿Quién hay que se oponga al imponente capitalismo global? La antigua izquierda, o lo que queda de ella, parece estar en una profunda crisis. Una crisis que en gran medida se caracteriza por la pérdida de algunas de sus características fundamentales. Ya en torno a la primera guerra mundial, la entonces llamada "socialdemocracia" optó por defender los intereses de cada una de las naciones europeas, renunciando a una perspectiva global. El ala más radical dio lugar a una nueva "internacional", la tercera, que habría de mantener la pureza de los ideales originarios: la sustitución global del capitalismo por un sistema económico superior.

J. Arcenillas, *Sleepers*

El triunfo de la revolución soviética pareció por un momento alentar este sueño. Sin embargo, las ilusiones duraron poco tiempo: Stalin triunfó sobre Trotsky proclamando el "socialismo en un solo país", y creando el esquema básico de las aspiraciones de la izquierda a lo largo del siglo XX: la conquista del poder político en un estado nacional, y la transformación, con el apoyo de las potencias socialistas, del sistema económico capitalista en un sistema alternativo, dirigido desde los poderes del estado. El esquema parecía ilusionar a las poblaciones pobres y oprimidas, y se concretaba por todo el planeta en diversos "movimientos de liberación nacional". Sin embargo, allí donde la izquierda "revolucionaria" (en el sentido antedicho) lograba el poder, las masas pronto comenzaban a mostrar su escaso entusiasmo respecto al nuevo "estado socialista" y a las nuevas formas de dominación.

Evidentemente, estas estrategias eran *esencialmente* limitadas: el sistema económico es global, y una transformación meramente estatal del mismo abocaba a los países "socialistas" a una inevitable competencia con el capitalismo en unos mercados cada vez más globales. Finalmente, la crisis del imperio soviético asestó un golpe definitivo al esquema nacional-estatal, compartido por la socialdemocracia y por el estalinismo, y también por sus diversos continuadores. La idea de un sistema económico alternativo al capitalismo quedó prácticamente olvidada en la agenda de una izquierda que ya antes había olvidado la idea de una transformación mundial. Los partidarios de lo que a veces se llamó un "socialismo del siglo XXI" no diseñaron jamás un sistema económico distinto, sino que se limitaron a introducir algunos cam-

bios, no precisamente eficientes, en el sistema económico dominante, a la vez que permitían el acaparamiento de los poderes económicos y políticos por unas nuevas elites, no necesariamente menos corruptas que las anteriores.[2]

Sin la perspectiva internacional, y sin la pretensión de un sistema económico alternativo, ¿realmente se puede decir que exista algo que pueda llamarse "izquierda"? ¿Cuál sería la identidad de la izquierda en el siglo XXI? Ante su aparente inexistencia, podríamos sin embargo decir, parafraseando el viejo texto de Marx, que un fantasma recorre Europa.[3] No se trata del fantasma del comunismo, sino del fantasma del "nacional-populismo". Este fantasma no recorre solamente Europa, sino el mundo entero. Y lo hace porque, para aquellos que han perdido sus derechos sociales y su nivel de vida, para quienes los están perdiendo, y para quienes nunca los tuvieron, el "nacional-populismo" se presenta como la única resistencia viable al capitalismo global.

De este modo, pareciera que el enfrentamiento político y social de nuestro tiempo acontece entre dos grandes frentes: por un lado, estarían las fuerzas que representan los intereses capitalistas mundiales. Es lo que se vino a llamar el "neoliberalismo" durante las últimas décadas del siglo pasado. Su peculiaridad presente consiste en que sus agentes políticos principales ya están completamente globalizados, y desbordan el marco de los estados nacionales que en su momento levantaron las banderas de la libertad económica. Por otra parte, tenemos la pléyade de movimientos que se pueden entender como nacional-populistas, que en diversas maneras, y con diverso éxito, encarnan la resistencia a la expansión global de la civilización capitalista. En este enfrentamiento, las diversas potencias mundiales se acogen a una de las dos fuerzas, al mismo tiempo que promueven esa misma, o la contraria, allí donde puede dañar a sus rivales globales.

¿Cuáles son las características de este nacional-populismo? El término quiere marcar una continuidad, a la vez que una diferencia, con el nacionalsocialismo y, por tanto, con los fascismos del siglo pasado. A diferencia de los viejos fascismos, el nacional-populismo no tiene como principal adversario a la izquierda, debido a que esta izquierda carece de una perspectiva internacional, ni parece tampoco pretender un cambio del sistema económico. Por eso la izquierda es casi insignificante, y en muchos casos un simple aliado. Se trata de populismo no sólo por sus promesas demagógicas, normalmente incumplibles, sino también porque logra aglutinar a diferentes clases sociales, que ahora entienden que sus intereses están representados por una bandera común. Y esta bandera es la del estado nacional, existente o prometido. Precisamente por ello es un nacional-populismo.

2 Cf. A. González, *La transformación posible. ¿Socialismo en el siglo XXI?,* Madrid, 2010.
3 Cf. K. Marx, *Manifest der kommunistischen Partei*, MEW, vol. 4, Berlín, 1977, p. 461.

El nacional-populismo muestra una característica esencial de nuestro tiempo, que es la enorme relevancia que han cobrado las identidades. Contra lo que el siglo pasado creyó, la identidad no se opone a la relevancia, sino que la identidad es radicalmente relevante. Por una parte, el capitalismo disuelve las identidades tradicionales, basadas en gremios, religiones, lenguas, costumbres, etc. Pero, por otra parte, como ya G. H. Mead había observado, la civilización del capital no es capaz de producir identidades estables.[4] La moneda no proporciona identidad, o tal vez solamente lo hace cuando se posee en una abundancia tal que le permite a alguien presentarse como "rico". Los sindicatos, los partidos, y las iglesias establecidas tampoco producen identidades suficientemente perfiladas. De ahí que el ser humano esté profundamente necesitado de una identidad que no recibe de su sociedad. Y de ahí también que la apelación a la identidad pueda convertirse en una estrategia esencial de resistencia al sistema económico global.

Por supuesto, no todos los que ofrecen identidad se oponen el sistema capitalista global en la misma manera.[5] Así, por ejemplo, la defensa de las nuevas y múltiples identidades de género no se opone al sistema capitalista global, sino que más bien continúa y radicaliza la revolución sexual iniciada en los años sesenta del siglo pasado. Las identidades de género realizan los ideales liberales de la autodeterminación individual de la propia esencia y del propio destino, en un mundo donde las relaciones personales van perdiendo toda su estabilidad, y donde el último e inexorable paso de tal revolución está siendo la generalización de la autosexualidad.[6] Nada extraña la alianza entre los movimientos de género y las fuerzas principales del capitalismo global, pues se consigue ofrecer, en un mundo sediento de identidad, unas nuevas identidades, basadas en puras preferencias personales, y por tanto definibles individualmente, al margen de todas las instituciones tradicionales que resisten a la imposición del mercado total.

J. Arcenillas, *Sleepers*

En realidad, las ideologías del capitalismo global difícilmente pueden apelar a la "democracia liberal", como hicieron en el pasado, cuando se oponían a las dictaduras de partido. En la actualidad, las elecciones democráticas en los estados nacionales son precisamente la más fácil

4 Cf. G. H. M., *Mind, Self, and Society*, London, 1962.

5 Cf. M. Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 3, México, 1999, pp. 385-387.

6 Cf. M. Ross, "Typing, Doing and Being: Sexuality and the Internet", en *The Journal of Sexual Research* 42 (2005) 342-352.

vía de acceso del nacional-populismo al poder, por más que ese mismo acceso suela ser, al mismo tiempo, el inicio del fin de las instituciones liberales clásicas. Por eso, para las ideologías del capitalismo, es importante acentuar al máximo la defensa de aquellas identidades que no estén ligadas a los estados nacionales. No se trata solamente de las identidades de género. También las marcas, los deportes (¡no demasiado nacionalistas!), las tecnologías, las redes sociales, o la misma ciencia pueden utilizarse como fuentes, más o menos exitosas, de identidad. Todo ello puede ser promocionado, al mismo tiempo que se recortan algunos caracteres esenciales de la "democracia liberal", como la libertad de prensa, de expresión, de religión o de manifestación.

En el pasado, las identidades "nacionales" fueron aliadas naturales del capitalismo incipiente, pues precisamente las "naciones" creadas en la modernidad podían sustituir a las viejas identidades medievales, basadas en pertenencias a estratos inamovibles, a gremios, a familias estables, o a asociaciones religiosas.[7] La nueva movilidad del trabajo y del capital destruía las identidades tradicionales, y el nacionalismo se podía entonces ofrecer como una nueva identidad, capaz de aglutinar a todos los habitantes de un mismo territorio, ocultando sus diferentes posiciones de clase en las nuevas relaciones capitalistas, y presentando al verdadero enemigo como alguien exterior a la "nación", cuyo flamante estado asumía como principal tarea la de velar por los intereses de los capitales locales. De ahí la necesidad de presentar como "naturales" (y usar el término "nación") para organizar territorialmente las identidades, el hilo del uso e imposición de alguna "lengua nacional".

Cuando el capitalismo se globaliza, esta alianza inicial entre el nacionalismo y el capitalismo se hace inviable, pues los intereses del capital ya no coinciden necesariamente con los intereses de las "naciones", ni siquiera en el caso de las naciones más favorecidas y mejor situadas en los mercados globales. Cuando la inmensa mayoría de la población es afectada negativamente por las dinámicas del capital, el nacionalismo pasa a ser una manera de oposición al capitalismo. Nace entonces el nacional-populismo, que es capaz en muchos casos de atraer hacia sí a los militantes de los antiguos movimientos socialistas, o de seducir completamente a estos movimientos, al presentarse como la verdadera y eficiente alternativa al capitalismo global.

Ahora bien, en su resistencia al capitalismo global, el nacional-populismo adolece de una constitutiva limitación. Cuando llega al poder político, el nacional-populismo se muestra como radicalmente *inviable*. Esta inviabilidad tiene dos aspectos principales. Por una parte, su capacidad de configurar la identidad "nacional" de todo un territorio es sensiblemente limitada. En la era de las comunicaciones globales, la pretensión de presentar como "natural" una determina-

7 Cf. Z. Bauman, *Identidad,* Barcelona, 2018.

J. Arcenillas, *Sleepers*

da nacionalidad resulta casi inverosímil. Incluso el intento sistemático de acabar con una lengua "enemiga" en un territorio concreto obtiene resultados solamente parciales. La consecuencia habitual son "nacionalismos del cincuenta por ciento", que no consiguen, como en el pasado, que la casi totalidad de la población se identifique con la causa patriótica.

Por otra parte, el nacional-populismo no tiene un programa económico propio. Sus recetas son normalmente muy semejantes a las de la vieja socialdemocracia, si bien que teñidas por algunos énfasis nacionalistas y xenófobos. Se promete conservar y desarrollar los servicios sociales, o se promete la promoción del empleo local a costa de la competencia de los inmigrantes. O se prometen ambas cosas. Ahora bien, la socialdemocracia funcionaba cuando el capitalismo todavía tenía unos contornos nacionales, y cuando la guerra fría favorecía las concesiones a los más desfavorecidos. Cuando el capitalismo es global, las políticas sociales ahuyentan las inversiones, y con frecuencia el nacional-populismo termina en la bancarrota *nacional*. Cuando no es así, es porque se conserva la retórica nacional-populista como mero señuelo para aplicar, en la práctica, las políticas del capitalismo global. En el mejor de los casos, se aprovechan algunos resquicios coyunturales para realizar algunas políticas sociales, sin dejar de ofrecer tasas de explotación semejantes a las que se pueden encontrar en otras latitudes.

No por ello el capitalismo es la solución. Es cierto que, contra lo que muchas veces se dijo, el capitalismo no implica necesariamente un aumento de la pobreza en términos absolutos.[8] El empobrecimiento puede ser coyuntural, y entonces el viejo socialismo nacional de origen soviético lograba una competencia significativa. Pero, a la larga, lo que aumenta necesariamente en un contexto capitalista no es la pobreza, sino las diferencias sociales, que se hacen extremas. Y, al aumentar las diferencias sociales, no sólo se plantea seriamente el problema ético de la equidad, sino que políticamente la democracia se hace *imposible*. Además, como el sistema se globaliza, la imposibilidad de la democracia se convierte en un problema global, que solamente podría ser tratado mundialmente. Algo que inevitablemente requiere entonces el esbozo crítico de una democracia mundial.[9]

8 En las obras juveniles de Marx, como el *Manifiesto comunista*, se pensaba en un empobrecimiento del "proletariado" en términos absolutos. A la altura del *El capital*, Marx pensaba solamente en un empobrecimiento en términos relativos, cf. E. Mandel, *El capital. Cien años de controversias en torno a la obra de Karl Marx*, México, 1998, pp. 58-64.

9 Cf. A. González, "Desafíos presentes a la filosofía social y política", en I. Murillo (coord.), Filosofía práctica y persona humana, UPSA-Diálogo Filosófico, Salamanca, 2004, pp. 381-390.

Todas las consideraciones éticas en términos de equidad palidecen ante una consideración básica, respecto a la supervivencia de la vida humana en el planeta. Al aumentar las diferencias sociales, y al imposibilitarse por consiguiente la democracia, el capitalismo obedece solamente a dinámicas internas, carentes de cualquier control racional. Cualquier autocontrol parcial del capitalista individual, o de regiones enteras, es desbancado por el sistema global. El resultado, ya evidente, es la destrucción progresiva del planeta, y la consiguiente inviabilidad de asegurar un porvenir para la vida humana. La teoría clásica de las crisis capitalistas debería dar paso a una teoría ecológica de las mismas. El planeta, que ha sido conquistado, colonizado, inteligido, civilizado y organizado bajo la égida del capitalismo, no parece viable bajo las condiciones del capitalismo. Si el nacional-populismo no es la solución, el neoliberalismo ni siquiera enfrenta el problema.

Los problemas de la izquierda

¿Quién puede combatir a la bestia? ¿La izquierda? Una izquierda que renunció a la perspectiva global, para favorecer soluciones "nacionales", y una izquierda que renunció a la búsqueda de una alternativa al capitalismo, no solamente no puede proponer alternativas al sistema global, sino que es una izquierda carente de identidad. A veces, dentro de su perspectiva nacional, simplemente se apoya a diferentes nacionalismos, tal vez pensando que éstos, como en la época de la descolonización, pueden ser "movimientos de liberación nacional", y que por lo tanto serían algo opuesto al capitalismo global. En realidad, lo único que logran por esta vía es convertirse en acólitos del nacional-populismo. A veces se hace un intento de distinguir entre nacionalismos "progresistas" y nacionalismos "conservadores". Y, ciertamente, no todos los nacionalismos en esta era son iguales, por más que en la actualidad se configuren como variantes del nacional-populismo.

Ahora bien, ¿qué es lo que lleva a pensar que un nacional-populismo sea más "progresista" que otro? De hecho, la apelación a las medidas sociales propias del "estado de bienestar" es algo que tienen en común los nacional-populismos más cercanos al viejo fascismo con las aspiraciones de las izquierdas post-revolucionarias. ¿Dónde poner entonces lo específicamente "progresista" de algunos "nacional-populismos"? Cuando se busca el progresismo en los viejos discursos antiimperialistas, nos encontramos con que, en el mundo actual, las potencias que respaldan un nacional-populismo u otro ejercen ellas mismas como nacional-populistas, aunque su nacionalismo adquiere caracteres imperiales, y simplemente puedan ofrecer la sustitución de una metrópoli imperial por otra.

A veces se piensa que una posición favorable a la integración de los inmigrantes en los países desarrollados y la defensa de las reivindicaciones de género es algo que puede servir para considerar a

ciertos nacional-populismos como más "progresistas". Y ciertamente lo son. Sin embargo, conviene no olvidar que estas reivindicaciones, por justas que sean, encajan perfectamente con las aspiraciones del capitalismo, y su fundamento ideológico se puede encontrar claramente en el liberalismo más clásico. De lo que se trata, en definitiva, es de la liberalización de los mercados globales de mano de obra y del desarrollo de las libertades personales, hasta el punto de constituir identidades radicalmente individualizadas. Si lo que hace "progresistas" o "de izquierdas" a ciertos nacional-populismos viene a coincidir con la agenda opuesta, la del neoliberalismo, cabe preguntarse entonces cuál es la aportación propia de la izquierda.

J. Arcenillas, *Sleepers*

En realidad, la izquierda no sabe ya lo que es la izquierda. Lo que pesan son simples inercias del pasado. Así, por ejemplo, si en el pasado la defensa del aborto y el "amor libre" tuvo algo que ver con los derechos de la mujer trabajadora, hoy día lo que se defiende más bien es un mero complemento expeditivo de los métodos anticonceptivos, en el contexto de una definición absolutamente individual de la vida. Si en el pasado la izquierda se había opuesto a la familia, a la religión y al estado, las inercias del estalinismo llevan todavía hoy a la exaltación del estado como solución de todos los males, y al combate indiscernido de la familia y de la religión, sin pensar hasta qué punto ese combate es más bien expresión de las lógicas internas del capitalismo en su expansión global.

A veces, la definición de lo que sea la izquierda se hace simplemente por oposición a una cierta idea del antiguo régimen. En España, por ejemplo, se entiende que aquello que sea contrario a las agendas tradicionales del catolicismo es necesariamente algo progresista. O se piensa que lo que se opone diametralmente a lo que hizo el dictador Franco en el siglo pasado es automáticamente una política de izquierda. Por eso se cree que los nacional-populismos periféricos son "avanzados", mientras que el nacional-populismo "españolista" es contraproducente, sin darse cuenta de que estamos entre variantes de un mismo fenómeno global. En realidad, las únicas diferencias significativas estriban en el modo en que cada uno de los nacional-populismos define cuál es el *xénos* al que hay que dirigir la fobia. Una persona "de izquierda", en España, puede al mismo tiempo consumir drogas blandas, adorar a una de las banderas nacionales disponibles, participar en paños menores en los carnavales, blasfemar, y votar a un grupo anti-capitalista,

pensado que todas ellas son actividades igualmente progresistas, cuando lo único que tienen en común es que se oponen a lo que el difunto dictador hubiera hecho. Tal vez de ahí el interés en sacarlo de su tumba, resucitándolo simbólicamente, como vía desesperada para la definición de la propia identidad.

La humanidad posiblemente requiere una izquierda inteligente, no una izquierda aferrada a las inercias del siglo pasado. Y esto significa pensar qué es lo que se quiere, por qué se quiere, y cuáles son los medios adecuados para conseguirlo. La disolución hermenéutica posiblemente refleja bien el resquebrajamiento de los esquemas pasados. Pero no es suficiente para presentar alternativas a un capitalismo desbocado y a un nacional-populismo que sí saben bien lo que desean. El pensar crítico no puede ser verdaderamente crítico sin unas referencias éticas y utópicas, sin las cuales es imposible presentar alternativas que sean distintas y atractivas. ¿Se quiere realmente buscar el bien de la humanidad? ¿Se puede alcanzar el bien de toda la humanidad, y del planeta que habita, en el marco del presente sistema económico? ¿Hay alguna alternativa viable al mismo?

Una izquierda pensante tendría que ponderar sus alianzas con el nacional-populismo y sus alianzas con los sistemas de valores del individualismo neoliberal. Ciertamente, el nacionalpopulismo resiste al capitalismo, pero parece hacerlo por caminos que dejan a poblaciones enteras desilusionadas por los discursos demagógicos, arruinadas y hambrientas. Ciertamente, la defensa de la libertad individual ("la libertad de elección", como se dice tautológicamente) es un elemento indispensable de todo auténtico interés en el futuro de la humanidad. Pero cabe también pensar que, como se ha visto tantas veces, es precisamente la familia estable la que se convierte en una última tabla de salvación cuando arrecian las crisis que inexorablemente vendrán si las estructuras económicas globales no son radicalmente revisadas. Una mezcla de nacional-populismo y de neoliberalismo no es necesariamente la mejor receta para el futuro, ni la mejor definición de una verdadera esperanza para la humanidad.

En realidad, el único punto en el que la agenda de la izquierda post-revolucionaria es verdaderamente anti-capitalista, sin identificarse con el nacional-populismo ni con el liberalismo, se encuentra en el ámbito de las reivindicaciones ecológicas. La defensa del medioambiente, a diferencia de la necesaria defensa de los derechos migratorios, se opone directamente a las dinámicas internas del capital, que es perfectamente ignorante del deterioro planetario, y de sus efectos sobre las generaciones venideras. Ciertamente, el nacional-populismo puede a veces esgrimir argumentos ecológicos, aunque su margen de actuación respecto al capitalismo global es escaso. De hecho, el control racional de las dinámicas ecológicamente destructivas del capitalismo tiene que realizarse en una perspectiva global.

Cualquier medida unilateral de un estado en favor del medio ambiente no hace más que erosionar su posición en el capitalismo global.

Por eso, cualquier alternativa que atienda al futuro de la humanidad debería comenzar por adoptar una perspectiva global, ante una sociedad y un sistema económico que son globales. Las fascinaciones con el nacional-populismo son, en último término, resultado de la fascinación socialdemócrata y de la fascinación estalinista con el estado. Sin embargo, la gravedad de los problemas mundiales exige perspectivas suficientemente amplias como para entender que no es el estado nacional la solución a unos problemas cuyo origen y amplitud transciende todas las fronteras nacionales.

Parte de la vieja fascinación de la izquierda con el estado se debió a la idea de que un sistema económico alternativo tendría que ser un sistema *estatal,* caracterizado por la nacionalización de los bienes de producción. ¿Es esto verdaderamente así? ¿No se podría pensar que, en realidad, las transformaciones económicas necesarias tienen que suceder en el nivel de las unidades productivas, que es allí verdaderamente donde acontece la posibilidad de que los productores asociados tomen en sus manos su propio destino? ¿No es allí donde se generan, o se superan, las verdaderas eficiencias, las que permitirían competitividades que no implicaran una necesaria reducción de la tasa de explotación? ¿No es la democracia en las estructuras básicas de la producción la condición y la salvaguarda de una cultura verdaderamente participativa?[10]

J. Arcenillas, *Sleepers*

Si no hay alternativa al capitalismo, vale más decirlo, y dejar de hablar contra él. Si la hay, tiene que ser rigurosamente pensada y expuesta. Lo que es claro es que los sistemas socialistas nacionales, herederos de la revolución soviética, no funcionaron. Y se requiere pensar estrictamente por qué no lo hicieron, y porqué no tiene entonces sentido añorar un pasado indeseable. Mientras tanto, sería conveniente pensar las prioridades, entre las cuales sin duda destacan los derechos laborales, no solamente de los privilegiados occidentales, sino ante todo de las masas oprimidas del amplio mundo, cuya explotación por cierto es la que de hecho permite la continua erosión de los antiguos sistemas de bienestar. Ni las banderas nacionalistas ni el orgullo de las nuevas identidades pueden anteponerse a las luchas por los

10 Cf. D. Schweickart, *Against Capitalism*, Boulder (Colorado), 1996. El lamentable estado del pensamiento de izquierda se refleja en la poca atención recibida por planteamientos en los que se esbozan posibilidades reales de superación del capitalismo, como sucede con la propuesta de Schweickart.

mínimos de supervivencia, dignidad, y libertad de los que carecen aquellos que fabrican los artilugios de lujo que lucen los "izquierdistas" de antaño.

¿Qué es la identidad?

¿Por qué esta alteración básica de las prioridades de la izquierda? ¿Por qué los "parias de la tierra" y la "famélica legión" son sustituidos por otros programas que no plantean verdaderas alternativas al sistema? Aparte de la miopía, de la corrupción, y de las inercias, hay otra importante razón: la identidad. La izquierda parece incapaz de proponer una identidad ligada a un proyecto de transformación real y global, que pueda servir de contrapunto a las identidades nacional-populistas o a las identidades individualizantes del neoliberalismo. Ahora bien, pensar en serio significa también plantearse radicalmente qué es lo que significa identidad.

Desde un punto de vista etimológico, la identidad procede del latino *idem*, que en último término parece derivar de términos indoeuropeos con una función demostrativa: la identidad sería un "esto", algo que puede estar determinado ante nosotros.[11] O, como dirían los griegos, un *tóde ti*. De ahí que filosóficamente se pensara la identidad como una entidad, de la cual podríamos predicar cosas. Por ello, lo idéntico sería una sustancia que recibe predicados, y que permanece a través de sus distintos cambios.[12] Aquí cabe plantear distintos problemas lógicos, como el que se pregunta por las condiciones para que una sustancia pueda ser idéntica a sí misma, o también la cuestión de si puede haber dos sustancias idénticas.[13] Ahora bien, el que plantea estos problemas, identificado o no unas cosas con otras, es un sujeto. Desde el punto de vista moderno, la raíz de toda identidad, al menos de toda identidad humana, estaría en la subjetividad. Con la crisis de la subjetividad, se ha recurrido a los relatos y a las promesas como modos de replantear el problema de la identidad humana en términos de una "ipseidad", que estaría sujeta al cambio, a la historicidad, y a la relación con los demás.[14]

Con todo, no deja de ser significativo el *ipse* latino, al igual que el *idem*, tengan originalmente un sentido demostrativo, por más que lo que ahora se demuestre no sea una cosa, sino una fidelidad a las palabras dadas. Sin embargo, es posible que lo más radical de la identidad humana no esté ni en una sustancia, ni en un sujeto, ni en una relación entre conciencias, ni en la realización de lo prometido. En todos los casos, la identidad se pone delante de nosotros, se separa de nuestros actos, para acudir al sujeto de los mismos, o a las cosas que surgen en esos actos. ¿Y si lo más radical del ser humano estuviera en los actos mismos? Los actos

11 Cf. J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Berna-Múnich, 1959; vol. 1, pp. 181-183, 281286.

12 Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1028 b 36 - 1029 a 2; 1029 a 27-29; 1049 a 26-28.

13 Cf. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.5301-5.5303.

14 Cf. P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 137-198.

no son algo que surge ante nosotros, sino el surgir mismo de las cosas. De ahí que nunca sean cosas. Siendo el surgir de las cosas, son precisamente lo más inmediato a nosotros mismos, aquello en lo que indefectiblemente vivimos, nos movemos, y somos, porque son la esencia misma de nuestro vivir. En cierto modo, los actos se corresponden a aquello que el joven Marx llamaba "praxis", prescindiendo ahora de todo sentido prometeico de la misma.[15] Los actos, en su inmensa diversidad, son simplemente el surgir de las cosas, de todas las cosas, en el aquí radical de la carne humana.

Esta praxis muestra a la mirada filosófica algo que la ciencia ha llegado a mostrar como una cualidad única del ser humano, y es que los actos pueden ser compartidos. Ya los infantes, antes de llegar a hablar, practican algo que no hace ninguno otro de entre los grandes simios: el simple gesto de señalar con el dedo. Tal "función deíctica" acontece como un acto que solamente puede ser descrito plenamente entendiendo que la otra persona comparte con uno mismo la atención a una misma cosa.[16] Los actos compartidos no son un resultado del lenguaje, sino más bien la condición de posibilidad de toda institución, incluyendo la del lenguaje. Al compartir los actos, puedo ver las actividades propias y las ajenas "a vista de pájaro", y puedo entonces determinar cómo "se" hacen las cosas. De hecho, al compartir los actos puedo desarrollar un sentido de equidad, considerando no solamente los intereses propios, sino los intereses de los demás. Los primates superiores no humanos, cuando realizan actividades colectivas, nunca las llevan a cabo en el "modo nosotros", sino que actúan desde un punto de vista puramente individual, tratando de maximizar sus beneficios. Aunque pueden ser mucho más hábiles en defender el interés propio, incluso pareciendo más "listos" que los infantes humanos, nunca atienden a los actos, sino solamente a las cosas. Precisamente por ello no pueden llegar a constituir instituciones, comenzando por la institución misma del lenguaje, que son justamente las que explican el desarrollo incomparable de la cultura humana.[17]

J. Arcenillas, *Sleepers*

Desde el punto de vista filosófico, podemos constatar algo de importancia radi-

15 Cf. K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844, MEW, vol 40, Berlín, 1968, pp. 465-589. También sus *Thesen* über *Feuerbach*, en MEW, vol. 3, Berlín, 1978, pp. 5-8 y 533-535. Estos textos no abocan necesariamente a una concepción de la praxis en términos subjetuales, sino más bien a una concepción del "sujeto" en términos práxicos.

16 Cf. M. Tomasello, *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, London, 2019.

17 Cf. A. González, "Para una 'ontología' de lo social", *Revista Portuguesa de Filosofia* 71, no. 4 (2015): 833–854.

cal: en el ser humano, la identidad radical y la alteridad básica tienen un mismo origen en los actos. Identidad y alteridad son co-originarias. A diferencia de cualquier enfoque a partir del sujeto, de la conciencia o del lenguaje, los actos nos sitúan en una perspectiva radical, en la que emerge tanto lo más propio de la identidad personal, como también el origen mismo de la vinculación a los otros. En esta vinculación, los otros no son primeramente cuerpos tras los que hemos de suponer un yo, sino que son más bien integrantes del "nosotros" que caracteriza radicalmente a los actos compartidos. Y, sin embargo, los otros no se confunden con el "yo". Los actos humanos, desde su misma raíz, acontecen acotados en el "aquí" de un cuerpo. En el propio cuerpo, "persuenan" los actos, de modo que todos los actos, incluso los actos compartidos, son actos "personales".[18] El cuerpo, antes de ser cosa, es la carne en la que acontecen los propios actos. De ahí que el cuerpo sea también definidor de la identidad. No se trata ahora del nivel radical de la identidad, constituido por los actos, sino de la "carne" que define los actos, determinando quien soy. El cuerpo no es simplemente algo que tenemos, sino una carne que somos.[19]

Contemplamos entonces dos grandes niveles de constitución de lo más radical de la identidad. Ante todo, los actos mismos, en su diferencia de las cosas, y en su diferenciación radical entre la humanidad y el resto de la animalidad. En segundo lugar, el cuerpo como carne determina una identidad radicalmente individual, por más que incluso la corporeidad, como carne, permanezca abierta al compartir de los actos con los demás. Dicho hebraicamente: abierta a llegar a ser una sola carne. Sin embargo, pareciera que estas formas radicales de identidad requieren en los seres humanos algo más. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando desde la noche de los tiempos el cuerpo es tatuado. En este caso, desde los actos, y desde la carne, se pasa a los símbolos como determinantes de la identidad. Los símbolos, como institución, permiten ciertamente los grandes avances comunicativos que entraña el lenguaje humano y todas las instituciones que se constituyen por medio del mismo. Y, sin embargo, los símbolos también cumplen una función de identidad. Ellos son capaces de constituir ahora un nuevo "nosotros". Pero ya no se trata del "nosotros", indefinidamente abierto, de los actos compartidos. Ahora tenemos un nuevo "nosotros", definido por los símbolos, y que permite dejar fuera a los "otros". Del "nosotros" abierto de los actos se ha pasado al "nosotros" de la tribu.

El desafío de la identidad humana

¿Qué tiene que ver todo esto con las tareas abiertas en el mundo contemporáneo? Podríamos decir lo siguiente: algunas de las identidades individualizantes a las que recurre el neoliberalismo se sitúan

18 Siguiendo la etimología popular, no técnica, de "persona".
19 Cf. A. González, "El cuerpo que somos", *Revista Perifèria* 13 (2016) 12-24.

en el campo de las determinaciones concretas vinculadas a la corporeidad, a veces enfatizado específicamente su carácter sexuado. Aunque estas identidades dan lugar a "nosotros" tribales, el interés neoliberal en ellas estriba en su potencial individualizante y en su capacidad para transgredir de los vínculos sociales tradicionales. El nacional-populismo, por su parte, apela a las identidades simbólicamente mediadas para contraponerse a las dinámicas destructivas del capitalismo global. En este sentido, su perspectiva es inequívocamente simbólica y tribal. En el nacional-populismo siempre hay "otros" que son culpables de todas las desgracias, con lo que se excluye de entrada toda perspectiva global. Ciertamente, la izquierda puede jugar estos juegos. También puede tratar de reconstruir algún "nosotros" parcial, como el de los "ilustrados", al que suelen jugar los intelectuales. Sin embargo, la pregunta era quién puede combatir verdaderamente a la "bestia", presentando una alternativa viable al capitalismo global.

Y aquí cabe pensar en la conveniencia, o incluso en la necesidad, de algún tipo de identidad que, lejos de cerrarse tribalmente, pueda permanecer abierta a toda la humanidad. La razón no estriba solamente en el alcance global de la bestia. La razón estriba en su misma bestialidad. Es decir, se trata de proponer alternativas que sean verdaderamente *humanas*. La civilización del capital lleva a su plenitud una vieja tendencia del corazón humano, que consiste en medir su propio valor, y con ello su propia humanidad, por los resultados de las propias acciones. Al hacerlo, el ser humano se olvida de las propias acciones, de los propios actos, para medirse a sí mismo por las cosas que surgen de ellos. De esta manera, el ser humano se cosifica a sí mismo, y cosifica a todos los demás. En definitiva, los símbolos tribales no son sino cosas, con las cuales se define un nosotros cosificado y, por tanto, deshumanizado. La liberación de la bestia implica mucho más que alguna corrección política o socio-económica. La liberación de la bestia implica redimir lo más radical de la humanidad, constituyendo, a partir de la apertura radical de los actos humanos, una identidad verdaderamente humana. ¿Quién podrá combatir a la bestia? Quien pueda hablar humanamente en nombre de la radical humanidad.

No hemos considerado, hasta aquí, la índole propia de las identidades que provienen de aquello que usualmente se llama "religión". El término es, en realidad, muy amplio, y comprende fenómenos no solamente distintos, sino a veces verdaderamente opuestos entre sí. Más allá de cualquier intento de sistematización, que sobrepasaría los límites de este trabajo, podemos decir que, en ciertas formas religiosas, aparece la pretensión de construir identidades verdaderamente globales. El muchas de las llamadas "religiones universales", el ser humano ya no es considerado en función de ciertos rasgos tribales, sino más bien en función de su posición ante algún tipo de divini-

dad que transciende las fronteras de todos los grupos humanos, incluyendo así algún tipo de referencia a la "totalidad" de lo real, e incluso transcendiendo cualquier posible totalidad. En estos casos, el ser humano encuentra una identidad que no pende de las cosas, sino del surgir de todas ellas, y que enlaza directamente con su carácter personal, esto es, con los actos que "persuenan" en su carne.

Obviamente, este tipo de identidades no siempre se logran. La idolatría sustituye el acto puro del surgir de todas las cosas por alguna cosa concreta en la que se trata de localizar la divinidad. Tales "cosas", y los templos que las contienen, pasan entonces a formar parte de los distintos sistemas de poder, que por su parte quedan entonces divinamente legitimados. Ahora bien, uno de los ídolos más poderosos es la *bandera*. Muchas de las llamadas religiones "universales" están en realidad vinculadas a diversos tipos de nacionalismo. Pensemos, por ejemplo, en la "hinduidad" *(hindutva)* y su creciente relevancia política. En el Islam, el presunto universalismo, superador de toda idolatría, se vincula en realidad a la constitución de un estado concreto, es decir, un califato, difícilmente separable de la identidad árabe. De ahí que mucho del llamado "fundamentalismo islámico" pueda ser entendido dentro de lo que aquí hemos calificado como "nacional-populismo". Igualmente, el auge del sionismo después de la *Shoah* ha frustrado la relativa universalidad del judaísmo sinagogal.

Lo mismo podría decirse, por supuesto, del cristianismo, sobre todo a partir del "giro constantiniano", que culmina con la creación, después de la reforma, de "iglesias nacionales", o de iglesias católicas con un profundo sabor nacional.[20] La presunta separación entre iglesia y estado, conseguida en las colonias americanas, no ha podido evitar las alianzas, a veces enormemente militantes, entre las supuestas "iglesias libres" y el nacionalismo norteamericano, incluso cuando este último adopta, en la era del nacional-populismo, las formas más grotescamente paganas. Ahora bien, al menos en el caso del cristianismo, se puede argumentar que esta alianza con el estado no es constitutiva. De hecho, necesitó varios siglos para surgir por primera vez en la historia. La razón puede estar en un momento radical, detectable en los mismos orígenes cristianos, y que toca de nuevo la formación de las identidades.

Se puede leer el llamado "Sermón del monte" (Mt 5-7) desde la perspectiva de la formación de identidades. De lo que se trataría, en este texto, es de la constitución de una identidad propia del Israel mesiánico. Ahora bien, curiosamente, el presunto Mesías no apela a la constitución de un estado nacional, sino que explícitamente renuncia al mismo, y a la violencia que le es constitutiva. ¿Cómo se constituye entonces la identidad del nuevo Israel, según la propuesta del Mesías? Toda identidad históricamen-

20 Cf. J. H. Yoder, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame (Indiana), 2011, pp. 135-147.

te concreta se nos ha mostrado como una identidad "tribal", caracterizada por la distinción, simbólicamente mediada, entre "ellos" y "nosotros". Ahora bien, la propuesta mesiánica consiste en una redefinición de la identidad del "nosotros". Ciertamente, se sigue afirmando la diferencia radical entre el Israel redefinido y las naciones. Pero esta diferencia consiste en hacer precisamente lo que no hacen las naciones: la superación de la diferencia con los "otros". Esto es precisamente lo que, en este contexto, significa el amor a los enemigos, el saludar a los que no saludan, etc.

El Mesías esboza de esta manera la identidad de un pueblo que encuentra su identidad paradójicamente diferenciadora en la superación de todo "nosotros" tribal. Un pueblo en el que, más que nunca, no caben los ídolos. Surge así una identidad simbólicamente mediada, como definición de un grupo concreto en la historia de la humanidad. Pero no es una renuncia a la identidad, sino más bien una "identidad de la no identidad". Solamente mediante esta peculiar negación de las identidades tribales se puede aspirar a una identidad que, siendo concretamente histórica, contenga también en sí misma el germen de una alteridad verdaderamente universal, capaz no sólo de integrar a toda la humanidad, sino de integrar también la radical individualidad de la identidad carnalmente constituida.

Una perspectiva así, obviamente, requería la renuncia mesiánica al mito del estado, abriendo la posibilidad de una revolución universal y pacífica para constituir una nueva humanidad. Paradójicamente, el judaísmo sinagogal y rabínico estuvo mucho más cerca de esta perspectiva, propia del Mesías y sus primeros seguidores, que el "cristianismo" constantiniano, cuya aceptación de la tentación davídica contagió todos los movimientos de liberación nacidos en territorio europeo, incluso hasta el presente.[21] ¿Tenía que ser así? Posiblemente la realización de un verdadero éxodo, el éxodo del Mesías, implica la necesidad de una sanación revolucionaria y radical del corazón humano, sin la cual éste opera una y otra vez como una verdadera "fábrica de ídolos". En el fondo, los mismos dinamismos que llevan a determinar tribalmente la identidad humana son los mismos que llevan a su cosificación y a las vanas pretensiones de justificación mediante los resultados de las propias acciones. Por eso, sin el triunfo de la pura gratuidad no hay posibilidad radical de liberación.

¿Quién puede combatir contra la bestia? Un pueblo mesiánico, acorde al mesiazgo del Mesías. Ahora bien, la posibilidad personal de una gratuidad sin restricciones, libre de toda auto-justificación, no es históricamente evidente, ni accesible para todos, pues solamente puede ser gratuita si es recibida. Y esto es esencial, porque la aportación de la fe a la transformación humana no estriba radicalmente en sus propuestas éticas o políticas, y su

21 Cf. J. H. Yoder, *The Jewish – Christian Schism Revisited*, London, 2003.

presunta coincidencia con otras agendas, sino justamente en su esencia misma de fe. De ahí que la posibilidad mesiánica solamente se pueda entender a sí misma como participación en una pluralidad de alternativas, y como defensa de esa pluralidad. Ciertamente, en esa participación, la alternativa mesiánica no dejará de observar con cierta paciencia las contradicciones de quienes pretenden cambiarlo todo sin tocar lo esencial. Y, sin embargo, el éxodo del Mesías inicia, ya desde abajo y desde ahora, las semillas de una humanidad liberada. Ante la erosión global del mundo, ante los dogmas liberales y nacional-populistas, la cosecha final puede parecer lejana, pero al mismo se puede ya experimentar y celebrar.

Entre racionalitat i populisme

Òscar Ribas Reig

En ensorrar-se la Unió Soviètica al començament de la dècada dels anys 90 del segle passat aflora, en el món occidental, una manca de confiança estable entre els electors i els polítics. Fins aleshores es veia el comunisme com una amenaça per Occident, i la majoria de electors de cadascun dels estats s'identificava amb un partit marxista o amb algun altre que se li oposava, i li romania fidel a l'hora de donar-li suport electoral. Avui, diluïda pràcticament la ideologia marxista i amb l'afebliment de les ideologies històriques, cada vegada són més nombrosos els votants que en cada elecció canvien el seu vot. Les enquestes d'opinió demostren l'increment del nombre de persones que refusen identificar-se amb un partit en concret.

Aquesta desafecció es fa encara més evident estudiant les xifres dels afiliats. Segons David Van Reybrouck (*Tegen verkiezingen*, Actes Sud, 2013), en els estats membres de la Unió Europea solament el 4,65% de mitjana dels electors estan afiliats a un partit. El conegut periodista Alain Duhamel, el 28 d'octubre del 2018 escrivia al diari francès *Liberation* que "els partits polítics clàssics no són res més que la resta del que van ser. El Partit Comunista va tenir 700.000 afiliats a França. Avui no arriba ni a la dècima part. No fa massa temps va estructurar una bona part de la societat francesa, avui es troba encongit a l'entorn d´un aparell obsolet".

Si cada dia més els ciutadans desestimen d'adherir-se a òrgans que se suposa que són els principals actors del sistema polític, ¿quina incidència té aquesta desafecció sobre la "legitimitat" de la democràcia? Si a Europa els partits són les institucions que inspiren menys confiança vol dir que la situació és greu. ¿Com és que els mateixos partits solament se'n preocupen de manera esporàdica?

Pel que fa a la ciutadania no afiliada succeeix el mateix. En els darrers trenta anys s'ha accentuat l'onada de despolitització sense perdonar cap categoria social. Molts ciutadans confessen sentir-se poc seduïts per la vida política. No els interessa llegir els programes electorals, rebutgen la "classe política" i es malfien de qualsevol partit polític. Avui, fins i tot en un país amb una llarga tradició democràtica com França, quatre francesos de cada

deu es declaren poc o gens interessats per la política (Gilles Lipovetsky, *De la ligereza*, Ed. Anagrama, 2016).

Aquest allunyament de la cosa pública, la desconfiança en els polítics i les institucions representatives, trenca el clàssic equilibri de poders propi d´una democràcia representativa. La desconfiança, més l'embranzida de l'individualisme, deixa buit el mateix concepte de "política" que sempre és un exercici a mig i a llarg termini i encarrila al ciutadà perquè opti pel curt termini, que és sempre gestió i no política.

A poc a poc la democràcia representativa es veu substituïda per la democràcia reivindicativa, per noves corrents "populistes" que, segons com, faciliten que la història es repeteixi: el poder del "carrer" substitueix els poders legislatiu i executiu, donant més protagonisme al poder judicial del qual s´espera una major eficàcia. Això fa que s'obri un camí que condueix directament cap a l'autoritarisme, ja emprat per Mussolini com a estratègia per assolir el poder (Zygmunt Bauman i Carlo Bordoni, *Estado de crisis,* Ed. Paidos, 2016).

Mentrestant, s'elucubra sobre la divisió entre dretes i esquerres, entre conservadors i progressistes. Malgrat les asseveracions electoralistes plasmades en el programa electoral -que poca gent llegeix-, a la pràctica, la seva implementació vindrà condicionada, en gran mesura, pels mercats financers i els tractats de la UE o d'altres condicionaments exteriors, sobre els quals els elegits tindran poca o nul·la incidència. El sentiment dominant és que, en l'àmbit local, moltes vegades la dreta fa polítiques d´esquerra i a l'inrevés l´esquerra en porta a terme de dretes. I en l'àmbit estatal sovint succeeix, com afirma Pierre Manent, que "un cop assolit el poder, la dreta abandona la nació i l´esquerra el poble".

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

El 28 d´octubre passat el periodista Iñaki Gil, en la seva crònica en el diari espanyol *El Mundo*, assenyalava encertadament que "la línia divisòria entre dretes i esquerres ja no és única", i citant a Duhamel afegia que "avui hi ha altres fronteres: europeistes contra nacionalistes, ciutadans de metròpolis dinàmiques contra rurals abandonats, llicenciats conquistadors contra cercadors de treball mal qualificat, laics contra religiosos, barris pròspers contra perifèries desheretades, homogeneïtzació contra diverses minories religioses, ètniques, sexuals, socials, geogràfiques". És a dir, tot un calidoscopi líquid, incert i enigmàtic que hauria de fer pensar als aspirants a polítics.

Al segle passat els partits tenien un projecte polític estructurat i es podia distingir amb una certa facilitat tot una gradació des de la "dreta" fins a "l'esquerra". Avui, passa el contrari. Pocs són els electors que puguin definir les diferencies ideològiques entre, per exemple, el liberalisme i el neoliberalisme, entre una socialdemocràcia i una democràcia cristiana, o encara entre una democràcia social i un social liberalisme, etc.

Per a molts joves, escriu Joaquín Estefania en el pròleg de l´obra *Derecha e izquierda* de Norberto Bobbio (Ed. Alfaguara, 2014), "la política tal com es coneix (i l´esquerra que la practica) ha deixat de ser una activitat articulada, una recerca de solucions que s´assoleixen amb l´esforç, l´estudi dels problemes i d'un elaborat discurs, per fonamentar-se en un desig de "fer coses", d´actuar i fins i tot de barallar-se, perquè els altres se n'adonin, o fins i tot per donar una lliçó al contrincant". El propi Bobbio (filòsof i polític destacat del socialisme italià, i membre de la resistència antifeixista) conclou en el seu treball que "és inútil seguir dividint l'univers polític seguint el criteri de les ideologies contraposades quan ja no existeixen" (Bobbio., 2014, p. 47).

En aquest segle XXI l'estratègia electoral reposa més sobre la construcció d´imatges en les quals la personalitat dels "líders" ocupa un lloc preeminent, que en propostes polítiques concretes. L´escenari públic es veu administrat per un conjunt d'especialistes en màrqueting, experts en comunicació, sondatges d'opinió, mitjans de comunicació escrits i audiovisuals, on es difícil trobar-hi quelcom representatiu de la societat. Malauradament, el ciutadà té la sensació que els polítics arriben al "poder" pels seus "talents mediàtics" i no perquè siguin socialment coincidents amb els seus electors o, si més no, pròxim a ells. S'accelera el distanciament entre els governs i la societat, entre els representants i els representats, en tant que l'endogàmia de la classe política prospera.

La historia de la desil·lusió dels ciutadans no és quelcom de nou. El que succeeix és que està prenent una dimensió inquietant, frustrant i fins i tot menyspreable. El divorci entre el poder i la política genera un nou tipus de paràlisis, soscava l'acció política necessària per l'eficiència i mina la confiança en el compliment de les promeses dels governs. I davant del perceptible fracàs de la política comencen a sorgir massius moviments populistes sense cap criteri filosòfic, ideològic o ètic. Son moviments experts en la mobilització dels afectes i les il·lusions, amb la seva acció discursiva dirigida exclusivament a implementar, reforçar i sobretot manipular sentiments, amb la finalitat d'assolir el "poder". Cada cop més i a tot arreu la política és ocupada pel *marketing*, la imatge, els efectes especials, la superficialitat, les argúcies, els enganys, les trampes, la imitació, les falsedats, les disfresses, les simulacions i les aparences.

L'antropòleg hindú, Arjun Appadurai, professor a la càtedra Goddard de Comunicació a la New York University, qualifica la

crisis com a "cansament de la democràcia" i diu que "al conjunt d´Occident les eleccions es converteixen en 'maneres de dir no' a la democràcia liberal". Això a Europa és evident, des de Suècia fins a Itàlia i des de França fins a Hongria. I ens alerta dient que "el món occidental està a punt de patir una crisi perillosa". El camí en direcció cap l'autoritarisme que suposa la mal anomenada "democràcia populista", que no és ni popular ni democràtica, resta obert. La gran qüestió és saber si aquest moviment suposarà en definitiva un canvi de paradigma que posi en entredit la pròpia democràcia.

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

Es notori que ens trobem davant una crisis de representació en una democràcia que es defineix com a representativa. S'explica al ciutadà que la funció del vot electoral és escollir lliurement als seus representants, i al mateix temps se li restringeix aquesta llibertat obligant-lo a votar llistes tancades. De la composició d'aquestes llistes i de l'ordre de prioritats ja se'n encarreguen els partits, en els millors dels casos, i més freqüentment els seus "dirigents". Als elegits per cada elector com a representant seu, se'ls condiciona la seva voluntat mitjançant el dogma de la "disciplina de partit". Escriu Karl Kautsky (*Parlamentarisme et socialisme,* Ed. Librairie G. Jacques, 1900), eminent líder de partit social-demòcrata alemany que "el diputat no és un home lliure en les seves decisions parlamentaries, sinó que, per molt que sigui dur dir-ho, és un simple mandatari del partit que l´ha ajudat a ser elegit". En aquest context, voten amb renovada il·lusió els afiliats i aquells que en fan objectiu de la seva ascensió professional, econòmica, social o política.

De la democràcia original, com a govern del poble, s´ha anat transitant cap a la democràcia representativa per aterrar en el govern dels partits (partitocràcia), que possiblement podria acabar concretant-se en règims autoritaris de caire populista, l'anomenada democràcia populista, incapaç d'una racionalització de la política.

Tampoc ajuda la confusió i foscor existent: anomenem democràcia a la teatrocràcia, una democràcia mediàtica a la que va substituint la democràcia "digital", o a la inventada per la darrera dictadura espanyola, la democràcia orgànica, modernitzada amb el nom de "democràcia jerarquitzada" de la que en formaria part la Rússia d´avui. I, fins i tot, la Xina. La postmodernitat porta als eufemismes. La mentida passa a dir-se "postveritat". Les dictadures, millorant la nomenclatura de Franco, passen a denominar-se "democràcia jeràrquica" (ja siguin de dretes

o d'esquerres). El progrés de les democràcies anti-liberals, o de les democràcies sense llibertat, no és res més que un aspecte de les polítiques sorgides de la primera dècada del segle XXI, com a manca de respecte a les històriques institucions independents i a les llibertats individuals.

El confusionisme regnant, més el fracàs ideològic de la partitocràcia propicien que l´elector no se senti representat per cap organització política, i confia més en lluitar contra quelcom i en organitzacions socials reivindicatives com la defensa de la natura, dels emigrants, o múltiples plataformes "en defensa de". Aquesta tendència, que va prosperant, obre escletxes per on comencen a filtrar-se idees per a una remodelació del sistema o per a reinventar-ne un de nou.

Quant un sistema polític sobreviu dècades, fins i tot segles, és fàcil, per aquells que no n'han viscut d´altre, imaginar-se que serà etern. La historia s´ha fixat en creure que l´estabilitat serà eterna. Però si la historia de la humanitat ha enregistrat múltiples règims d´una remarcable durada, tots han tingut en comú que en un cert moment es van enfonsar. La democràcia atenenca va durar aproximadament dos segles. Els romans van governar aproximadament durant cinc segles. La República de Venècia va romandre "sereníssima" una mica més de mil anys. Qualsevol que en les seves darreres etapes hagués profetitzat el seu enfonsament hauria estat qualificat de trastocat! Els que van viure els seus darrers temps segurament es van preguntar per què un sistema que havia sobreviscut segles havia de desaparèixer en qüestió de pocs anys. I tanmateix va arribar un moment que la democràcia atenenca, la república romana i la veneciana van desaparèixer per sempre. Faríem bé de tenir compte d´aquest fet històric.

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

Durant els setanta anys que ens separen de la segona guerra mundial, Europa Occidental i Amèrica del Nord, hem viscut en una prosperitat sense precedents. La major part dels ciutadans d´aquestes àrees geogràfiques, a la inversa dels seus antecessors, no ha viscut ni la fam, ni la guerra ni les tensions civils insuperables. La idea que la democràcia pugui desaparèixer un dia s´oposa a la nostra darrera experiència viscuda. Però la lliçó que ens dóna la historia és que la majoria dels individus, i dels intel·lectuals i polítics han estat incapaços d'imaginar que l'estabilitat social mantinguda pel seu sistema pogués desaparèixer un dia.

En teoria el sistema democràtic prometia deixar que el poble governés, però a la

pràctica, massa freqüentment, la voluntat popular és substituïda per la decisió d'organismes internacionals, restant fora de l´esfera de la voluntat d'uns ciutadans nacionals concrets. És en aquesta direcció que van les ideologies modernes de la globalització o la universalització. Comença a ser alarmant que la majoria de politòlegs no s'adonin que un sistema de llibertats sense democràcia comença a prendre el seu relleu. Avui, per exemple a Hongria, Polònia, Veneçuela, Filipines, Brasil, passant naturalment per els USA del President Donald Trump, Turquia, Grècia, ... les llibertats individuals i l´estat de dret són objecte d´atacs concertats per part d'aspirants a "autòcrates", de manera que fan que sigui relativament fàcil passar d´un sistema de llibertats sense democràcia a una democràcia sense llibertats. De moment el que es constata pels sondejos és que els ciutadans dels estats occidentals es mantenen menys ancorats a la democràcia i més oberts que en temps no gaire llunyans a solucions autoritàries. La democràcia ja no és l'única possibilitat a escollir. Comença el seu curs cap a la desconsolidació.

La gran qüestió és saber si els defensors de la democràcia lliberal podran fer front a la seva crisi actual enfrontant-se amb èxit als corrents populistes de dretes i d´esquerres que estan en el camí de substituir les ideologies tradicionals. No ho sabrem abans que no hagin passat alguns anys. El que realment constatem és que avui el populisme com ideologia progressa pràcticament arreu, i no solament a Occident.

Si volem córrer el risc de participar a un joc d'endevinalles del futur de la democràcia és necessari mirar el passat. Com és possible explicar el que ha passat en el curs del darrera decenni? Comprendre el que ha passat pot ajudar-nos a alliberar-nos del fosc destí que sembla amenaçar-nos.

En la meva opinió hi ha 6 fets fonamentals:

1r.- Fins fa poc el domini del mitjans de comunicació destinats a les "masses" limitava la difusió de les opinions extremistes, contribuïa a consolidar un patrimoni global de fets i de valors i relativitzava la disseminació de falses informacions. L'èxit d´internet i la facilitat de divulgació de les *fake news* mitjançant les xarxes socials, debilita els parallamps tradicionals en favor de moviments i polítics fins ara marginals.

2n.- En tota la historia posterior al final de la Segona Guerra Mundial, període de l´estabilització democràtica, la majoria dels ciutadans occidentals s'han beneficiat d´un augment relativament ràpid del seu nivell de vida, i han guardat grans esperances que aquesta seguís millorant. La crisis del 2008, encara no totalment superada en molts llocs, facilita que el ciutadà perdi l´esperança en el futur.

3r.- En general totes les democràcies estables van institucionalitzar-se sobre la base d´una població mono ètnica, o dominada per un grup ètnic específic. Avui, amb els moviments migratoris, això és qüestionable.

4t.- La partitocràcia, instal·lada a Occident, a comptar de la caiguda del mur de Berlín, que ha propiciat l´erosió de les ideologies tradicionals, ha afavorit el paper de la política com a filosofia en favor de l'administració. Els polítics es converteixen en funcionaris.

5è.- Els valors col·lectius i tradicionals de família es veuen substituïts pels individuals del benestar. El concepte de nació i d'estat es dilueixen en conceptes indefinits de globalització, universalitat, modernització, llibertats individuals etc. L´estat esdevé únicament un organisme de distribució de serveis.

6è.- La reivindicació de la "igualtat" acompanyada de la recerca de la identitat perduda, reforça les tendències cap a l'autoritarisme. Ja Tocqueville (pensador i polític francès del segle XIX i un dels més importants ideòlegs del liberalisme), deia: "el poder és més fort amb l'aspiració igualitària perquè els homes prefereixen la servitud en la igualtat a la llibertat sense igualtat".

Si és important investigar sobre els grans canvis que desestabilitzen el sistema democràtic, ens es necessari igualment evitar quatre errors sovint recollits en debats als mitjans de comunicació, i fins i tot en el món acadèmic, sobre l'èxit creixent del populisme:

1. Nombrosos analistes elaboren el seu punt de vista des d'un context local, fonamentant-se en factors vàlids solament en

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

el seu propi país. Obvien que el populisme és un fenomen mundial, i que és convenient interessar-se més en les causes comunes que afecten la major part de les nacions d´Occident on ha vingut desenvolupant-se els darrers anys.

2. Així mateix són nombrosos els analistes que pretenen interpretar que certs esdeveniments recents, com la recessió del 2008, podrien explicar les revoltes populistes. Però l´inici del fenomen pot situar-se ja en la debilitació de les ideologies a partir de l'ensorrament de la Unió Soviètica i la pràctica desaparició del comunisme.

3. També molts dels analistes pressuposen que les diferents causes possibles són excloents recíprocament, discutint, sovint acaloradament, per determinar si la crisi política que vivim pot explicar-se per factors econòmics o culturals, sense tenir ben present que les inquietuds, tant les econòmiques com les culturals, interactuen recíprocament, i que, per tant, cal excloure les explicacions "mono causals".

4. Cal tenir compte que si l'experiment populista té èxit es consolidarà. No és

quelcom passatger ni fàcil de dissoldre. I èxit aquí vol dir que si un gran nombre de ciutadans de pocs recursos econòmics veuen que amb el populisme creixen els seus recursos el defensaran. I alhora, en aquells llocs on hi hagi un gran percentatge d'immigració, els ciutadans defensaran el populisme, "el seu poble", per raons culturals.

Fora del món de la partitocràcia, ja són pocs els politòlegs que no opinin que és necessària una reforma. Una reforma que no hauria de limitar-se estrictament als sistemes de comunicació amb els electors i/o a la norma o sistema electoral. La reforma hauria de basar-se en la recuperació de la confiança dels ciutadans vers la política i els polítics. S'imposa una recuperació dels valors històrics adaptats a la modernitat i definir-ne de nous allà on calgui per substituir les ideologies decadents. A mesura que la religió és retirada de l'espai públic, l´educació moral esdevé una absoluta necessitat política. Qualsevol reforma del sistema democràtic hauria de tenir-ho en compte.

En tot cas, per superar la crisi de democràcia, seria bo, en primer lloc, que els ciutadans reconeguin la necessitat de lluitar ideològicament, cada vegada que en tinguin l´ocasió, per mantenir el sistema democràtic. Si alguna cosa és certa és que els nous canals socials no han pogut produir per sí sols el seu efecte corrosiu sobre la democràcia, sinó que els ha acompanyat el fet que els fonaments morals del sistema polític occidental són molt més fràgils del que ens pensem. Per això tota persona que vulgui contribuir a la revitalització de la democràcia hauria d´ajudar a reconstruir la seva base ideològica fonamentant-la en "valors" i no en l'espectacle.

Entre tant, continuarà la tragèdia pels qui tinguin una responsabilitat política. Tant els electors com els elegits estem obligats a escollir entre racionalitat i populisme. Aquesta situació continuarà alterant el clàssic esquema ideològic amb la superposició d´un altre esquema que amb sentit ampli es concreta entre "populistes" i "tecnòcrates", també enfrontats. El triomf del "populisme" condueix de nou a les dues ideologies històriques considerades mortes i enterrades, com són el nazisme i el comunisme. Naturalment ambdues actualitzades per la modernitat, la globalització i l´universalisme, i ben segur amb altres nominacions, això sí, acompanyades sempre amb el qualificatiu de "demòcrates".

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

Per què el populisme ha esdevingut tan atractiu?

Ferran Sáez Mateu

Donar per feta la viabilitat de la democràcia

Les democràcies de les societats avançades no estan amenaçades com ho podien estar a la dècada del 1930, però si qüestionades per una societat que, cada cop amb més vehemència, les avalua com a "insuficients" des de diferents perspectives. Subjecte favorit del discurs populista, "el sistema" –que òbviament inclou la mateixa democràcia representativa– esdevé el culpable de gairebé tot. Atesa la condició equívoca i totalment inconcreta del terme, "el sistema" actua com una mena d'espantall imaginari a qui es pot culpar de tots i de cadascun dels nostres mals, siguin públics o privats, greus o irrellevants. Així el sistema és el responsable dels desnonaments i de l'anorèxia nerviosa, de la violència als camps de futbol i del fracàs escolar, de la desforestació i de l'obesitat infantil, de les fluctuacions borsàries i de la sequera, de les errades mèdiques i del preu del lloguer. Des d'una perspectiva col·lectiva, aquesta mena de fetitxe absolutament polivalent resulta irresistible pel que té d'autoindulgent. Els líders populistes ho saben i, amb diferents noms, el critiquen i s'ubiquen fora d'aquest. El problema és que el sistema també inclou la mateixa democràcia representativa. Això és el que transforma aquesta apel·lació genuïnament populista

en quelcom molt perillós si més no a mitjà o llarg termini.

Si parem esment en els canvis polítics que s'han produït arreu del món en la dècada que va del 2008 al 2018, avui el llenguatge populista és percebut per molts ciutadans com una resposta que satisfà els seus interessos immediats perquè en aparença permet neutralitzar ni que sigui parcialment l'esmentat "sistema". Què ha passat? ¿Es tracta d'una resposta conjuntural als estralls experimentats per les classes mitjanes arran de la crisi econòmica més profunda que ha viscut mai el capitalisme? Certament, aquesta qüestió permet explicar una part del problema, però no el resol pas. Hi ha altres factors que convé tenir molt en compte. Si ens quedem amb la reacció emocional a la crisi econòmica, només transitarem la superfície de la qüestió. Sí la gratem una mica, en canvi, ens farem un altre tipus de preguntes més complexes. Per exemple: la distància entre la *idealització* prepolítica

de la democràcia i la seva *concreció* amb forma de sistema, ¿és la causa última i radical de la desafecció cap a la política que manifesten els ciutadans? I pel que fa a la idealització de la idea de democràcia, ¿han estat, entre altres coses, les enormes potencialitats de les noves tecnologies de la informació i la comunicació, i de manera especial les xarxes socials, les responsables d'haver generat determinades expectatives maximalistes en relació amb l'esfera participativa?

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

L'esmentada "insuficiència" de la democràcia representativa se sol associar, des de la perspectiva populista, a dues coses. D'una banda, a l'existència d'una mena de conspiració de les elits per impedir al poble l'accés a la riquesa, a més de restringir els béns i serveis de l'Estat. De l'altra, a l'existència d'una "casta intellectual" que alguns discursos populistes consideren autònoma i autoreferèncial, i d'altres la situen directament al servei de les elits i, en conseqüència, contra el poble. A diferència del de la dècada del 1930, el llenguatge populista actual no impugna la democràcia representativa, però tampoc en fa bandera. En subratlla més els defectes que no pas les virtuts. En aparença, els ciutadans que donen suport a les formacions populistes no semblen preocupats per aquest desajustament valoratiu. Consideren que la democràcia representativa estan emparada per algun ressort o mecanisme que no requereix cura ni manteniment.

Els intèrprets de la veu del poble

Hi ha persones capacitades per auscultar i interpretar el batec del poble i d'altres que no: heus aquí la clau de volta per legitimar el discurs propi del cabdillisme populista. Aquesta creença irracional no és de cap manera innòcua des d'una perspectiva política. Les dues regles d'or de la democràcia són, des dels grecs, les nocions d'*isonomia*, (igualtat en relació amb la llei) i d'i*segoria* (igualtat en relació amb la possibilitat d'expressar de manera pública i efectiva les nostres idees). Aquestes dues nocions van ser concebudes a la Grècia clàssica, però completament reformulades entre els segle XVIII i XIX. En cap dels dos casos, tanmateix, estaven previstos els mitjans de comunicació de masses.

La puixança de l'opinió pública ja va ser vaticinada a mitjans del segle XIX per l'historiador francès Alexis de Toqueville, tot i que d'una manera completament borrosa: Tocqueville ni tan sols podia arribar a imaginar el canvi cultural i polític associat a la ràdio, la televisió o la internet. Tot plegat afecta, per raons òbvies, la complexa

intersecció entre les nocions de participació política i comunicació. Inequívocament modern, el populisme tal com l'entenem avui només pot fructificar en l'ecosistema de la comunicació de masses. A la Grècia clàssica podem parlar de demagògia en el context de l'Assemblea, però fora semànticament abusiu referir-nos al populisme del segle IV aC.

La noció clàssica de "ciutadania", herència de la il·lustració, ¿ha deixat de ser acceptada majoritàriament com el subjecte *real* del sistema democràtic en ser substituïda en determinats contextos per la de poble? Des de la perspectiva populista, l'objectiu no consisteix tant a respectar la voluntat de la majoria expressada a través dels canals reglats com a escoltar –o més ben dit, *auscultar*– l'esmentada veu del poble. Des de, com a mínim, la dècada del 1960, aquesta veu col·lectiva i misteriosa s'associa certament a la noció d'opinió pública i posseeix uns intèrprets específics: els sociòlegs. Sloterdijk considera que, avui, la sociologia ha esdevingut bàsicament una forma d'adul·lació de les masses, fins i tot quan, en aparença, han comès una errada. Des d'aquesta perspectiva, les classes populars britàniques –que van ser les que majoritàriament van votar a favor de la sortida de la Unió Europea del Regne Unit–foren manipulades pels tabloides anglesos, els propietaris dels quals, per descomptat, són les elits econòmiques, etcètera. Per definició el discurs populista *ex culpa* el poble. La responsabilitat de les coses que han passat sempre és dels altres...

A diferència de les "elits parasitàries" de sempre, el líder populista sap escoltar i interpretar la veu del poble més enllà dels resultats electorals. Simètricament, fa el possible perquè la seva pròpia veu destaqui sobre la dels polítics "convencionals". No en té prou amb mítings o propaganda electoral: domina l'escena mediàtica i, un cop al poder, l'acapara d'una manera o d'una altra. En el si de la democràcia representativa no proposa en generals solucions que vulnerin, *de iure,* la isonomia, però acaba distorsionant sense remei les relacions comunicatives entre els ciutadans i entre l'Estat i els ciutadans (isegoria).

Política informal i populisme

Quan no són emprades propositivament, sinó com una mera crossa retòrica, nocions com "llibertat" o "participació" poden crear estranyes expectatives i tota mena de miratges. La percepció de la pròpia participació en l'esfera públic és, per força, subjectiva; hi ha qui creu que *pesa* més una tramesa de missatges de mòbil a un programa de televisió que no pas un vot i en canvi qui creu tot just el contrari. Sigui com sigui, és evident que no totes les impugnacions, propostes, crítiques, etcètera sorgides de la societat arriben a tenir una traducció veritablement política. ¿Això és per culpa dels mitjans que només actuen com a caixa de ressonància quan ho creuen oportú, o bé respon a unes expectatives de participació il·lusòries originades, en els darrers anys, per un emmirallament tecnològic lligat a l'ús

massiu del telèfon mòbil com a eina de comunicació polivalent? Atesos els resultats reals, ¿fins a quin punt aquestes expectatives poden arribar a ser més frustrants que no pas engrescadores?

D'entre les moltes iniciatives que sorgeixen de grans col·lectius de persones, n'hi ha algunes que poden obtenir una resposta política, si més no raonable, i d'altres que, degut a la seva naturalesa estrictament privada, no resulten canalitzables d'una manera efectiva. A diferència de la política convencional, el llenguatge populista disposa de mecanismes retòrics per proporcionar una satisfacció –en general il·lusòria però innegablement convincent– a qüestions prepolítiques i privades, gràcies a un subratllat especial dels mecanismes informals de participació, un lideratge carismàtic i un discurs directe i emocionalitzat. D'altra banda la distinció –ja estandarditzada a nivell popular– entre la *vella* i la *nova* política connota amb un embolcall d'obsolescència qualsevol iniciativa que no tingui com a punt de partida la dicotomia poble/elits. El triomf del populisme a l'hora de normalitzar aquesta

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

subtil petició de principi resulta innegable. La política –diguem-ne– *tradicional* no ho ha aconseguit... I per això es veu constantment temptada a fer un ús del llenguatge de l'adulació de les masses.

La il·lusió d'una comunicació política no mediada

La història de la democràcia és la del conjunt de correccions profundes a l'esquema fundacional grec (perquè, entre altres coses, legitimava l'esclavatge o la minoria d'edat perpètua de les dones). Provar de retornar la democràcia directa grega sembla en aquest sentit una actitud poc crítica. Des la perspectiva de la nova cultura política, però, el principal referent ja no és la *representativitat* (mediada), sinó la *participació* directa. En Les societats actuals però qualsevol temptativa de participació directa passa per l'ús de les Noves Tecnologies (una assemblea presencial a nova York o Barcelona sembla més aviat impensable). El fet que les noves formes de participació directa depenguin essencialment de les Noves Tecnologies, ¿implica un entrebanc a llarg termini o bé constitueix un avantatge?

El mecanisme bàsic de la visibilitat política en els mitjans de comunicació és la generació de pseudoesdeveniments que fan aparèixer càmeres i micròfons. El fet que un grup de persones es despullin en una plaça i cridin consignes no és cap notícia: és una anècdota mancada de qualsevol interès públic. La lògica mediàtica substancialitza aquella anècdota

i la transforma en un fet dotat d'un significat propi. En tot cas, la teatralització mediàtica de la participació, cada cop més sofisticada i aparatosa, genera conflictes, especialment a les grans ciutats. El debat en profunditat sobre les noves formes de participació afectaria aspectes molt importants de la legislació vigent, especialment relacionats amb el caràcter vinculant o merament consultiu de determinats actes. Cal explicar amb claredat que l'aprofundiment real de la participació ciutadana no és innocu: implica un seguit de canvi radicals. Un d'ells té a veure justament amb el *compromís* ferm participar regularment, I no pas amb apel·lar a la participació d'una manera puntual i esporàdica. En les circumstàncies actuals, ¿resulta realista pensar en un compromís col·lectiu d'aquest tipus?

La banalització de la paritat majoria/minoria, el fet d'entendre-la com un detall sense gaire importància, és una forma gravíssima d'involució. Les noves formes de participació política ¿haurien d'estar tan sotmeses als principis bàsics de control i transparència com les convencionals? Convé subratllar-ho, perquè la reglamentació de la participació és la condició de possibilitat de l'exercici equitatiu de la voluntat ciutadana real (no la de les minories amplificades artificialment pels mitjans de comunicació). En tot cas, la confusió entre l'esfera de l'expressió i la de la participació política real augmenta de manera imparable. ¿Cal, doncs, assumir amb normalitat que moltes noves formes de participació tenen un biaix manifestament informal i efímer, o bé cal provar de distingir entre majories i falses majories, entre clams socials reals i clams socials ficticis? És obvi que el populisme, sigui del biaix que sigui, no té cap interès a resoldre aquesta distinció perquè, de fet, una part important del seu èxit rau a mantenir una línia divisòria borrosa, incerta i, sobretot, modulable en funció de les pròpies necessitats.

Populisme i transparència

Aquest epígraf, dedicat a explorar sumàriament les relacions entre la noció de *populisme* i la de *transparència* podria començar i acabar de dues maneres ben diferents. En una possible primera versió, iniciaríem l'apartat fent-nos ressò de la gran contribució a la transparència que fa un parell d'anys dugueren a terme els qui van fer públics els anomenats *papers de Panamà.* Un cop explicat això, clouríem amb un punt crític sobre la presumpció d'innocència, la vulneració de la privacitat, la necessitat de contrastar dades amb rigor, etcètera. La segona possibilitat argumentativa, en canvi, consistiria a alertar sobre la difuminació de la línia que separa el periodisme d'investigació de la delació pura i dura, tot i afegint al final, però, que aquesta actitud també pot arribar a tenir conseqüències innegablement positives.

Durant el darrer terç del segle XVIII, quan el descontentament popular cap a *l'Ancien Régime* ja era ben evident a França, es van editar milers de pamflets contra Lluís XVI i els seus ministres. Òbviament

s'intentava que la distribució fos fàcil, i per aquesta raó els escrits tenien la mida de la vuitena part d'un full. Se'ls anomenava *fuilles volantes* –fulls volants– perquè, degut a la seva mida, era el mateix vent qui les expandia. En anglès (*flyers*) el sentit és el mateix. El volant de l'ambulatori prové d'aquí –no pel contingut evidentment sinó per la seva forma–. I d'aquí també prové la denominació d'octaveta, que sí que ha passat a ser sinònim de propaganda política tot i referir-se originàriament a la mera divisió d'un full de paper.

Doncs bé: en constatar la influència social d'aquests paperets que no deixaven de ser una forma de premsa popular, Edmund Burke es va referir per primer cop, l'any 1787, poc abans de la revolució francesa, al "quart poder". Bé, en realitat no va parlar del "quart poder" sinó del "quart estat" (amb referències als tres estaments de l'època: el nobiliari, l'eclesiàstic i l'anomenat "tercer estat" que englobava la burgesia i les classes populars). La transformació d'aquest "quart *estat*" en "quart *poder*" prové, en realitat, d'un article de Balzac publicat el 1840.

La premsa –els mitjans de comunicació en general– són el quart poder. Quan es denuncia un poderós que ha perpetrat una malifeta el que s'està produint, al cap i a la fi és una confrontació de poders: el quart contra el primer o contra el que sigui. En tot cas, no estem parlant de Robin Hood, sinó de persones i/o empreses del món de la comunicació que també tenen els seus propis i legítims interessos tant econòmics com d'influència política (o ambdues coses alhora, que és el més habitual).

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

Des de la perspectiva de la democràcia liberal, la millor manera d'evitar abusos no és sobrelegislar, sinó instaurar contrapesos com el que representa la premsa. És evident, però, que això no garanteix l'equilibri ideal entre els diferents poders: a tot estirar impedeix que esdevinguin del tot impunes. ¿Es bo, doncs, que coneguem el nom dels desaprensius que no contribueixen al calaix comú? És més que bo: és boníssim, i just, i necessari. Però la pregunta és una altra: ¿és bo que ho coneguem *d'aquesta manera*? Aquí la cosa ja no és tan clara, potser gens, i ens porta, per raons més que justificades, cap a l'esfera de l'ètica. De la mateixa manera que el primer poder –l'executiu– pot cometre abusos per la via de la contractació arbitrària, o el tercer –el judicial– ho pot fer prevaricant, el quart pot abusar de les seves atribucions tant en la manera d'obtenir informació com d'expandir-la.

No hi havia –ni hi ha– res d'il·legal ni d'immoral a obrir un compte a Panamà, o a Andorra: el que és il·legal, immoral i reprovable és evadir impostos, blanquejar capitals etcètera. En conseqüència, fer pública una llista com la que comentem podia resultar lesiu per a moltes persones. I també podia ser negatiu per a la mateixa credibilitat del periodisme: d'aquí a tornar editar paperets voladors –avui en versió Twitter– en comptes de fer premsa, ràdio i televisió amb criteri rigorosament professionals, només hi ha una passa. L'aliança d'un cert periodisme amb un cert populisme és tan perillosa com el boicot d'un cert populisme a una certa premsa de qualitat, com està passant ara mateix als Estats Units.

La desaparició de la tercera via i l'eclosió del populisme

El concepte de "tercera via" que fa 15 anys es va convertir en el gran referent de l'esquerra europea, ha estat abandonat per tots els partits polítics, tant els vells com els emergents. Ha desaparegut completament del debat polític.

Tot i que va ser codificada i fins i tot batejada per Anthony Giddens, la idea d'una via intermèdia entre el capitalisme d'inspiració liberal i el socialisme d'inspiració post- marxista és molt anterior a les teoritzacions del filòsof londinenc. El més recent d'aquests precedents històrics rau probablement en la noció d'"eurocomunisme", formulat a finals dels anys 70 sobretot en països d'àrea cultura llatina com ara Itàlia. Ni pels seus plantejaments, ni pel seu context, la tercera via d'accidents tenia res a veure amb l'eurocomunisme, òbviament, però, sí que provenia d'una mateixa inquietud: la de no confondre el fracàs del socialisme real amb les idees de l'esquerra europea (només europea; el matís és substancial. La Veneçuela de Maduro, posem per cas, beu d'altres fonts ideològiques i parteix d'una situació completament diferent).

Què és –o, més ben dit, què va ser– la tercera via? Anthony Giddens la definia com una forma de modernització què vol dir moltes coses i alhora no significa res. En realitat, la tercera via sorgeix als anys 90 a partir de la conjunció paradoxal de dos factors: el descrèdit de la utopia –diguem-ne– clàssica (en forma de caiguda del mur de Berlín) i el descrèdit del pragmatisme possibilista de la socialdemocràcia europees (en forma de crisi imparable, en aparença irreversible, de l'estat del benestar). I aquest és justament el sentit de *l'utopian realism* de Giddens: no podem renunciar els referents utòpics entesos com a fita regulativa –en expressió de Habermas– , però tampoc podem ignorar que l'economia de mercat s'ha mostrat fins ara com l'única alternativa que genera riquesa i, al capdavall, benestar. Ara: ¿aquest *utopian realism* és una mera contradicció semàntica o bé constitueix una engrescadora alternativa? A *La societat invisible* (2004), Daniel Inneraty jutjava el concepte amb severitat per què banalitzava la mateixa noció d'utopia i, de passada, aprimava la idea de política fins

a reduir-la a la seva mínima expressió de –diguem-ne– *retòrica de la gestió d'esquerres eficient*. A més a més, el modestíssim abast de les mesures socials dutes a terme per Tony Blair fa una dècada va confirmar que la *pragmatització* del utopisme no porta ben bé enlloc: ni a la simple reforma ni al canvi radical.

Sigui com sigui, la tercera via teoritzada per Giddens i aplicada per Blair va tenir una dimensió teòrica molt més interessant, que hom pot constatar, per exemple, en una obra del primer publicada el 1999: *Runaway World* ("Mon desbocat"). Polemitzava, sense anomenar-los, amb intel·lectuals conservadors nord-americans com Fukuyama i Huntington, així com amb l'inclassificable economista japonès Kenichi Ohmae, a quí si que esmentava explícitament. Encara que pugui semblar el contrari, aquell era justament el Giddens que permetia fer intel·ligibles més coses sobre els veritables gèrmens ideològics, els eixos conceptuals de la tercera via. No hi ha una idea-força central, però sí un fil conductor que, pot ser d'una manera una mica agosarada, podríem resumir així: descartat el marxisme, l'esquerra ja no és exactament una ideologia política monolítica, sinó només una *actitud* alternativa i diferenciada davant de les incerteses d'un món canviant. És a dir, no ens podem permetre la frívola ingenuïtat davant el caràcter inexorable de la globalització econòmica, per exemple, però sí que ens està permès de mantenir una actitud crítica i vigilant respecte de les seves traduccions concretes. Aquesta

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

és l'essència d'una tercera via que no vol combregar –si se'm permet la transposició de la literatura la política– ni amb el *dirty realism* de les apologies al capitalisme salvatge, ni tampoc amb l'ideari confús i, d'alguna manera, buit de contingut d'un determinat altermundisme.

Cal anar a l'arrel del problema, és a dir, a les patologies localitzades en el mateix cor de la democràcia representativa. Per això, Giddens va proposar llavors una "democratització de la democràcia". Un joc de paraules més, una altra gracieta politològica. En tot cas, ara ja reposa a l'abocador de la història de les idees, eternament. Si les coses no haguessin anat d'aquesta manera, però, ¿el populisme hauria ensopegat amb una barrera de contenció? Això, òbviament, resulta molt difícil de demostrar, tot i que hi ha indicis que, si més no, conviden a tenir en compte aquesta relació. En tot cas, "la tercera via" de Giddens constituïa una teoria articulada i sòlida mentre que el populisme és només un llenguatge atractiu, apte per seduir a les masses que han retornat a la Història per la inesperada porta de les xarxes socials i el consum. Ara bé, quan

diem que "només" som davant d'un llenguatge atractiu, potser ens estem equivocant. Qui sap si la clau de tot plegat és aquest "només". En temps de postveritats, ¿a qui l'interessa ja una teoria política sigui del tipus que sigui? ¿No és millor un *mem,* on podem riure amb la insensata bona consciència d'estar transgredint? Heus aquí, al capdavall, l'explicació última d'una eclosió d'un fenomen, el del populisme, que alguns jutgen potser amb massa benevolència.

No ploris per mi Argentina

Els darrers anys s'han produït episodis realment dramàtics amb conseqüències fatals tant a nivell individual com col·lectiu, relacionats, per exemple, amb el desnonament de persones que no havien pogut fer front a les obligacions que van contreure en signar el contracte hipotecari. Fets com aquest conviden a buscar alternatives factibles per a les famílies que es troben en aquesta situació, però també activen el ressort implacable de la xerrameca populista. És de justícia que la dignitat de les persones vagi sempre davant de la titularitat d'una propietat o de les estipulacions d'un contracte, però això no implica que els adults responsables se'ls hagi de tractar com nens impunes. Quan passem a aquest nivell, l'anhel d'equitat que hauria de tenir qualsevol persona decent, així com qualsevol societat estructurada es transformen una altra actitud.

Justícia i justicialisme són coses diferents. La justícia és un referent ètic universal; el justicialisme, en canvi, una doctrina política concretíssima que va sorgir a l'Argentina del general Perón. Alguns idearis aparentment nous que han aparegut com a resposta emocional la crisi econòmica són peronisme en estat pur. La ignorància fa que alguns felicitin el cuiner quan tasten la sopa d'all, convençuts que l'acaba d'inventar ell; d'altres, fins i tot decideixen haver descobert un nou Mar quan passen per la Barceloneta. Llàstima que algunes coses ja estiguessin inventades i descobertes fa quasi 70 anys. El dia 17 d'octubre del 1950, per exemple, el general Juan Domingo Perón va fer públiques les anomenades 20 veritats dels justicialisme. Prego al lector que, amb la ma al cor, em digui com hauria reaccionat si, en comptes de saber-ne ara l'origen, les hagués llegit fa poc en una pancarta.

"La veritable democràcia és aquella en la qual el govern fa el que el Poble vol i defensa un sol interès: el del Poble."

"Com a doctrina econòmica el justicialisme realitza l'economia social posant el capital al servei de l'economia i aquesta al servei del Benestar Social."

"En aquesta terra el millor que tenim és el poble."

Tot això sembla tret dels monòlegs televisius d'alguns polítics, periodistes i *maîtres a pensar* que han descobert i assumit la seva vocació de redemptors populars. En realitat, aquestes tres frases són un perfecte resum del que pensava un dels

pocs estadistes que sempre va manifestar la seva devoció pel general Franco.

La crítica ferotge generalitzada contra els polítics i les institucions parlamentàries tampoc no és cap novetat derivada de la crisi. L'any 1950 el general Perón ja afirmava taxativament: "el justicialisme és essencialment popular. Tot cercle polític és antipopular i per tant no és justicialista". Suggereixo al lector que es torni a posar la mà al cor i evoqui quants cops he sentit darrerament, tot i que expressat de mil maneres diferents, això que "tot cercle polític és antipopular". Moltíssims, oi? L'interessant de tot plegat és ser conscient de l'origen *real* d'aquestes idees. Determinar-ne la procedència, saber quin joc estem jugant, i quin no: heus aquí la condició de possibilitat per avaluar el populisme avui emergent amb un cert coneixement de causa. Perquè tot el que acabem de citar no és d'esquerres, ni progressista, ni emancipador, ni res per l'estil. Ni tan sols és nou. Tot això deriva *directament* del règim autoritari i constitutivament corrupte que va conformar la identitat del populisme del segle XX.

J. Arcenillas, *Citizens of Despair*

Hem passat per un pedregar terrible –el dels pitjors moments de la crisi del 2007/2008– i és molt probable que no sigui l'últim. El malestar de moltes persones que de cop i volta van deixar-se de sentir-se partícips de la classe mitjana, és visible, evident, i, per damunt de tot, legítim i justificat. Tothom és lliure de creure en determinades solucions i apostar per les idees que cregui convenients; però és una estafa intel·lectual i també un frau polític, el fet d'ocultar l'origen històric real de les esmentades idees i solucions que avui es plantegen com a "noves". El problema, en tot cas, no rau en la adjectivació, sinó a fingir que no sabem com han acabat sempre aquests plantejaments. En política hi ha poques coses més contraproduents que recórrer la innocència I fer bandera de la candidesa.

L'allau de desnonaments de fa uns anys, l'exclusió de persones sense recursos dels seus barris d'origen, o l'acomodació raonable dels nous fluxos migratoris, o l'accés a determinats béns i serveis, i moltíssimes altres coses, reclamen solucions polítiques que siguin, si més no, plausibles. Plausibles no vol dir màgiques, certament.

¿Nova política, vella política?

Voldria acabar amb un referent d'Argentina:

"Aquí está, Hermanas mías, resumida en la letra apretada de pocos artículos, una historia larga de luchas, tropiezos y espe-

ranzas. Por eso hay en ella crispaciones de indignación, sombras de ocasos amenazadores, pero también alegre despertar de auroras triunfales, y esto último, que traduce la victoria de la mujer sobre las incomprensiones, las negaciones y los intereses creados de las castas repudiadas por nuestro despertar racional, solo ha sido posible en el ambiente de justicia, de recuperación y de saneamiento de la Patria que estimula e inspira la obra de gobierno del general Perón, líder del pueblo argentino".

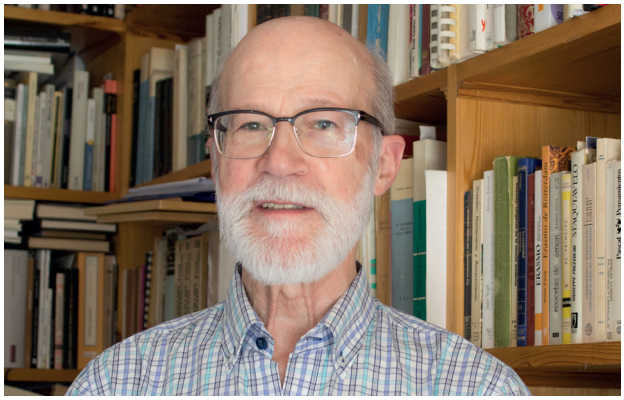
Aquest és un fragment del discurs que Evita Perón va pronunciar el 23 de setembre del 1947. Del text convé subratllar-ne una expressió molt concreta: "les castes repudiades pel nostre despertar nacional". Constitueix un altre resum perfecte de la mentalitat populista, la mateixa que contraposava espardenyes *populars* a llibres *elitistes.* Exactament la mateixa. Borges, l'autor més important del segle 20 en llengua castellana, pertanyia a aquesta suposada casta. El llenguatge populista és també sempre el mateix. Necessita un poble idealitzat i un pèrfid enemic imaginari que l'oprimeixi com ara un escriptor cec. Necessita també paraules específiques per dur a terme un gran exercici d'adulació de les masses. "Casta" és una d'elles, i té significats polivalents. Als Estats Units de Trump la casta son els intel·lectuals que llegeixen el *The New York Times*, mentre que al Regne Unit de Farange, la casta està encarnada pels buròcrates de Brussel·les. La llista de traduccions locals de la mateixa paraula resultaria tan inacabable com contradictòria.

Sigui com sigui és evident que hi ha abusos, desigualtats injustificables i injustícies flagrants. Negar aquestes disfuncions, o simplement menystenir-les no és intel·lectualment honest ni moralment acceptable. El debat no hauria de ser pas aquest. El que està avui damunt la taula és la manera de corregir determinades situacions que són objectivament intolerables.

Populismo e identidad.
El concepto de identidad des de la perspectiva sociopolítica.

Tomás Guillén Vera

Vivimos en un mundo interconectado y globalizado, y en democracia en una parte significativa de un mundo alejado de la idea romántica de una identidad permanente o estática. Las personas y los grupos sociales nos identificamos con elementos como el idioma, aunque el nuestro escasamente nos sirva para entendernos en este mundo globalizado y nos veamos obligados a estudiar otras lenguas; con costumbres influidas por las redes sociales y por el conocimiento de otros pueblos, o con un territorio compartido cada vez con más personas de procedencias diversas. Si la vida en sociedad es dinámica y cambiante, aquello con lo que nos identificamos, desde perspectiva sociopolítica, nunca ha sido algo estático, y ahora lo es menos todavía: la democracia es un sistema fundamentado en valores como respeto, libertad, igualdad y justicia, que obligan a colocar la mirada en un horizonte siempre ideal y exigen trabajar por mejorar la sociedad; pero el punto fijo con el que sueña un nacionalista no deja de ser un punto en movimiento que genera fuerzas distintas y complementarias: un movimiento centrípeto, por el que ese centro está permanentemente influido por todo lo demás (la economía y la política globalizadas, la migración, el turismo, los medios de información y comunicación o las redes sociales), y un movimiento centrífugo que nos impulsa a influir en todo lo demás, porque formamos parte de un mundo globalizado, migramos, viajamos, y utilizamos las redes sociales y los medios de información y comunicación. El presente y el futuro de ningún país ni de ningún grupo social se derivan de una interpretación de la historia, concebida como un todo impermeable cerrado sobre sí mismo. La historia de los pueblos se conforma, entre otros factores, por sus relaciones multidireccionales y por las vidas, las vivencias y el devenir de los propios ciudadanos, algo en constante fluctuación y cambio. De aquí procede la riqueza de la que se ha disfrutado en cada momento de la historia. Una mirada deificada de la historia propia conduciría a la construcción de un pueblo aislado y, por consiguiente, sin futuro. Sin embargo, en la sociedad abierta que queremos construir, existen y crecen concepciones de la realidad que se opo-



nen a remover pestillos y cerrojos, desechar llaves, levantar las aldabas, dejar al descubierto lo que está oculto, destruir los obstáculos que cierran las entradas o las salidas o que impiden el tránsito, y el poder utiliza estrategias difícilmente compatibles con la democracia, como sucede con el populismo.

Frente a lo que defendió Henry Bergson cuando habló de la sociedad abierta, desde hace tiempo nos encontramos con grupos políticos y gobiernos carentes de la flexibilidad necesaria en la vida política en general y de una praxis política respetuosa y tolerante, y con una ciudadanía que respalda políticas que discriminan e incluso estigmatizan a quienes consideran diferentes, por ser migrantes, profesar una u otra religión o tener costumbres que consideran equivocadas o peligrosas. Esta discriminación la sufren fundamentalmente los pobres, precisamente por ser pobres (aporofobia). Al mismo tiempo han crecido formaciones políticas populistas y nacionalistas en todo el mundo y de manera preocupante en Europa, donde parecía que los nacionalismos estaban en proceso de extinción y donde los populismos parecían superados; un crecimiento que, como sucedió en Cataluña en octubre de 2017, conduce a la división de la sociedad y a la aparición de actitudes de intolerancia con aquellos a quienes los nacionalistas consideran distintos, con el riesgo consiguiente de ruptura de la convivencia. En este marco es realmente necesaria la reflexión sobre la identidad y sobre la presencia de los populismos en la vida política en general, puesto que una cierta idea de identidad forma parte del cimiento de cualquier nacionalismo, y el populismo se ha extendido como instrumento de la vida política en general.

Populismo y discurso identitario

Si tomamos el populismo como la "tendencia que pretende atraerse a las clases populares" (DRAE), y sin entrar en un análisis minucioso del concepto, esta tendencia política está presente en el panorama político actual y, además, ha sido una constante en todas las democracias, incluida la ateniense. No hay más que leer diálogos de Platón como *Protágoras*, *Gorgias* o *Hipias*, o la *Retórica* de Aristóteles para confirmarlo. Al fin y al cabo, la praxis política democrática arranca y confluye en las elecciones, en las que es fundamental conseguir el voto de los ciudadanos, por lo que es básico, además de construir y reforzar una idea de identidad nacional o de grupo, convencer con el fin de obtener el voto de los ciudadanos. Sea el populismo un miembro legítimo de la democracia (Margaret Canovan), una patología de ella (Pierre Rosanvallon) o una consecuencia de las demandas sociales que existen en la sociedad (Ernesto Laclau), el populismo ha sido y es una constante en la vida pública.

Siguiendo a Torcuato S. di Tella, podríamos describir el populismo como un fenómeno político que se caracteriza: a)

por estar dirigido por una élite política que promete revertir la correlación de fuerzas políticas, quitando el poder a quienes lo han ostentado hasta el presente (el *statu quo*) para entregárselo al pueblo; b) por dirigirse a una masa de seguidores, indiferenciados ideológicamente –pueblo–, que sienten que, con su acción, están cambiando el sistema político; en teoría, democratizándolo; c) por servirse de un discurso emocional, con apariencia de ideología, que genera entusiasmo colectivo y, en algunos casos, promete la participación sistemática de la gente en la toma de decisiones y una comunicación fluida entre los líderes políticos y los seguidores, y d) por ser un movimiento interclasista, ambiguo desde la perspectiva ideológica.

El populismo y el nacionalismo se desarrollan en el marco de las relaciones de poder y de la lucha por conquistarlo que se genera en el seno de la sociedad. Surgen como contrapeso o como instrumentos de resistencia frente a los grupos sociales considerados hegemónicos, y con los que pretenden superar las situaciones consideradas injustas. El populismo y el nacional-populismo son fenómenos políticos que existen en la sociedad de masas, en la que sus dirigentes, que saben que la razón es un bien escaso e improbable[1], halagan a las masas sin llegar a proponer contenidos pragmáticos. Ambos, populismo y nacionalismo, están vinculados, puesto que los planteamientos nacionalistas serían muy difíciles de sembrar y mantener sin servirse del populismo. De ahí que desde hace tiempo se hable del nacional-populismo. Ambos se caracterizan por no dirigirse a una clase social determinada y por dirigirse al pueblo en general, o a unos o a otros sectores de la sociedad con la pretensión de que se sientan en posesión de una identidad que los diferencia de la masa, aunque, en realidad, son tratados como masa. En esto estriba precisamente alguna de las trampas de estos discursos, en los que tratan como "pueblo" a quienes en realidad son masa, y ofrecen soluciones fáciles a problemas siempre complejos y de solución difícil, cuando no sucede que los propios planteamientos crean o refuerzan un problema.

J. Arcenillas, *Transilvania*

El discurso populista –y sucede con todo discurso radical– dirige su mirada hacia lo que sus autores consideran que, frente a ciertos problemas, sean reales o ficticios, puede arrastrar a la gente y satisfacerla, y lo hace presentando sus propuestas como alcanzables y seguras, aunque no lo sean, mediante un discurso dirigido a

1 VILLACAÑAS, José L., *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 14-15.

impactar en la sensibilidad, a conmover, y no orientado a la razón, lo que evidencia su falta de fundamento así como sus intenciones. Los discursos populistas identifican al *pueblo* con la *nación*, y utilizan *nación* y *Estado* como si fueran necesariamente unidos. De ahí los líderes populistas deducen, por ejemplo, la defensa del derecho de los pueblos a autodeterminarse, a pesar de que éstos formen parte de un Estado regido por una constitución democrática. Los nacionalismos utilizan la supuesta analogía entre nación y pueblo para construir la identidad de los grupos sociales a los que se dirigen. Sus discursos –y sus actitudes– tienen un cierto carácter maniqueo, precisamente porque son discursos excluyentes, puesto que, al tomar el concepto de pueblo como una unidad indivisible, señalan a los "otros" como una amenaza para ellos, es decir, para su identidad nacional.

En todo caso, nacionalismo y populismo no son fenómenos políticos uniformes. Existen diferencias entre las formaciones políticas populistas de izquierdas y de derechas. En el primer caso, las referencias a la nación o a la patria suelen tener un carácter menos fuerte o extremo que en el caso de las derechas nacionalistas, que tienen un carácter centrípeto y aislacionista, como se ha evidenciado recientemente en el caso de las migraciones. A esto se añade en algunos casos, y dentro de Europa, un sentimiento de euroescepticismo, que los lleva a denunciar la pérdida de soberanía nacional. Ahora bien, cada formación política tiene particularidades que las diferencian de las demás, como sucede, por ejemplo, con la Liga Norte italiana de Salvini, el Frente Nacional francés que preside Marine Le Pen, Viktor Orbán (Fidesz-Unión Cívica Húngara), Alternativa para Alemania (AfD) o, en el caso de Estados Unidos, con Donald Trump (Partido Republicado).

Aunque no es en el único ámbito donde existe el populismo, el nacionalismo va de la mano del populismo y ha dado lugar al nacional-populismo. Así, por ejemplo, en el caso de la emigración, los nacionalistas proponen blindar su territorio, porque consideran que los migrantes atentan contra su soberanía (véanse, por ejemplo, los argumentos de los países que no han firmado el Pacto Mundial sobre Migración de 2018), y, respecto del concepto de "nación", porque consideran al "otro" como un enemigo, sea, por ejemplo, por motivos religiosos, o porque califican como opresora la estructura política estatal, que, según ellos, les impide gobernarse por sí mismos, y de la que pretenden separarse. Además, los discursos nacional-populistas se sirven de símbolos como la bandera, el himno o la lengua como recursos retóricos, que utilizan como instrumentos para crear o abonar una idea de identidad propia.

En este marco, es importante, si no necesario, reflexionar sobre el concepto de identidad y analizarlo desde la perspectiva sociopolítica, y es preciso hacerlo precisamente porque, desde hace decenios, se ha convertido en eje fundamental del

devenir de la sociedad y de la praxis política en nuestra sociedad y en el mundo en el que vivimos.

Identidad, un concepto complejo

No es fácil definir la identidad, ni siquiera explicar lo que es. A la búsqueda de su significado responde la historia de la filosofía desde aquél "conócete a ti mismo" de Sócrates. El concepto de identidad se aplica a individuos y a colectivos. Desde la perspectiva semántica, todo *individuo* posee una identidad, en caso contrario no sería un *individuo*. En el ámbito individual, la identidad se manifiesta como un proceso subjetivo por el que cada individuo se percibe a sí mismo como diferente de los demás, porque posee ciertos caracteres propios y atributos culturales que se mantienen en el tiempo. Sin embargo, para poder hablar de identidad individual, es preciso que esos elementos diferenciadores sean reconocidos por aquellos con quienes se convive y se interactúa.

El término "identidad" procede del término latino "ídem", que significa "lo mismo". Es un término que apareció en las ciencias sociales a mediados del siglo XX, pero se ha utilizado en ellas de maneras diferentes. En general, suele entenderse como aquello que confiere unidad a algo, a la persona por ejemplo, que la hace única y la convierte en un individuo. Tomada la identidad etimológicamente, nos vemos impulsados a percibirla como algo permanente, como la sustancia frente a los accidentes y, sin embargo, como sucede en la vida y en la historia, se refiera a una persona o a un grupo social, la identidad es fruto del devenir personal, colectivo o histórico de la vida. Si se relaciona con la pertenencia, la identidad no se reduce a una sola pertenencia, porque nunca se pertenece exclusivamente a un grupo. Una concepción unívoca de la identidad, además de inducir a vivir en un mundo equivocado, precisamente por su estrechez de miras, fabrica fanáticos, racistas y xenófobos que la defienden con pasión, aunque sin razones, y contribuyen a la división social y a la explosión de la violencia. En realidad, la identidad no es algo dado, una herencia natural, sino que se inventa (Young, 1999, p. 164). No se nace con una identidad definitiva, sino con caracteres que contribuyen a crearla, como el sexo, el color de la piel o el lugar de nacimiento; el discurrir de la vida contribuye a su construcción. En todo caso, lo que se considera identitario se asemeja a un talismán que proporciona seguridad, precisamente porque permite a las personas y a los grupos sociales sentirse algo, idénticos a sí mismos. Es algo buscado, pretendido: "los hombres y las mujeres buscan grupos a los que pertenecer, con seguridad y para siempre, en un mundo en el que todo lo demás se mueve y se desplaza, donde ninguna otra cosa es segura" (Hobsbawm, *New Left Review*, p. 40).

Amin Maalouf comienza su ensayo *Identidades asesinas* refiriéndose a la pregunta que le hacían desde que en 1976 aban-

donó Líbano, si se sentía "más francés o más libanes": "Y mi respuesta –dice– es siempre la misma: 'Las dos cosas' […] Lo que hace que yo sea yo, y no otro, es ese estar en las lindes de dos países, de dos o tres idiomas, de varias tradiciones culturales. Es eso justamente lo que define mi identidad […] ¿Medio francés y medio libanés entonces? ¡De ningún modo! La identidad no está hecha de compartimentos, no se divide en mitades, ni en tercios o en zonas estancas. Y no es que tenga varias identidades: tengo solamente una, producto de todos los elementos que la han configurado mediante una "dosificación" singular que nunca es la misma en dos personas".

La identidad individual se forma como consecuencia de la interrelación y la comunicación social, y nos convierte en individuos autónomos (Habermas, vol. II, 1992, p. 145). Es producto de la interacción de elementos comunes procedentes del contexto social, que nos permiten identificarnos con dicho medio y pertenecer a él –por ejemplo, los modelos culturales y su capacidad simbólica–, y de elementos que nos aportan su propio cariz individual y nos convierten en individuos únicos, diferenciados de los demás, incluidos los más cercanos de nuestro entorno social.

No existe una jerarquía predeterminada entre los elementos identitarios. Se suelen considerar importantes aquellos que pensamos que están en peligro; por ejemplo, si alguien siente amenazada su fe, la religión será el elemento central de su identidad. Pero, como sucedió, por ejemplo, en la antigua Yugoslavia o entre los turcos y los kurdos, la defensa de la identidad puede conducir incluso a la guerra, aunque lo razonable es resolver las diferencias mediante el diálogo y, en su caso, la reconciliación.

J. Arcenillas, *Transilvania*

Cuanto más se precisan los componentes de la identidad de un grupo social, menor es el número de personas que la comparten y mayor es la diferencia respecto de los demás. En términos generales, se consideran identitarios los elementos comunes mientras que se obvian los que introducen diferencias, porque constituyen barreras y separan al colectivo que comparte esos elementos comunes. Los nacionalismos reducen la identidad a elementos básicos y generales como, por ejemplo, tener una lengua propia o vivir en un mismo territorio. Pero, hablando con más precisión, cada una de las personas que cumplen esas características generales es diferente de las demás. Sin embargo, "el "nosotros" del credo patriótico/nacionalista significa gente *como nosotros;* "ellos" significa gente *diferente de*

nosotros" (Bauman, 2004, p. 187). Las categorías más importantes de pertenencia que contribuyen a la formación de la identidad individual son: la lengua, la clase social, la etnia, el colectivo territorial (ciudad, región y nación), los grupos de edad y el género. Pero cada una de ellas tiene más o menos importancia y visibilidad en cada momento de la vida. Por ejemplo, para un nacionalista, la lengua y el territorio tienen una relevancia superior a la de las demás categorías, mientras que, para una persona desempleada, la categoría fundamental puede ser la clase social.

Aproximación filosófica al concepto de identidad

El concepto de identidad, que puso sobre la mesa Parménides, se ha analizado en filosofía desde dos perspectivas diferentes: la ontológica y la lógica. En la perspectiva que tiene este artículo, debemos reseñar que en lógica de términos, el principio de identidad subraya el concepto de *pertenencia*, puesto que se enuncia como *A pertenece a A*; un concepto, el de pertenencia, que tiene una gran trascendencia cuando se analiza el concepto de identidad desde la perspectiva sociopolítica. Vista la cuestión de la identidad desde la perspectiva individual, pensaremos que *todo individuo es idéntico a sí mismo*, algo que no es sino una consecuencia del principio ontológico de identidad. Ahora bien, tomada así la identidad, cuando pretendemos determinar la identidad de algo y la identificamos con la esencia, el entendimiento nos conduce a eliminar la pluralidad, aquello que singulariza a los seres, de aquello que le hace ser lo que es y, por consiguiente, idéntico a sí mismo, porque, en la perspectiva metafísica, suele entenderse que lo que compone esa pluralidad es algo accidental, accesorio o circunstancial; separando lo que identifica respecto de lo que individualiza a los seres, como si los aspectos o detalles que los individualizan no formaran parte de aquello que los identifica, o no contribuyeran a conformarlo. Así pues, cuando aquello que provee de singularidad a algo se identifica con la esencia y ésta se opone a la existencia o cuando tratamos de explicar la realidad y la dividimos en sustancia y accidentes, establecemos como paradigma de la realidad una visión dual, escindida de la propia realidad, de aquello que realmente es uno y lo es *en* y *por* la pluralidad de la que se compone. Frente a la visión tradicional, parmenidea, aristotélica o racionalista, para enfrentarse al problema de la identidad desde la perspectiva antropológico-ético-política del ser humano, es preciso superar esa dualidad y comprender en la identidad no sólo lo que constituye su esencia sino también y de manera muy relevante cuanto lo individualiza y contribuye a vincularlo con quienes comparte -o cree compartir- la totalidad o un parte significativa de esos elementos individualizadores. Sólo así podemos enfrentarnos, por ejemplo, al problema del nacionalismo y al del populismo, entendido éste como demagogia y, sobre todo, como pensamiento débil. Solamente así podremos alcanzar una visión compleja de una realidad compleja.

José Ortega y Gasset se preguntaba ¿quién soy yo? y, trasladando el problema de la identidad al ámbito político y, dentro de él, al ámbito nacional, se preguntaba asimismo: "Dios mío, ¿qué es España?"[2]. La vida humana es "el precipitado de dos elementos básicos: el yo y la circunstancia". La identidad, tanto personal como social, es una construcción creativa: es lo que cada individuo se siente y se forma en su relación con el entorno social; por tanto, no es permanente ni fija. Maalouf (1998, p. 118) pone el ejemplo de un yugoslavo, que pasa a ser servo-bosnio y que, pasados unos años, puede acabar afirmando que es de los Balcanes y musulmán. La identidad es un proyecto simbólico, que construimos en el proceso de relación con los demás, con el entorno del que extraemos los materiales con los que la componemos, y que no han sido los mismos siempre ni han servido por igual para todos pueblos o colectivos de personas.

La identidad colectiva se expresa y se representa mediante símbolos, como una bandera o un himno, y se percibe a través de signos como: el lenguaje, el color de la piel, la religión o las costumbres. Estos elementos, que pueden funcionar como puentes que unen orillas, personas o grupos sociales distintos, plantean problemas cuando se convierten en factores de diferenciación y, por consiguiente, en elementos que condicionan la relación con quienes son concebidos como diferentes, e incluso pueden llegar a romper los puentes posibles o impedir su mantenimiento o construcción. En este caso, la identidad -sus símbolos y sus signos- se erige en un obstáculo insalvable, ya que contribuye a concebir la sociedad como un espacio en el que unos dominan sobre otros, donde es muy difícil, si no imposible, la convivencia plural armoniosa, basada en la igualdad y el respeto mutuo, y en el que es impensable el mestizaje y la fusión cultural.

Esta concepción de la identidad genera una sociedad dividida entre quienes dominan, el grupo que ostenta el poder, que no siempre es el mayoritario, y quienes viven excluidos, en los márgenes, despreciados y sometidos. Esta será una sociedad en la que, si no se tienden puentes, la escisión conducirá a la existencia de tensiones constantes, a la violencia y a la desestabilización de la convivencia entre grupos endogámicos impenetrables. Será una sociedad que *de facto* privará de los derechos propios de la ciudadanía a quienes sean considerados diferentes. Es un modelo de sociedad que caerá en un círculo vicioso que se retroalimenta: la diferenciación conduce a la marginación y, por tanto, a la exclusión, y quienes se ven marginados se autoexcluyen a sí mismos, con lo que los grupos sociales se encuentran cada vez más alejados, la sociedad más escindida y la convivencia se torna progresivamente más difícil, lo que conduce a una vigilancia y represión constante sobre el grupo o los grupos marginados, lo

2 "Meditaciones del Quijote", en *Obras completas*, t. I, Madrid, Revista de Occidente, 7ª ed. 1966, p. 360

que produce, a su vez, una alejamiento mayor, con la consiguiente imposibilidad de tender puentes y de que exista una convivencia plural y respetuosa.

Identidad y ciudadanía

El concepto de identidad va ligado al de ciudadanía, y éste va unido al de Estado-nación. La creación de estructuras políticas supranacionales, como por ejemplo la Unión Europea, está produciendo cambios en el sentido y significado de ciudadanía, que está pasando de estar unida al Estado-nación, español por ejemplo, al de europeo. De hecho, la existencia de una legislación europea, que posee un rango superior al nacional, supone un paso en la extensión del concepto de ciudadanía por encima del Estado-nación particular. Esta conquista de la democracia y de la paz, ansiada desde Carlomagno y en la que se trabajó intensamente durante el siglo XVII y el comienzo del XVIII, está creando dudas e inseguridad en una parte de la población europea, que teme perder sus raíces tradicionales y que se repliega a posiciones nacionalistas. Ésta es una reacción explicable, aunque tiene un grado notable de irracionalidad.

Las personas y los colectivos sociales necesitamos la referencia de una identidad colectiva que nos haga sentir miembros de un grupo. Solemos sentir amenazada nuestra identidad, cuando se producen cambios en el grupo si, con dichos cambios, sentimos amenazados algunos derechos o libertades de los que disfrutábamos hasta ese momento. En el caso de Europa, los cambios han venido de la mano del "ascenso del individualismo y la aceleración de la globalización" (Todorov, 2012, p. 168), a los que hay que añadir la "emancipación de las fronteras de los Estados", especialmente desde la caída del muro de Berlín y la movilidad de las empresas y de los capitales. Los cambios no han venido de la mano de la inmigración, como sostienen partidos y políticos populistas como Salvini, Orbán, Le Pen, Alternativa para Alemania o ciertos dirigentes polacos. Y es que la presencia de inmigrantes en Europa y en el mundo desarrollado económicamente no son la causa sino un síntoma (Todorov, 2012, p. 168-169). Es más fácil ver en ellos la causa que conocer las causas verdaderas, del mismo modo que es más fácil ver la fiebre como causa de nuestro malestar que su causa verdadera, la enfermedad. Sin embargo, la universalización del bienestar y de los derechos y libertades contribuye a la creación de una sociedad más equitativa y transparente.

J. Arcenillas, *Transilvania*

La construcción de una ciudadanía universal requiere cambiar la concepción de la identidad humana, ligada secularmente a concepciones machistas, que debe extenderse a todas las personas, con independencia del sexo y del género, y más allá del Estado-nación. La lucha contra la discriminación de la mujer y a favor de la igualdad nos pone en el camino de la universalización de la concepción igualitaria de la identidad, de la defensa de la dignidad humana. La universalización de la ciudadanía supone la extensión de los derechos y libertades a los individuos que componen la sociedad, y abre la puerta para que éstos, además de ser considerados como ciudadanos, se consideren a sí mismos como tales y actúen, en consecuencia, como miembros activos de la sociedad. Ahora bien, como sucede en todo proceso, a la vez que éste se desarrolla y como movimiento de acción-reacción, emergen movimientos que se oponen al mismo: ciertos nacionalismos y organizaciones religiosas, sociales, culturales o políticas que defienden la perpetuación del statu quo. Junto a ellos aparecen, en los medios de comunicación y en las redes sociales, publicidad, textos, canciones y mensajes que contribuyen a frenar e incluso a hacer retroceder el progreso de una identidad humana universal, de la dignidad humana, y del sentimiento de ciudadanía universal. Estos movimientos suelen mantener actitudes dogmáticas y discursos populistas, que, manipulando la historia y la realidad, les sirven para defender una concepción desequilibrada e injusta de la sociedad, con el fin de mantener el poder.

J. Arcenillas, *Transilvania*

Identidad y cultura

Cultura e identidad son tan interdependientes como inseparables. Lo son de manera singular si se observa su relación desde el lado de la cultura, ya que la identidad es una construcción cultural, entendida ésta, con Max Weber, como tramas o pautas de significados, que construimos los propios seres humanos con los que vivimos dentro de una comunidad determinada y que se desarrollan dentro de una historia, una geografía y un modelo de sociedad concretos. Entre esas tramas de significación, hay significados que, por razones diferentes, no tienen el mismo grado de importancia para todas las personas. Los significados más relevantes son los compartidos y los que permanecen a lo largo del tiempo. Éstos son los significados culturales que contribuyen a la construcción de la identidad colectiva y a su permanencia.

La cultura, concebida como el conjunto de artes superiores o de rasgos que contribuyen a la pertenencia a un gru-

po, *representa* la realidad, pero no *es la realidad*. Es lo ideal frente a lo real, en caso contrario, carecería de capacidad simbólica. Representa la diferencia que existe entre la mente o la idea y la cosa, algo debatido desde la antigüedad griega. La cultura tiene un papel crucial en la vida humana y en la historia, porque, al mismo tiempo que contribuye a la creación de la identidad individual y colectiva, actúa como factor que diferencia a unos grupos de otros. La identidad se construye a través de la interiorización por parte de las personas de elementos culturales, que las diferencian de otros grupos humanos, y a los que consideran como definidores de su propia identidad, o sea, de su modo de ser y de vivir y de su concepción de la realidad.

De aquí no debe extraerse la conclusión de que los cambios culturales conllevan cambios de la identidad, antes bien, como dice Fredik Barth[3], sabemos que los grupos étnicos modifican rasgos fundamentales de su cultura sin que esto haya significado pérdida de identidad. No son los rasgos culturales los que definen la identidad, según Barth, sino la capacidad que tienen los grupos étnicos para mantener sus fronteras frente a otros grupos. Con el paso del tiempo cambian ciertos factores culturales a causa de las relaciones sociales que se establecen con otros grupos o, por ejemplo, por actualización o modernización, si vale la expresión, de los factores culturales, pero no cambia la identidad como grupo humano o como pueblo.

Los nacionalismos y en gran medida los populismos justifican su concepción de la vida subrayando la posesión de una cultura propia que los diferencia de los demás grupos humanos. Las concepciones nacionalistas, al subrayar los factores de diferenciación, silencian o ignoran lo que comparten con los grupos respecto de los que quieren diferenciarse, así como los orígenes de dichos factores que los llevan a confluir con otros grupos y el devenir general de la cultura, una confluencia mutua que ha crecido desde que se ha impuesto la globalización. Todo nacionalismo, en la medida que concibe a su grupo desde la diferenciación, presupone su estabilidad y estanqueidad, y niega un hecho fundamental: que, sea cual sea el grupo social, se ha formado como consecuencia de un proceso histórico, por tanto, como efecto de la relación con otros grupos sociales, y que, además, está en constante proceso de cambio, en construcción permanente e imparable. Y es que todo grupo social, y todo ser humano, es lo que es en el proceso de ser.

Identidad, lengua y religión

La religión forma parte del acervo cultural de la sociedad y es un factor muy importante en la construcción de la identidad y en el devenir de la historia. Su influencia sobre la vida es tan significativa y profunda que puede ser tanto un factor de desarrollo y progreso como de inmo-

3 *Los grupos étnicos y sus fronteras* (compilador), F.C.E., México, 1976, introducción.

vilismo. Judaísmo, cristianismo e islam, por ejemplo, han jugado históricamente ambos papeles y los siguen jugando en la actualidad.

J. Arcenillas, *Transilvania*

Si bien los factores que determinan la identidad de un pueblo permiten formar parte de un grupo social, la religión añade un plus a esto: la satisfacción de una necesidad espiritual, que permite a muchas personas entender y dar sentido a su vida. La religión coloca a las personas más allá de las fronteras que establecen la nación, la etnia o la lengua, y las sitúa en un ámbito universal, porque la religión no queda constreñida entre fronteras físicas, étnicas o lingüísticas (Maalouf, 1998, p. 125-126).

Frente a la religión, la lengua es el signo de identidad más importante para cualquier pueblo o grupo humano: se puede vivir sin religión, pero no sin lengua. Sin embargo, podemos hablar diversas lenguas, pero no creer en distintas religiones al mismo tiempo (Maalouf, 1998, p. 151-152). La lengua es el signo máximo de identidad, al mismo tiempo que es el instrumento de comunicación por excelencia (Ibídem).

Frente a la lengua, la religión, a la vez que contribuye a cohesionar la sociedad, según cómo se interpreten sus textos y preceptos, puede ser un medio que distorsione e incluso rompa la convivencia y la propia sociedad. La historia está plagada de ejemplos. La religión cumple esta función última cuando aparece el fanatismo y, con él, la violencia, mediante la que pretende imponer sus creencias al resto de la sociedad. Para prevenir e incluso curar el fanatismo y trabajar por la existencia de la paz, para prevenir conflictos bélicos y tensiones sociales, es tan importante separar la religión del Estado como separar la religión de la identidad. (Sen, 2007, pp. 36-41 y 91-119)

Nación e identidad

Cuando hablamos de “nación” sobreentendemos su significado, a pesar de que se trata de un término complejo. Desde el siglo XIX se habla de “nación” como identidad política y se ha utilizado para referirse a la ciudadanía con independencia de su clase social o de sus creencias religiosas o de otro tipo. La referencia a la nación, como el lugar patrio, a la tierra natal o adoptiva a la que un grupo de personas se siente ligado por vínculos jurídicos, históricos y afectivos (R.A.E.) ha ofrecido un paraguas político igualitario, ya que la nación la integran todos los ciudadanos, con independencia de su estatus social, procedencia familiar, ads-

cripción ideológica y de sus creencias. El concepto de "nación" es el concepto referencial y simbólico, identitario, de los grupos socio-políticos que pretenden *diferenciarse* de otros grupos, sean nacionalistas o soberanistas. Con el fin de darle un contenido útil para ese fin, este concepto se ha llenado de referencias a la lengua, las costumbres, el territorio, y su existencia se ha fundamentado en una interpretación de la historia dirigida a crear un marco identitario que permita aglutinar a cuantos se sienten "nacionales", o sea, pertenecientes a dicha "nación".

Esta concepción de la "nación" se ha impuesto en muchos lugares como un elemento ideológico, que ha suplantado cualquier otra referencia ideológica. En este marco, ya no son las ideas, que introducen pluralidad y promueven el devenir de la sociedad a través del debate y la búsqueda de acuerdos, las que determinan el presente y el futuro de la sociedad, sino que, frente a la pluralidad, emerge un intento de uniformar la sociedad mediante un marco difícilmente compatible con la pluralidad y, por tanto, con la democracia. De esta manera, los pueblos -en especial, en el uso populista del término pueblo- son algo sustantivo que está por encima de la voluntad de los ciudadanos. Así pues, los Estados-nación han encontrado en el concepto "nación" la referencia a lo que es común, invariable y, en último lugar, inevitable a todos los "nacionales", y lo han convertido en la esencia o sustancia por la que los "nacionales" son política, histórica y culturalmente diferentes a todos los demás. Utilizado como elemento diferenciador, el término "nación" contiene una carga alienadora, porque enajena al ser humano de su propia dimensión esencial, la de la humanidad, la de la universalidad de su condición.

Los caracteres que nos identifican también nos diferencian, puesto que ninguna persona es idéntica a ninguna otra que no sea ella misma. Ahora bien, la concepción diferenciadora de la identidad tiene consecuencias negativas: convierte al otro en un extraño y, en último extremo, en un enemigo que debe ser combatido. Se puede ser extraño por el color de la piel, la procedencia, la lengua, la religión o las costumbres, y el enemigo puede pertenecer a la propia sociedad o proceder de otra, porque puede ser considerado enemigo cualquiera que sea considerado diferente. En todo caso, entre ser señalado como enemigo y ser combatido no hay más que un paso. Se toma la identidad como elemento diferenciador cuando se da más importancia a detalles variables como los citados que a lo que es común, al mínimo común denominador que nos constituye en seres humanos. A los seres de la misma especie nos iguala lo que Aristóteles denominó esencia, sustancia o forma. Si no fuera así, carecerían de sentido los pronombres personales en plural, el *nosotros*, el *vosotros* y el *ellos*, y solamente cabría hablar en singular.

Cuando la identidad se define desde la uniformidad, se niega y se rechaza la pluralidad en la vida y la sociedad en general.

Concebida así, la sociedad pierde los elementos referenciales y de contraste que necesita para ser entendida, puesto que cuanto existe es lo que es no por referirse a sí mismo sino precisamente por referirse a todo lo demás, a cuanto contrasta con ello. De ese contraste nace la conciencia de la propia singularidad a la vez que emerge la conciencia de la contingencia de cuanto existe y la de la complementariedad de todo. De esta complementariedad procede la idea de armonía.

Las naciones existen en su configuración actual desde hace poco tiempo. No han nacido por la unión de grupos sociales homogéneos. Son un resultado histórico producido por distintos hechos que han convergido en el mismo sentido: por una dinastía (Francia), por la voluntad de distintos pueblos o provincias (Holanda, Suiza o Bélgica) o por la existencia de un espíritu superador del feudalismo, como en el caso de Italia y Alemania (Renan, 1882, p. 9 y 15). "Una nación es un principio espiritual, resultante de las complicaciones profundas de la historia, una familia espiritual, no un grupo determinado por la configuración del suelo" (Renan, 1882, p. 25). En todo caso, existe un sentimiento de pertenencia a una nación cuando los individuos sienten que tienen en común cosas que consideran esenciales para su convivencia.

Frente a la nación identificada con un territorio y una cultura determinados (lengua, religión o costumbres, por ejemplo), se encuentra la visión cosmopolita de la vida, que conduce a las personas a percibirse y actuar como seres abiertos, que crecen cuando se contemplan como seres humanos más que como habitantes de un lugar, y conciben la vida como una continuidad histórica pluridireccional.

Renan (1882, p. 27) identifica la nación con una gran solidaridad con un pasado común de sacrificios y un futuro que se desea vivir en común. Pero así como las naciones han surgido y se han desarrollado, también cambiarán y hasta desaparecerán, porque la concepción de la realidad y de la vida, y los sentimientos y la voluntad de las personas cambian, y esos cambios conllevan la modificación de las formas de convivencia y de organización de la sociedad. Así, por ejemplo, si culmina el desarrollo de la Unión Europea, el concepto de nación española, francesa, etcétera, se difuminará y ampliará sus horizontes de manera que los españoles, franceses, etcétera, pasaremos a sentirnos europeos. En todo caso, las naciones son garantía de libertad (Renan, 1882, p. 28), porque es en la nación, identificada como Estado, donde se garantizan los derechos y las libertades y donde se adquiere el estatus de ciudadano. Sin embargo, el lugar del ciudadano no se agota en las fronteras singulares de la nación-Estado, sino que alcanza su dimensión y su desarrollo máximos cuando vive con arreglo a una visión cosmopolita.

La nación, en la medida que es una construcción histórica, es una construcción cultural y política, que surge cuan-

do existe una conciencia nacionalista. La nación es, por tanto, una construcción del nacionalismo, que aprovecha para ello una herencia cultural histórica. Al mismo tiempo que esto es así, el nacionalismo, que es una clase de patriotismo (Gellner, 2001, p. 176), es una construcción realizada sobre la imposición de una cultura a una sociedad, que no tiene por qué tener fundamentos firmes, sino que pueden ser "invenciones históricas arbitrarias". A pesar de esto, el sentimiento nacionalista está arraigado en nuestra sociedad, no es contingente, no se lo puede negar fácilmente y se caracteriza por el narcisismo y la egolatría (Gellner, 2001, p. 80-82) como actitud y por el victimismo como recurso populista.

Nación y nacionalismo

El nacionalismo surge a finales del siglo XVIII. Es una visión contraria a la concepción cosmopolita. Existe donde un grupo humano se siente en desventaja respecto de algún pueblo vecino a la vez que sus componentes subrayan sus diferencias culturales con él y comparten una idea de progreso que los impulsa a comparar sus logros y capacidades con los de los demás, y a tratar de preservarlos (Kamenka, 1973, p. 24 y 27).

La concepción nacionalista ha crecido sobre el pensamiento de filósofos como Schlegel (*De la lengua y sabiduría de los indios*), que decía que la lengua es la expresión de la identidad étnica; Herder (*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*), que defendía la división natural de los humanos en naciones y que cada nación tiene su "alma natural", que define a cada uno de sus miembros, o Fichte (*Discursos sobre la nación alemana*), que sostenía la subordinación del individuo a la nación, porque mientras que ésta es un organismo vivo animado y unificado por el *Volkgeist* y es, por tanto, permanente, el individuo es pasajero. El nacionalismo ha crecido a partir de una concepción romántica de la realidad y de la vida, para la que el contenido de la vida y la interpretación de la realidad no son consecuencias lógicas, objetivas, del ejercicio racional sino creaciones subjetivas, que las personas imponemos a la realidad que nos encontramos y con la que convivimos (Berlin, 2007, p. 174). Por tanto, desde una posición radical, el problema ya no es si lo que se defiende es verdadero o falso sino si es o no es mío, porque los valores y principios no tienen valor universal sino que lo tienen en la medida en que sirven a la sociedad a la que pertenecemos.

J. Arcenillas, *Transilvania*

El nacionalismo procede del sentimiento de pertenencia a una sociedad que se

siente herida en su dignidad por parte de la sociedad que la gobierna y somete (Berlin, *The Sense of Reality*, 1997, pp. 254-255). Este sentimiento, que puede tener un fundamento ficticio, induce a la búsqueda de reconocimiento. El nacionalismo crece sobre el sedimento de una sociedad centrada en sí misma, replegada sobre sí misma, que tiene confianza en sí misma y en sus instituciones, y que desconfía de aquellos que, aun habiendo sido sus compañeros de viaje históricos, son considerados ajenos a su comunidad. Esta desconfianza, que conduce a la demonización de los otros, más que en una base objetiva, se fundamenta en los recelos de quienes desconfían. El sentimiento de pertenencia lleva al nacionalista a justificar los valores "hacia dentro", porque pertenecen a su propia sociedad. Además, el grupo particular al que se pertenece modela a quienes lo componen a través de la lengua, las tradiciones, los modos de vida, la educación, las leyes, las instituciones, etcétera (Berlin, *Against the Current*, 1997, p. 341-343). Quienes se apiñan en torno a la identidad compartida arrojan (o esperan desterrar) a esa jungla los miedos que les hicieron buscar el refugio comunitario. Además, "en el relato nacionalista, 'pertenecer' es destino, no una elección ni un proyecto de vida" (Bauman, 2004, p. 183 y 196).

La actitud nacionalista de repliegue sobre sí misma choca con el devenir de la historia, que tiende a la universalidad. La globalización es un ejemplo claro de esta tendencia hacia la "transnacionalidad", que impide de hecho crear una economía nacional ajena a la economía mundial (Hobsbawm, Naciones, 1998, cap. VI, especialmente p. 191 y ss.). Las economías han dejado de ser autónomas. Cada vez existe más interdependencia económica, política, científica, tecnológica y cultural global, y la interdependencia de los Estados es cada vez mayor. El incremento de Estados pequeños incrementaría el número de entidades políticas inseguras. "[…] Los nacionalismos separatistas de la Europa occidental, tales como el escocés, el galés, el vasco o el catalán, se muestran hoy favorables a dejar a un lado a sus respectivos gobiernos nacionales y a apelar directamente a Bruselas en calidad de 'regiones'. Sin embargo, no hay razón para suponer que un estado pequeño forme *ipso facto* una región económica más que un estado mayor (Escocia más que Inglaterra, pongamos por caso) y, a la inversa, no hay motivo por el cual una región económica deba coincidir *ipso facto* con una unidad política en potencia constituida de acuerdo con criterios étnico-lingüísticos o históricos. Asimismo, cuando los movimientos separatistas de las pequeñas naciones consideran que su mejor esperanza radica en erigirse en subunidades de una entidad político-económica más grande (en este caso la Comunidad Europea), en la práctica lo que hacen es abandonar el objetivo clásico de este tipo de movimientos, es decir, la fundación de estados-nación independientes y soberanos" (Hobsbawm, Naciones, 1998, p. 194-195). La libertad cultural y el pluralismo gozan de una protección

mayor en los Estados grandes que en los pequeños, que son plurinacionales y pluriculturales (Hobsbawm, Naciones, 1998, p. 195-196). Incluso ahora mismo ya no es posible la relación orgánica entre pueblo, nación, Estado y gobierno, que da por sentada el nacionalismo, ni siquiera en los Estados grandes (Hobsbawm, Naciones, 1998, p. 199). Esto no significa que el nacionalismo en la actualidad carezca de relevancia, es a lo sumo (Hobsbawm, Naciones, 1998, p. 201-202) un factor que complica la actualidad histórica, un catalizador de otros fenómenos. El incremento de los nacionalismos seguramente se interpretará como el declive del antiguo Estado-nación como entidad capaz de funcionar (Ibídem).

"Podríamos decir que, en oposición al credo patriótico o al nacionalista, la clase de unidad más prometedora es la que *se logra,* día a día, por medio de la confrontación, el debate, la negociación y la concesión entre valores, preferencias y modos de vida y de autoidentificación de muchos, diferentes y siempre autodeterminados miembros de la *polis. //* Éste es, esencialmente, el modelo de unidad *republicano,* el de una unidad conseguida como logro conjunto de los agentes dedicados a autoidentificarse, una unidad que es una consecuencia y no una condición *a priori* de la vida compartida, una unidad conseguida por medio de la negociación y la reconciliación, y no a través de la negación, la atenuación o la eliminación de las diferencias" (Bauman, 2004, p. 189). Esta es la única variante de unidad "compatible, plausible y realista dentro de las condiciones establecidas por la modernidad líquida" (Bauman, 2004, p. 189). Los nacionalismos han crecido con la globalización, posiblemente a causa del miedo a la volatilidad de las identidades que se produce en la modernidad líquida.

Es muy fácil el paso de una concepción nacionalista a una posición independentista; de aquí, como preconizó Guiseppe Mazzini, a la mitificación de la nación y a la defensa del desmantelamiento de los Estados plurinacionales y a su división en Estados, que coincidieran con los pueblos que los constituían, no hay más que un paso.

El independentismo es la consecuencia de una concepción nacionalista. Se fundamenta en la idea de la autonomía, que mientras que condujo a Kant al imperativo ético, ha conducido a los nacionalistas a la lucha por conseguir un Estado propio a través de la autodeterminación. Es una concepción que supone, como si fuera una evidencia, la existencia de una voluntad nacional común a los miembros del

J. Arcenillas, *Transilvania*

territorio que defienden como propio. Sin embargo, esta concepción choca con la realidad histórica, puesto que en la vida humana no existe nada que sea *puro*: las lenguas, las religiones, las costumbres, las culturas se han construido con el mestizaje. No existe un pueblo puro. La propia comunidad en la que crece el nacionalismo es plural y mestiza. La concepción nacionalista niega la concepción universalista del género humano y convierte la nación en un absoluto (Kohn, 1949, p. 30), algo difícil de concordar con el sistema democrático. Y no hay que olvidar ni ignorar las consecuencias que trajo el nacionalismo en el siglo XX, con dos guerras mundiales y un sin fin de guerras y conflictos de base nacionalista.

Bibliografía

ÁLVAREZ JUNCO, J., *Dioses útiles. Naciones y nacionalismos*, Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2016, 316 pp.

BAUMAN, Z., *Identidad*, Losada, Buenos Aires, 2005.

Modernidad líquida, F.C.E., Buenos Aires, 3ª reimp. 2004.

BERLIN, I., *The Sense of Reality*, Pimlico, London, 1997.

Against the Current. Essays in the History of Ideas, Pimlico, London, 1997.

Political Ideas in the Romantic Age. Their Rise and Influence on Modern Thought, Pimloco, London, 2007.

BORRELL, J. y LLORACH, J, *Las cuentas y los cuentos de la independencia*, Ed. La Catarata, Madrid, 2015, 159 pp.

CANIGLIA, E. e SPREAFICO, A. (Coord.): "L'identità e i suoi confini", en: *Società Mutamento Politica,* vol. 4, nº 8, 2013.

ELLIOTT. J., *Catalanes y escoceses*, Ed. Taurus, Barcelona, 2018, 496 pp..

GEERTZ, Cl., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 12ª reimp. 2003.

HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 2ª reimp. 1992.

HAZONY, Y., *The virtue of nationalism*, Basic Book, New York, 2018.

HOBSBAWM, E., *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Ed. Crítica, Barcelona, 3ª reimp. 1998.

"The cult of identity politics", en: *New Left Review*, nº 217 (1998).

IGNATIEFF, M., *Sangre y pertenencia. Viajes al nuevo nacionalismo*, Malpaso Ediciones, Barcelona, 2012.

KAMENKA, E. (ed.), *Nationalism. The nature and evolution of an idea*, Australian National University Press, Canberra, 1973.

KOHN, H., *Historia del nacionalismo*, F.C.E., México, 1949.

LARAIN, J., "El concepto de identidad", en: *FAMECOS*, nº 21 (2003), pp. 30-42

LASALLE, J.M., *Contra el populismo. Cartografía de un totalitarismo posmoderno*, Ed. Debate, 2017, 128 pp.

LEVITSKY, S. y ZIBLATT, D., *Cómo mueren las democracias*, E. Ariel, Barcelona,, 2018, 336 pp.

MAALOUF, A., *Les identités mertrières*, Grasset &Fasquelle, Paris, 1998 (Ed. en español : *Identidades asesinas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999).

MELUCCI, A., *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. El Colegio de México, México, 1999.

RENAN, E., *Qu'est-ce qu'une nation?*, Calmann Lévy, Paris, 1882 .

SEN, A., *Identidad y violencia*, Katz, Buenos Aires, 2007.

SMITH, Anthony D., *La identidad nacional*, Trama editorial, Madrid, 1997.

TODOROV, T. *Los enemigos íntimos de la democracia*, FCE, México, 2ª ed. 2012.

TORTELLA, G. y otros, *Cataluña en España: Historia y mito*, Ed. Gadir, Madrid, 2016.

WALLERSTEIN, I., "Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System". En: *Hitotsubashi Journal of Social Studies,* 21 (1989), pp. 5-22.

YOUNG, Jock, *The exclusive society. Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity*, London, Sage, 1999.

POPULISME, ARA MÉS QUE MAI!

Salvador Martí i Puig,

Què és el populisme? Respondre aquesta pregunta no és senzill, perquè s'ha escrit molt del tema i hi ha quasi tantes respostes com percepcions polítiques i tradicions analítiques. En aquest sentit hi ha qui diu que el populisme és un fenomen històric sense presència a dia d'avui (apunten que és una expressió històrica dels anys 30-60 del segle XX a Amèrica Llatina i que avui no és replicable), i d'altres diuen que és molt actual, si bé l'interpreten diferent segons quina sigui la seva aproximació analítica o teòrica de partida. També d'altres diuen que és una ideologia, si bé quan es parla de populisme hi ha qui diu que existeix populisme d'esquerra i de dreta... i fins i tot dels extrems d'ambdues posicions.

Però si el populisme és una ideologia hem de preguntar-nos què entenem per ideologia. Des del nostre punt de vista una "ideologia política" és un conjunt compartit de conceptes i valors que pretenen descriure l'univers polític, assenyalar objectius per intervenir-hi i definir les estratègies necessàries per assolir-los. Aquest conjunt de conceptes i valors presenta alguns trets característics, com ara 1) que les ideologies procuren oferir un aspecte total i ordenat de conceptes i normes relatives al conjunt de les relacions socials i polítiques; 2) que les ideologies tenen una clara funció instrumental, ja que serveixen

per assenyalar objectius, per distingir entre amics i adversaris, per mobilitzar suports i per vèncer resistències; 3) que les ideologies simplifiquen la gran complexitat d'elements de l'univers polític, seleccionant els que convenen als seus fins i deixant de banda els que no li convenen; i 4) que són compartides, ja que no pertanyen a un individu o un petit grup, sinó que són pròpies d'un col·lectiu nombrós (Vallès i Martí i Puig 2015).

Així doncs, les ideologies pretenen explicar-nos la realitat social i política tal com creuen que és i, al mateix temps, ens assenyalen com hauria de ser. Per això, tenen caràcter militant: no només es presenten explícitament, sinó que fan proselitisme per aconseguir la seva màxima difusió. En certa manera, transformen els sistemes de valors en instruments per a l'acció política directa, justificant determinades intervencions en el procés polític. Aquest afany proselitista explica que el gran èxit d'una ideologia consisteixi en

poder ser adoptada pel major nombre possible d'individus i col·lectius.

J. Arcenillas, *RedNote*

En aquest sentit és difícil dir que el populisme sigui realment una ideologia, si bé ha recollit alguns dels elements a dalt exposats des de la seva aparició, a mitjans del segle XIX a Rússia i als Estats Units i, sobretot des de la seva expansió, a partir dels anys posteriors a la gran depressió de 1929, a alguns dels països més desenvolupats, grans i poderosos d'Amèrica Llatina, sobre tot a l'Argentina, Brasil i Mèxic. Efectivament, avui, quan es parla de populisme, és impossible ignorar a tres cèlebres líders llatinoamericans: Juan Domingo Perón, Getulio Vargas i Lázaro Cárdenas. Sense tenir en compte la seva figura i la seva obra és impossible comprendre la política d'aquests tres països durant el segle XX i, en el cas d'Argentina, fins avui.

Si es pregunta què van fer Perón, Vargas i Cárdenas a la política dels seus respectius països, tampoc hi ha consens. Per alguns intel·lectuals els líders populistes van agitar i mobilitzar als sectors més empobrits (a les classes populars) a través d'un intercanvi "clientelar": el govern els oferiria treball, terres, polítiques socials i habitatge (segons els casos) a canvi de vots i suport polític. Per altres intel·lectuals el populisme va significar la incorporació dins de l'arena política de cadascun dels països a grans col·lectius fins aleshores exclosos pels règims liberals-oligàrquics que hi havia i, per tant, el populisme va tenir en compte als pobres per primera vegada a la història d'aquests països.

Òbviament, cadascuna d'aquestes interpretacions suposa una visió radicalment diferent del fenomen populista. Per la primera, el populisme és l'origen de tots els mals que han patit aquests països (i la resta d'Amèrica Llatina per extensió) des dels anys 30 del segle XX fins avui, i el culpabilitzen de tot! D'altra banda, els que defensen la segona versió creuen que el populisme va significar una transformació profunda i radical de la política i la societat, i defensen que el resultat d'aquestes mesures va significar una "democratització necessària" si bé va preferir incorporar primer els drets socials que no pas garantir algunes llibertats i drets individuals.

Dit això, cal distingir el populisme dels anys 30s, 40s i -a molt estirar- 50s, dels populismes posteriors. El primer cicle de populisme a Amèrica Llatina es sol qualificar com el de la "primera onada", en el qual els líders van impulsar processos en què es van obrir espais socials i polítics als sectors pobres de la població, es va crear treball i redistribuir recursos, es van reconèixer drets socials i es van

consolidar projectes polítics i identitats. Però el populisme no es va acabar amb la "primera onada", sinó que als anys 90s en va aparèixer una "segona" de caràcter neoliberal, amb Carlos Saul Menem a l'Argentina, Abdalá Bucaram a l'Equador i Alberto Fujimori al Perú; i també al llarg de la segona dècada del segle XXI hi ha hagut una "tercera onada" amb trets esquerranos amb figures com Hugo Chávez a Veneçuela, Evo Morales a Bolívia i Rafael Correa a l'Equador.

Si ens preguntem què tenen en comú aquestes tres "onades" populistes podríem respondre que un cert tipus de retòrica basada amb els següents elements:

Contraposar a "nosaltres", "el poble" i "els de baix" en tant que col·lectivitat unitària a la que pertany la majoria de la població, que és la que treballa, pateix i s'esforça per viure, amb els altres, les "elits" que són "els de dalt" amb privilegis i rendes.

Contraposar a "nosaltres", que som "el país" que estimem la pàtria, la terra, la cultura i les essències amb una minoria privilegiada que és la "anti-pàtria", que ven el país per interessos, i que està aliada amb els designis de l'imperi o el capital.

Contraposar el nostre "líder", que interpreta i assenyala el camí en benefici de tots, amb la classe política tradicional, els partits clàssics i les institucions que només s'aprofiten de la política i mantenen l'*estatu quo*.

J. Arcenillas, *RedNote*

Amb estratègies i polítiques molt diferents, les tres onades populistes esmentades han fet servir aquesta retòrica per a implementar polítiques variades. Així, la segona onada populista va privatitzar empreses, va fer polítiques de seguretat punitives, va reduir l'estat, va executar polítiques d'ajust neoliberal extremadament doloroses per als sectors populars i es va alinear amb les polítiques de Washington; mentre que la tercera onada populista -gràcies als preus del petroli, la soja i el gas en el marc del *boom de les commodities*- va incrementar la despesa social, va re-estatalitzar molts sectors econòmics, va afavorir les condicions econòmiques dels sectors més vulnerables i va intentar crear un pol internacional contra-hegemònic.

Davant d'aquesta constatació és pertinent preguntar en què s'assemblen les dues onades. En veritat, en el tercer punt que caracteritza el populisme, el del menyspreu de les institucions, dels partits, dels polítics clàssics, de les intermediacions i, en definitiva, del llegat del liberalisme que -en principi- pretén garantir drets i llibertats, dividir i contraposar el poder (en el

sentit de crear *checks and balances* al qui mana), i establir una intermediació d'interessos i de representació política amb la fita d'atenuar el conflicte i la polarització, i amb la intenció de crear deliberació.

És innegable doncs que el populisme no és una "ideologia" en el sentit fort, tal com s'ha exposat a l'inici d'aquest text, sinó més aviat una estratègia discursiva i de significació que vol orientar la política com una activitat confrontativa, excloent i centralitzada sense elements que suposin una contenció del poder quan el populisme el controla. És a dir, es tracta d'una estratègia que pot crear de forma ràpida i contundent moltes millores socials, però també -amb la mateixa celeritat- pot fer estralls polítics i a la convivència.

J. Arcenillas, *RedNote*

És per això que crec que el populisme més que una ideologia pot interpretar-se com un cert tipus de "cultura política" entesa -tal com assenyalen Gabriel Almond y Sidney Verba -com un determinat sistema d'actituds o predisposicions compartides per diversos subjectes. Canònicament es defineix la cultura política com l'atribut d'un conjunt de ciutadans que segueixen una mateixa pauta d'orientacions davant de la política. Així podríem dir que hi ha una "cultura política populista" quan es coincideix en una posició deferent davant l'autoritat del líder, quan no hi ha cap inclinació a complir obligacions legals si aquestes no estan d'acord amb els designis polítics pretesos, quan no hi ha tolerància enfront dels que discrepen, i quan es titlla de traïdors als qui pensen diferent i són de l'oposició.

Dit això cal preguntar-se també: ¿Aquest tipus de cultura política està en declivi o, per el contrari, en ascens? Sento respondre dient que possiblement està en ascens per diverses raons entre les quals en destaco tres. La primera és pel procés d'empobriment i reestratificació de la societat que s'està experimentant durant els darrers 15 anys, un factor que ha suposat que un sector important de les classes mitjanes estiguin molt enfadades i rebutgin la política tradicional i les institucions existents culpabilitzant-la de tots els mals que pateixen. El segon és l'aparició de lideratges personalistes i demagògics que prometen mesures contundents i ràpides per "arreglar" els problemes, tot assenyalant bocs expiatoris i demanant "mans lliures" per a poder fer les seves polítiques sense els controls legals i institucionals. I el tercer, el poderós efecte de les noves tecnologies de la comunicació que han trencat els elements d'intermediació propis dels mitjans de comunicació tradicional, i que han pogut crear i estendre "veritats mentideres" (*fake news*) en

grans sectors de la societat i, finalment, han generat relacions directes entre líders i seguidors sense la necessitat dels partits i els seus aparells. Així doncs, si partim de la tesi que el populisme és una actitud... podem augurar llarga vida (renovada) al populisme.

J. Arcenillas, *RedNote*

Populismo… ¿una hipótesis necesaria para nuestras revueltas planetarias?

Ricardo Espinoza Lolas

Hoy tenemos necesidad de nuevos gigantes y nuevos monstruos, capaces de reunir naturaleza e historia, trabajo y política, arte e invención, y de mostrarnos el nuevo poder que el nacimiento del Intelecto General, la hegemonía del trabajo inmaterial, las nuevas pasiones abstractas, y la actividad de la multitud atribuyen a la humanidad[1].

Negri, A., y Hardt, M., Multitud…

Introducción

Negri y Hardt tienen razón, es tiempo de la llegada del Pueblo, su advenimiento; aunque ellos lo llaman "multitud"; termino insuficiente por abstracto y universal; imposible que pueda expresar el sujeto revolucionario actual, el de las revueltas que se dan por todas partes. Y lo que vemos, por ejemplo, en Hong Kong, Cataluña, Ecuador, Panamá, Colombia, Haití, Irak, Francia, Chile, etc., es expresión de lo que prefiero nombrar como la 'Revolución del NosOtros' en mis libros[2]. ¿Qué pasa con el Pueblo más allá de teorías populistas o no? ¿Qué pasa con el pueblo independiente de Laclau o de Bannon?[3]. Independiente de la Teoría Populista que ha desarrollado la profunda izquierda teórica (y actualizada una y otra vez por Germán Cano, Jorge Alemán, Antonio Gómez Villar, Iñigo Errejón, etc.) o la superficial derecha actual (junto a Bannon podríamos colocar a los otros dos secuaces del fascismo contemporáneo como son: Jordan Peterson y David Horowitz), el Pueblo ha llegado para quedarse como un nuevo sujeto revolucionario, esto es, en tanto que NosOtros, un tejido socio-histórico material y visionario. El propio Capitalismo en su nihilismo más brutal ha generado que esos átomos humanos, que ya no dan más de sí ante el uso y abuso de

1 Negri, A., y Hardt, M., *Multitud*, Paidós, Barcelona, 2011, p. 354.

2 Véanse, Espinoza, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy? (Prólogo de Slavoj Zizek)*, Akal, Madrid, 2016. Espinoza, R., *Capitalismo y empresa. Hacia una Revolución del NosOtros (Prólogo de Antonio Negri)*, Libros Pascal, Santiago de Chile, 2018. Espinoza, R., *NosOtros. Manual para disolver el Capitalismo (Prólogo de José Luis Villacañas)*, Morata, Madrid, 2019. Estos tres libros se conocen como la *Trilogía del NosOtros*.

3 Véase, el brillante documental: *Steve Bannon, el gran manipulador* (*The Brink*, 93 min, USA, Dir. Alison Klyman). En este docuemntal se ve toda la Teoría Populista de Bannon ya como asesor de Trump, luego asesor mundial del eje fascita actual. Es muy interesante que para él en el Pueblo se juega todo. Y el Pueblo es capitalista; el obrero es capitalista y además identitario a sus valores provincianos.

la institución capitalista por décadas (esta violencia y abandono institucional queda muy bien expresada en el film *Joker*, 2019, Todd Phillips)[4], se empezaron a articular entre sí. Y en esto el Pueblo se ha levantado; y como diría Marx en *El Manifiesto*, pues no tiene ya nada que perder.

1

Y ¿cómo se puede expresar teóricamente el Pueblo hoy? ¿Es posible una Teoría que esté a la altura y, a la vez, profundidad del Pueblo? Carl Schmitt intenta realizar en *El concepto de lo político* (publicado en 1927, con re-edición en el 1932 y 33) un modo para decretar de entrada quién está por fuera del juego político, por fuera de cierto Pueblo que se quiere construir para poder allí mismo realizar la política; para ello busca dar con el enemigo del Estado (es casi como un enemigo del Pueblo). Estaría el Pueblo, el verdadero (el amigo), y sería el que se representa en lo institucional y, la vez, estaría el Pueblo falso (enemigo), que es el destructor de lo establecido, llamado de múltiples formas a lo largo de décadas: lumpen, delincuente, anarquista, populista, etc. Y así, pues, llega esta lógica amigo / enemigo hasta la Teoría Populista[5] de Mouffe y Laclau con la idea central de antagonismo (también de hegemonía) que está detrás de su *Razón populista* (2005); y

J. Arcenillas, *RedNote*

que con Chantal Mouffe ya habían precisado, anteriormente, en el excelente libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985). Sin embargo, esta lógica del antagonismo opera realmente para mostrar lo que es el Pueblo, el "verdadero Pueblo", contra el enemigo que nos acecha; el "falso y traidor Pueblo"; esto le da el poder al Gobierno de turno de cualquier Estado-nación de llamar desde traidores a terroristas pasando por anarcas o populistas a todos los que se oponen a sus políticas ideológicas institucionales (que en la actualidad son lógicas capitalistas). Y los ejemplos mundiales de esta construcción de llamar enemigo interno al que se manifiesta, se opone o protesta, son múltiples: Chile, Colombia, USA, Venezuela, Brasil, Irak, China, Rusia, España[6], etc. En el fondo, tras esta lógica amigo / enemigo lo que hay es la voluntad de crear y mantener una institucionalidad ideológica sin contra-poder,

4 Véase, Espinoza, R., "Joker 'contra'…", en Le Monde Diplomatique, 21 de octubre de 2019: http://www.lemondediplomatique.cl/joker-contra-por-ricardo-espinoza-lolas.html

5 Véase, Alemán, J., y Cano, G., *Del Desencanto al Populismo. Ecrucijada de una época*, NED, Barcelona, 2017.

6 Véase, Espinoza, R., "Cataluña… Eppur si mouve", en revista Doble Clik, 29 de octubre de 2019. http://dobleclik.cl/2019/10/29/cataluna-eppur-si_muove/?fbclid=IwAR3XBsHOpmiCvFU56TWLQvBMyME6dDXMxTjpH3RwdtJ-vW3hXdAkihrbJgE

sin el Pueblo, sin la luz del devenir histórico; lo que hay es una Ontología de lo Político[7]. Y no estoy muy de acuerdo que una Ontología pueda dar cuenta de este movimiento emancipador y material que se expresa en el significante Pueblo en múltiples revueltas emancipatorias actuales; menos con una lógica del antagonismo que sería una estructura de Guerra al interior de todos NosOtros sin la sana diferencia material que vamos generando entre todos. En una Ontología de lo Político no hay espacio ni tiempo para el tejido socio-histórico material y visionario del NosOtros. No hay historia material en ningún sentido. Solamente es posible encontrar la historia del líder, de cómo él aglutina como significante vacío el malestar de todos, de cómo los que se le oponen al líder son tratados como enemigos, de cómo líder hegemoniza lo que quiera, etc..

7 Es importante siempre destacar que detrás de la Ontología de lo Político actual, esto es, pensadores como Agamben, Esposito, Laclau, etc., siempre están presentes estos dos grandes autores alemanes: Heidegger y Schmitt. Ambos, como sabemos, muy complejos en sus propias vidas "humanas, demasiada humanas"; son pensadores que en su propio trabajo filosófico siempre está presente la vida política en la que ellos "creen" que es la verdad. Esto que parece de perogrullo, no es menor. Aunque es propio de cada uno de nosotros, a veces se busca esconder por los propios autores y, en especial, pos sus discípulos directos, o "escuelas" que abren de pensamiento. Muchos heideggerianos de "izquierda" se molestan bastante con este tema; esto es, que Heidegger evidentemente es un pensador aristócrata, y que fue cercano a un régimen político nefasto coo el Nazismo. Pero es importante tenerlo en cuenta, aunque su obra va más allá de eso. Y es uno de los pensadores más importantes del siglo XX. Sin embargo, en ese trabajo en torno a la diferencia ontológica y luego, el Heidegger ulterior, a la Diferencia sin más, se carga el trabajo material de la historia. Y ante eso todo nos queda ontologizado. Y no se puede hacer nada, sino simplemente diagnosticar lo que acontece (detrás de Chul-Han está Heidegger).

En estos tiempos de tanta represión brutal de la institución "representativa y liberal" que es el Estado-Capitalista (instituciones que en el fondo son totalitarias y capitalistas, mal llamadas "democráticas", y que nos violentan y nos abandonan desde nuestra niñez hasta cuando nos morimos), acontecen las manifestaciones populares; las cuales se dan en todas partes del planeta. Y en vez de calmarse o de disminuir, los que protestan pasan desde un estado emocional de enojo y anarquismo a cuadros con más articulación e ideología. Y así se va realizando en la materialidad de esa historia, de ese tejido socio-histórico, una Revolución del NosOtros; y que cada día se va amplificando como una marea, un tsunami, un enjambre. Véase el éxito mundial y en pocos días, a raíz del caso chileno y la brutal represión de Piñera de las manifestaciones populares, de "Un violador en tu camino": del Colectivo *La tesis*. Y ese tremendo lema "¡El violador eres tú!… ¡El Estado opresor es un macho violador!"[8].

2

Y además estamos en una era tecnológica y digital. Y con el Smartphone tenemos el mejor armamento revolucionario de los últimos siglos (Lenin habría estado

8 Véase, en Santiago de Chile: https://www.youtube.com/watch?v=r0gJlXVgx-A En Ciudad de México: https://www.youtube.com/watch?v=5eBe4_nTHVs En Paris: https://www.youtube.com/watch?v=HjWaC4GyY7U En Barcelona: https://www.youtube.com/watch?v=POF-D_K7ol4 Versión CDMX DJ: https://www.youtube.com/watch?v=kH6TCIS3Xc4 En Madrid: https://www.youtube.com/watch?v=Lr4yNrNI3jU

realmente feliz con un Smartphone). Y es un artilugio muy fácil y democrático de usar: está al alcance de todos. Y en esta era en que nuestro elemento revolucionario lo llevamos en las manos, bolsillos, bolsos, carteras, etc. y por medio del cual todos nos conectamos de forma bastante directa y casi inmediata, es más sencillo canalizar el malestar ciudadano que antes se escondía debajo de la alfombra de la vida en este Capitalismo nihilista y tóxico. Las demandas por un cambio de modelo ideológico, esto es, lo que llamo como Capitalismo hacendal militarizado chapuza se vuelve inexorable, viral y explosivo. Hoy vivimos en un mandato hacendal del capitalismo. Y la seguridad se puede ver, en Chile por ejemplo, en la aplicación de normativas, leyes, etc. en torno a la seguridad: en el aula, en la infancia en la migración en regiones, en la Araucanía en Chile (aunque muera asesinado un mapuche por las propias fuerzas represivas estatales; un daño 'colateral' para garantizar la seguridad), y en la total represión de Piñera ante las manifestaciones sociales en todo el largo país (asesinados, torturados, violados, miles de detenidos, muchos han perdido sus ojos por balines de la policía, etc.); se busca la mal llamada "Paz Pública e Institucional" violentando radicalmente al Pueblo chileno en su legítima demanda de cambio de modelo. Y en otras regiones del Planeta se repite lo mismo (es cosa de escuchar lo que dice y hace Bolsonaro todos los días y de leer los tuits de Trump de todas las mañanas). En esa seguridad se reprime con total Violencia

J. Arcenillas, *RedNote*

cualquier tipo de "violencia" que afecte a la hacienda capitalista (es realmente un chiste y muy malo, lo que la hacienda entiende por violencia o agresión, dicho en simple, cualquier cosa que afecte su estabilidad hacendal, esto es, cualquier irrupción de la diferencia, del diálogo, de lo Otro, de la historia, de la vida, etc.). Es la militarización no solamente con todo tipo de armas y de soldados y de policías represoras (y sistemas de 'inteligencia', soplonaje, y medios digitales como drones, cámaras, satélites, micrófonos, GPS, etc.), sino que la propia ciudadanía tiene el poder, cual panóptico de Foucault, de *Vigilar y castigar* cualquier acto o persona que atente contra esos valores nacionalistas: todos nos vigilamos a plena luz, a plena estancia en medio de la hacienda. La seguridad de la hacienda, de cualquier tipo de hacienda, siempre es militarizada y en ello chapuza. Es una seguridad totalmente ridícula y, además, que con ese rasgo aparentemente profesional que quiere infundir miedo al violentista y terrorista; y, en especial, a los ciudadanos de a pie. Este fenómeno ya es mundial y es cosa de pensar en lo ridículo que es hoy caminar por las calles,

por ejemplo, de París rodeado de soldados altamente militarizados llevando sus trajes y metralletas (y alta tecnología como de film futurista); es como si eso infundiera miedo a un posible terrorista islámico o de ISIS y obviamente todo ese show chapuza (porque es un show mediático que acontece en las calles) está hecho ya para los turistas que van a Paris, ya para los propios parisinos. Así de chapuza es la estrategia militar de la hacienda capitalista con su ética y estética. Y lo peor, indignante y triste es que esta Ética y Estética: ¡Funciona!; y desde París en Francia llega hasta Temuco en Chile pasando por Kabul en Afganistán. Y todo esto acontece como si fuera una Serie B de Tv de los sesenta que a veces se repite en la noche, de madrugada. Es realmente estúpido, como postular muros para parar la migración en USA, o el Brexit y esas cosas para "separar" la isla de UK del continente, etc. Y la cantidad de tonterías que hace día a día y con violencia expresa el Gobierno de Israel contra los palestinos o los turcos contra los kurdos, o la comunidad europea contra los sirios y los africanos, o lo que

J. Arcenillas, *RedNote*

sea contra lo que es ajeno o diferencial: desde LGTBIQ a refugiados, a afroamericanos, a pobres, etc., esto es el Capitalismo hacendal militarizado chapuza en el que somos en la actualidad. El neoliberalismo ha muerto, hoy acontece la hacienda militarizada chapuza: "Primero como tragedia, luego como farsa", parafraseando a Marx y su profético *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

3

El grito del que se manifiesta se hace cada día más evidente. Es un grito que expresa malestar, pero no un mero malestar por algo aparentemente superficial, por ejemplo, no se trataba solamente de una subida del billete de metro por unos pocos 20$ en Santiago de Chile, se trataba de décadas de abuso contra la sociedad. Y eso ya no se aceptó más; y se iniciaron las revueltas en todo Chile y que tienen en jaque al Gobierno del opresor de Piñera. Y este malestar lo quiere ver Laclau desde su propia teoría: "Comencemos recapitulando las condiciones de emergencia de una identidad popular que hemos encontrado hasta ahora. En primer lugar, hallamos la presencia de un significante vacío que expresa y constituye una cadena equivalencial. En segundo lugar, el momento equivalencial se autonomiza de sus lazos integradores, pues, si bien hay equivalencia tan sólo porque existe una pluralidad de demandas, el momento equivalencial no está meramente subordinado a ellas, sino que

juega un rol crucial en hacer posible esa pluralidad… la inscripción equivalencial tiende a dar solidez y estabilidad a las demandas, pero también restringe su autonomía, ya que éstas deben operar dentro de parámetros estratégicos establecidos para la cadena como un todo"[9]. No se trata sólo de demandas que permiten a una lógica estratégica llegar al poder por medio de la "teoría del significante vacío" (además es un significante flotante y heteroclítico y que tiene, por tanto, la capacidad de aglutinar distintos malestares en distintos lugares) y una "inscripción equivalencial"; la Teoría es como un diván psicoanalítico, a lo bestia, que permite colocar a distintas formaciones de humanos y leer ese malestar inconsciente más allá de ideologías y, por fin, nombrarlo. Y con ello poder movilizar y salir del atolladero en el que se está[10].

Por ejemplo, Pablo Iglesias se hizo famoso llamando "casta" a esos que encarnaban el malestar de la sociedad española (desde Asturias a Cataluña pasando por Madrid, Andalucía, las Castillas, las Baleares, etc.): los que tienen privilegios, a costa del Pueblo, más allá de derechas e izquierdas, de creyentes o ateos, etc.., esto es, desde el Rey de España a los parlamentarios pasando por los funcionarios del Gobierno de Turno: ya del PP, ya del PSOE y múltiples funcionarios públicos de las Comunidades Autónomas: alcaldes, gobernadores, etc. Y ni qué decir tiene a todos los empresarios que se expresan en especial en la poderosa Banca española que literalmente le quitó todo lo que tenía el español de a pie (desde su piso a su dignidad). Así se volvió líder Pablo Iglesias; él devino el analista del sistema corrupto español; y le daba voz y, a la vez, configuraba el Pueblo español que antes estaba disperso en su malestar. Y con esa voz, esa estructura, ahora el Pueblo tenía la fuerza paras salir adelante, tiene la fuerza de cambio. Iglesias da: Voz, Estructura y Fuerza transformadora al Pueblo español, o por lo menos eso es lo que él piensa de sí mismo, por eso nunca dejará el poder.

En realidad una revuelta social trata de algo más simple, pero a la vez más profundo que esa lógica instrumental al "servicio de" llegar al poder de forma rápida: El lema "¡Todos son corruptos! ¡Nosotros no lo seremos!"; no se sostiene en absoluto. Y por eso el lado más fuerte del Populismo (el significante vacío y todo lo que ello conlleva, junto a la hegemonía y al antagonismo) es, a la vez, el lado más débil. Podemos se hundió no solamente por el narcisismo de sus dos líderes (Iglesias y Errejón), sino que ese propio narcisismo es parte de la Teoría Populista, ellos cada uno de ellos, querían canalizar el malestar de los españoles. Ambos querían ser

9 Laclau, E., *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2013, p. 163.

10 "Un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos sólo mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una singularidad (...). Pero la forma extrema de singularidad es una individualidad. De esta manera casi imperceptible, la lógica de la equivalencia conduce a la singularidad, y ésta a la identificación de la unidad del grupo con el nombre del líder". Laclau, E., *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2013, p. 130.

"ese" significante líder caudillo, a lo Perón, que sería el nuevo redentor y salvador de España. Siempre hay un lado mesiánico en la Teoría Populista. Y, además, con el morbo que el mismo Anguita coronó como su sucesor a Iglesias: Y éste devino en ser el "Perón de España". Pablo Iglesias ha querido ser líder y redentor de los españoles, un nuevo Cristo (del Pueblo), un nuevo rey: Pablo I. Y, además, él sabe (dicho con ironía, porque eso es lo que él cree) lo que quiere el Pueblo; él habla "por" el Pueblo, él expresa y representa el Pueblo. De allí que sea tan pedante Iglesias y, a la vez, carismático; y esto es un "don" exclusivo de él y no se comparte con otro líder, ni con un amigo, luego el otro amigo se vuelve en el enemigo del sistema (antagonismo a lo Schmitt al interior del propio Podemos y de la propia Teoría Populista). En esto se ve toda la Teoría en su funcionar. La Teoría se encarna en estos líderes de Podemos y por eso no pueden sobrevivir más de uno en esta Guerra a muerte. Todos se matan entre sí por la hegemonía (si esto ocurre a comienzos del siglo XX, varios de estos líderes habrían sido ajusticiados; fusilados, etc.). E Iglesias finalmente ganó la Guerra y, obviamente, se quedó solo; y Errejón, el enemigo perdedor, formó su propio partido. Más País! Y con esto Podemos casi muere como partido y lo más importante que el votante de Podemos se aburrió de tanta estupidez y los dejó de votar por millones, porque el Pueblo español sigue sufriendo de malestar del modelo y finalmente nadie los expresa. Y así llega VOX, el partido de los fascistas españoles, y ellos buscan ahora canalizar el malestar de los españoles. Y en las últimas elecciones del 2019 los votaron más de 3 millones 500 mil españoles: esto es, millones votaron fascismo franquista rancio. Marx se repite: "Primero como tragedia, luego como Farsa". La tragedia de Franco ahora acontece y se repite en la farsa de VOX.

J. Arcenillas, *RedNote*

Conclusión

Entonces, esta claro que no se trata sólo de demandas ni de alcanzar el poder en un tiempo determinado. Este fue el gravísimo error, es cosa de pensar en de Syriza, otro ejemplo para ver cómo falla la Teoría Populista y cómo se hundió en meses después de su triunfante llegada al poder como los redentores de los griegos, porque no se trataba tan sólo de llegar al poder, sino del día después; de entender cómo operaba Grecia a lo largo de años, de su historia y en sus instituciones, desde sus islas al continente, desde los distintos tejidos socio-históricos, etc. Todo este trabajo material se perdió y no se hizo; y así fue como aconteció el tris-

te fracaso de esta formación carismática de izquierdas y ahora gobierna Grecia un rancio líder de derechas y empresario como Mitsotakis[11]. Lo que se necesita hoy para expresar las revueltas mundiales es de una construcción socio-histórica de las lógicas del mundo y del Estado; siempre construcción institucional desde las bases, porque las instituciones estatales van a permitir el desarrollo efectivo de todos, pero no de un Estado opresor, sino de un Estado horizontal que no nos representa de forma capitalista como una empresa totalitaria (hacendal), sino de un Estado que nace y expresa al Pueblo mismo en su tejido socio-histórico visionario, esto es, al NosOtros.

El Populismo es insuficiente como hipótesis teórica para realmente generar una trasformación material de esta sociedad sumergida en y por el Capitalismo hacendal. La Teoría Populista fracasa en la toma de decisiones políticas y genera malestar y frustración en sus propios adherentes a lo largo del tiempo (y surgen los narcisismos que van destruyendo todo lo generado; esto pasa y ha pasado no solamente en Podemos, Syriza, sino también en el Frente Amplio chileno). Dicho de una forma más radical, lo que se discute en la inmediatez de la asamblea del Pueblo está capturado también por las lógicas mediatas del Capitalismo y en ello del narcisismo del yo (del líder) en el afuera mismo de la asamblea se realiza la negociación política, por eso fracasaron los Círculos. Ya estaba en el afuera de la asamblea decidido el acontecer de lo inmediato de ella; el líder ya había negociado independiente del Pueblo. Y lo había negociado en tanto: su narcisismo, su antagonismo, su hegemonía y su significante vacío. Sin embargo, se necesita el "tejido del espíritu" para la construcción del cambio. Y este se da en la conexión histórica creativa de ese Pueblo que avanza y da pasos concretos. En la conexión con nuestro pasado está la posibilidad que acontezca la potencia creativa que diseñe una Idea que nos abra otra posibilidad para el mundo.

Y esta posibilidad, como dice José Luis Villacañas debe estar pensada desde una: "… institucionalidad abierta y flexible"[12], pues solamente con esa institucionalidad el Pueblo en tanto NosOtros se vuelve el sujeto de una revolución que está aconteciendo y, a la vez, está por venir.

11 Véase, "Entrevista a Skavoj Zizek, o '¿Quieres ser Slavoj Zizek?'", en Espinoza, R, y Barroso, O. (eds.), en *Zizek Reloaded. Políticas de lo radical*, Akal, Madrid, 2018, pp. 339-391.

12 Villacañas, J. L., *Populismo*, La Huerta Grande, Madrid, 2015, p. 112.

La resistència cristiana al populisme

Jordi Corominas

Per què l'habilitat política consisteix gairebé sempre a abandonar-se al mimetisme col·lectiu?
René Girard

El nacionalisme és com l'halitosi: es percep clarament en els altres i no es percep la pròpia.
Fredric Jameson

El títol pot sorprendre a més d'un. No és el cristianisme un populisme amb totes les lletres? I si no ho és en si mateix, ¿no ha estat històricament implicat sempre en tot tipus de lluites i guerres imperials i nacionals que tenen almenys un cert aire de família amb els populismes actuals? A més, ¿no és cert que en els fenòmens populistes Occidentals i d'Amèrica Llatina del present sol aparèixer la Creu com un dels elements aglutinants?

La tesi que vull defensar és que el cristianisme porta en els seus gens un antipopulisme radical i que el preu que cal pagar per apropar o assimilar el cristianisme al populisme és l'abandó de tot allò que li és més propi transformant-lo en una religió sacrificial o nova idolatria. Un transvestisme, per cert, molt propi de tot tipus de populismes que fàcilment fan de la democràcia un criptotalitarisme o del victimari una víctima. Per defensar aquesta tesi em basaré en els plantejaments antropològics de R. Girard. No m'interessa discutir, matisar o completar les seves idees. Per descomptat es pot

qüestionar la seva antropologia i que el desig mimètic sigui el mecanisme últim que explica la nostra singularitat. Però aquí el que pretenc és mostrar que el mecanisme mimètic i victimari, que segons Girard desemmascara el cristianisme, és, amb més o menys matisos, central en tot populisme.

1 Què és el populisme?

Entenc per populisme una forma de fer política que té els següents elements centrals: una apel·lació contínua al "poble"[1] entès com una unitat (res més lluny del populisme que pensar el poble en plural), una lògica maniquea, una simplificació dels discursos polítics, i una exacerbació

1 Ferran Sáez, *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les Masses,* Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 2018.

de les emocions polítiques antagòniques[2].

El populisme imagina i estén la idea d'un poble innocent, homogeni, incorrupte, bo i fins i tot heroic, víctima de "les elits" o de la casta composta per partits tradicionals, potentats econòmics i intel·lectuals cosmopolites. Per això l'estratègia populista es caracteritza per reivindicar la interlocució directa entre el líder i el "poble", sense intermediaris de "la casta". La gran paradoxa és que molts dels líders i moviments amb traços populistes provenen del que el mateix populisme defineix com a elits i defensen amb més afany que ningú, en la majoria dels casos, els interessos d'aquestes elits.

La lògica maniquea es manifesta en la necessitat de tenir un enemic clar. En principi no hi ha res pervers en constituir "comunitats" i mantenir identitats diverses, el problema és quan per constituir aquestes comunitats se'n denigren d'altres. Aquesta divisió entre bons i dolents, nosaltres i els altres, es declina de moltes maneres. L'enemic del poble bo i pur pot ser la casta, l'elit dolenta i corrupta, els refugiats i immigrants, una altra comunitat nacional (catalans, espanyols, etc.,), una minoria sexual o ètnica, un grup religiós (els musulmans, els jueus, etc.,). El populisme, en lloc de buscar llimar diferències, teixir consensos i intentar millorar les coses, busca algú a qui culpar i castigar pels mals que es perceben. Els "altres", convertits en enemics i sempre assenyalats com a responsables del desencert i vergonyes pròpies, són els que fan possible el discurs i l'existència del populisme.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Pel que fa al discurs polític l'estratègia del populisme és la de simplificar al màxim els termes del debat, descartant la complexitat i els matisos de la realitat política, econòmica i social, desenvolupant narratives immediatament accessibles i proposant solucions màgiques, contundents i immediates. Aquesta simplificació en detriment dels arguments va del bracet de l'exacerbació de les emocions. Davant l'ansietat provocada per la globalització i l'empobriment creixent de les classes mitjanes mundials es respon tancant-se en comunitats nacionals homogènies i s'usa tot un llenguatge emocional i grandiloqüent per enfortir la identificació simbòlica i afectiva del "poble", i per humiliar, odiar o menysprear els que es consideren exteriors a aquest[3], o els que no es deixen tancar en una determinada identitat nacional: "si creus que ets un ciutadà del món, no ets

2 El poble és un concepte de contorns indefinits: pot significar els blancs, els nacionals, la "gent d'ordre", la "bona gent", les classes mitjanes empobrides ...

3 C. Ungureanu, I. Serrano, "El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa", Revista CIDOB d'Afers Internacionals, Núm, 119.

un ciutadà d'enlloc"[4].

Aquesta apel·lació al poble i aquests components maniqueus, simplificadors i emocionals no tenen un contingut concret, amb la qual cosa la liquiditat del populisme és màxima[5]. En la societat-xarxa[6] el populisme flueix i es ramifica en formes i combinacions de tota mena: esquerra i dreta, forces religioses i seculars, moviments nacionalistes i patriotismes d'estat. De moment, la majoria dels populismes competeixen dins d'un cert ordre democràtic i mantenen, encara que sigui amb límits, alguns dels seus elements bàsics: eleccions lliures, partits d'oposició, llibertat d'expressió. El problema és que una radicalització de l'experiment populista pot derivar en fórmules totalitàries on aquests elements democràtics bàsics deixin d'existir del tot.

2. El populisme com a part del sistema social

El populisme no sorgeix com un fet aïllat sinó que forma part d'un sistema. M'atreviria a dir que el populisme és el caràcter més destacat de la dimensió política del sistema social mundial contemporani.

La societat mundial que avui conformem podem desglossar-la en un subsistema **econòmic-ecològic**, és a dir, tot allò que té a veure amb la producció de béns, mercat, distribució, mitjans i desenvolupament tècnic; un subsistema **sociopolític** relacionat amb institucions com la família, el mercat capitalista, els estats, les esglésies, els exèrcits, els tribunals, etc., i la disputa del poder; i un subsistema **cultural-ideològic** que s'ocupa de fer comprensible teòricament la societat en què vivim, ja sigui per legitimar-la o transformar-la.

És important destacar dos caràcters d'aquest sistema social. El primer és la seva unitat estructural. No es pot comprendre totalment el populisme sense la seva imbricació amb la dimensió econòmica i cultural. I el segon és la seva unitat mundial ja que el decisiu per conformar una societat no és un llenguatge, ni una determinada consciència o manera de viure, sinó el fet d'estar imbricats i codeterminats en un sistema d'hàbits que, per més que no en siguem conscients, avui té

4 Primera Ministra britànica Theresa May, "Conferència del Partit Conservador a Birmingham", octubre, 2016.

5 He utilitzat la imatge de liquiditat prestada de Z. Bauman en l'article "Postveritat i religió líquida", *Revista Perifèria,* 2017 i allà defineixo l'exacte abast d'aquesta imatge. Això no vol dir que no es solidifiqui a Occident el populisme en allò que Joan Albert Vicens anomena nous populismes de dreta, però com mostra bé el seu article fins i tot la pretesa lluita "antipopulista" queda completament contaminada pel *modus operandi* del populisme. Cf. J. A. Vicens, "Nous populismes i societat líquida", *Revista Perifèria,* 6/2019.

6 M. Castells, *La sociedad red,* Vol. 1, Aliança Editorial, SA, Madrid, 2000.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

un abast mundial[7].

Pel que fa a la vinculació econòmica del populisme, podem al·ludir succintament a la depauperització creixent de les classes mitjanes mundials i l'explotació sense límits dels béns naturals[8], i pel que fa a la seva vinculació cultural podem referir-lo a la postveritat[9], a la "cultura narcisista"[10] i a la reducció de la religió a una identitat cultural buidant-la de la seva essència. El cristianisme, posem per cas, el converteix en una simple identitat defensiva enfront de l'islam, o d'altres formes de vida on el que menys importància té és la creença i pràctica cristiana de les persones. El populisme fagocita tot allò que troba i, per descomptat, les religions li són especialment útils. Una sociologia de la religió contemporània hauria de donar raó dels populismes islamistes, hinduistes i cristians a tot el món[11].

En definitiva, el populisme, tractant-se d'un moment de l'estructura del sistema social mundial vigent, no és una fenomen que pugui atribuir-se precipitadament al fet de tenir polítics versats en la manipulació, sinó que d'alguna manera ens concerneix a tots. La pregunta en

7 "En l'actual societat mundial, els hàbits de milions de persones estan determinades per altres persones que no només estan geogràficament separades per enormes distàncies, sinó que a més entenen la seva vida i l'expressen en llengües molt diverses. No obstant, això no obsta perquè hi hagi una interacció real entre elles i una determinació física dels seus hàbits. Pensem en la influència de les innovacions tècniques sobre les formes de vida. Pensem en la determinació de la pròpia vida per relacions de dependència econòmica entre pobles enormement separats espacial i culturalment. Pensem en les conseqüències planetàries de la crisi ecològica. Els hàbits socials, en una gran quantitat de casos, són determinats físicament pels altres sense que hi hagi una comunitat lingüística o cultural". Cf., "Hacia una fundamentación de las ciencias sociales", en A. González (ed.), *Para una filosofía liberadora,* San Salvador, 1995, pp. 65-96.

8 Hi ha abundants estudis que veuen la causa del fenomen populista en el rebuig del *status quo* per part dels "deixats enrere" per la globalització; en l'increment constant de la desigualtat; en la tensió estructural i creixent entre el capitalisme corporatiu i la democràcia representativa; en la crisi ecològica; en la crisi econòmica global del 2008 i la seva controvertida gestió mitjançant rígides polítiques d'austeritat; o en les crisis migratòries ja sigui per motius econòmics o humanitaris. Cf., T. Piketty, *El capital en el siglo XXI,* F.C.E. Madrid, 2014. P. Krugman, *¡Acabad ya con esta crisis!* Editorial Crítica, 2012. *Brown to Green Report,* 2018. També en aquesta línia J. A. Vicens, "Nous populismes i societat líquida", Revista Perifèria, 2019.

9 La veritat és simplement el que diuen el meus. Katukani adverteix que el populisme, pel fet d'anar lligat a la postveritat i no distingir entre la realitat i la ficció, s'acosta perillosament al nazisme i al comunisme que van començar utilitzant la mateixa estratègia publicitària. Cf., M. Kakutani, *The death of truth,* Crown Publishing, USA, 2018. J.A. Vicens analitza la postveritat com un moment del sistema social i insisteix especialment en el fet que la hiperinformació amb què ens inunden les xarxes de comunicació, la seva velocitat i immediatesa, manté els individus completament desinformats i acrítics i fa que prevalguin les ficcions i *fake news* sobre els arguments i els fets. Cf. J. A. Vicens, *La postveritat com a sistema,* Revista Perifèria, 5/2018.

10 C. Lash, *La cultura del narcisismo*, Ed. A. Bello, Barcelona, 2000.

11 Cf., M. L. Areu, "El populismo hinduista de Narendra Modi: reimaginando la nación india; A. Priego, "El populismo islámico: una respuesta no occidental a la globalización" en ¿La *nueva era del populismo? Perspectivas teóricas, empíricas y comparativas,* Revista CIDOB d'Afers Internacionals n. 119, 2018.

l'època en què vivim no és si som o no populistes, sinó en quin grau ho som. Normalment només som conscients del populisme dels altres i no del propi: els populistes, com els nacionalistes, sempre són els altres.

3. La força mimètica del populisme

R. Girard subratlla en la seva antropologia un mecanisme, el del mimetisme i el del boc expiatori, que crec que és clau en el fenomen populista. Podríem resumir la seva formulació, a risc de simplificació, de la següent manera: en ser l'home un ésser cultural no hi ha gairebé res en el seu comportament que no sigui après, i atès que l'aprenentatge es basa en la imitació, en la repetició del que fa l'altre, el mimetisme resulta ser indispensable, però és al mateix temps summament perillós, ja que genera rivalitat i conflicte perquè impulsa a cadascú a apropiar-se del que l'altre vol o, simplement, a voler ser com l'altre. De la rivalitat inherent al desig mimètic, al desig del que vol un altre, deriva la inevitabilitat de la violència com a fet social. Estem des de sempre immersos en ella.

Per pal·liar i evitar que la violència destrueixi el vincle comunitari, totes les societats han recorregut a un mateix expedient: el de les religions sacrificials. Les religions transformen l'agressivitat indiferenciada en violència unànime contra una víctima o grup innocent, un boc expiatori, ocultant a la vegada, mitjançant un discurs mític inculpador, aquesta innocència. Aquest personatge o grup que, sense cap motiu o per qualsevol motiu, es converteix en el focus que atreu les ires de tots i rep la transferència de tots les rancunies, les rivalitats, les enveges i els desitjos de venjança, compareix com el responsable de tots els mals que afecten la comunitat. Mitjançant la seva persecució o sacrifici s'evita la violència generalitzada i es restableix momentàniament la unanimitat, l'ordre i la calma mitjançant la convergència de tot el grup contra un sol enemic.

R. Girard pensa que la dimensió política del sistema social està sempre contaminada per aquesta lògica implacable del mimetisme i que comparteix el mateix secret de la religió: el mecanisme violent del boc expiatori, el sacrifici de víctimes innocents. És més, aquesta violència sacrificial i col·lectiva contra una víctima o grup innocent constitueix l'autèntic cor i l'ànima secreta del sagrat[12] i del populisme. I aquest "secret" del sagrat, tant en la versió religiosa com en la seva versió política, compareix en el nucli de tot sistema social i és el fonament de les seves institucions (poder polític, justícia, constitucions ...).

De fet, el propi cristianisme ha estat reconvertit i viscut com una religió sacrificial. Un exemple d'aquesta reconversió el trobem en la reflexió d'Anselm de Cantarbury, un teòleg del segle XI, que afirma que el sentit de la mort de Jesús és pagar un deute infinit amb Déu (el preu dels nostres pecats), impagable per a l'ésser humà que és finit. Aquest deute només és possible saldar-lo

12 R. Girard, *La violencia y lo sagrado,* Ed. Anagrama, Barcelona, 2006.

amb la "mort" de Jesús (a la seva manera també infinit per ser Fill de Déu). En aquest sentit, la mort de Jesús era necessària per mantenir la llei (el pagament del deute) i l'ordre de tota la creació. L'interessant és adonar-se que en reduir el cristianisme a una nova religió sacrificial se'l despulla de la seva saba original i se l'iguala amb allò que pretenia denunciar: També els que van portar Jesús a la mort entenien que aquesta era necessària per preservar l'ordre social i religiós.

4. El desemmascarament cristià del fonament últim del populisme

Segons R. Girard, el que dóna al cristianisme la seva enorme força de penetració és el fet de denunciar totes les formes violentes, sacrificials, de les cultures i la història humana sense deixar-se reduir per cap identitat. De fet, el cristianisme no és una identitat més, sinó que constitueix la crítica de totes elles quan suposen algun gènere de divisió perversa entre "nosaltres" i "ells". Recordem que el cristianisme porta en el seu cor la dessacralització de les identitats nacionals, religioses, socials i de gènere: "Ja no hi ha jueu ni grec; no hi ha esclau ni lliure; no hi ha home ni dona"[13]. El "Israel primer", tan típic de tot populisme, no és precisament l'eslògan de Jesús. Ben al contrari, Jesús mostra una particular simpatia amb aquells que no entren en l'estàndard comú i nacional: leprosos, minories desfavorides, publicans, pecadors, estrangers, prostitutes, proscrits, defraudadors, lladres i traïdors al país.

13 Gal. 3,28.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Però el que desborda absolutament la lògica populista és la crida a estimar els enemics. És l'antipopulisme mateix: "Perquè si estimeu els qui us estimen, quina gràcia teniu? Perquè també els pecadors estimen els que els estimen"[14]. L'altre, encara que sigui un enemic, és reconegut com una persona com jo, fins i tot si m'ataca. La presumpció d'innocència no és el criteri des del qual es respecta el dret de l'altre, sinó que se'l respecta per ser un altre, per ser persona. Aquesta possibilitat és un desafiament a l'eterna temptació del rebuig, a la mecànica del boc expiatori i al motor del ressentiment dels que viu tot populisme.

Amb aquest antídot i amb el coneixement dels mecanismes mimètics, el cristianisme desmitifica radicalment el sagrat en totes les seves formes i a qualsevol populisme que li rendeixi homenatge. Per això R. Girard considera que el cristianisme és un ateisme pràctic[15], un ateisme evangè-

14 Lluc 6,32.

15 Cf., R. Girard, *Achever Clausewitz*. París, Carnets Nord, 2007, p. 245. R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica,* Salamanca, Sígueme,1982, p. 214

lic que s'oposa més radicalment a les divinitats sacrificials que l'ateisme modern. L'ateisme modern no només és incapaç de revelar els mecanismes mimètics, els falsos déus que escamotegen la veritat de la injusta persecució de les víctimes, sinó que manté tots aquests mecanismes en una ombra propícia per al seu manteniment perpetu[16].

I per descomptat el cristianisme seria en la pràctica un ateisme molt més radical que l'ateisme de Nietzsche que reclamaria el retorn al Déu de la violència sagrada, Dionís, o el seu equivalent, l'home de la voluntat de poder: "El cristianisme s'ha pres tan seriosament l'individu, l'ha plantejat tan bé com un absolut, que no podia ja sacrificar-lo; però l'espècie només sobreviu mitjançant els sacrificis humans [...]. La veritable filantropia exigeix el sacrifici pel bé de l'espècie; la veritable filantropia és dura, s'obliga al domini de si mateixa, perquè necessita del sacrifici humà. I aquesta pseudohumanitat anomenada cristianisme vol imposar-nos precisament que no es sacrifiqui a ningú!"[17].

En definitiva, als evangelis, al revelar el mecanisme del boc expiatori, rebutjar de ple la violència i no condemnar les víctimes, trobaríem la clau de tots els fenòmens de masses antics i moderns i tant dels populismes actuals com dels totalitarismes passats [18].

Aquesta denúncia dels mecanismes mimètics que R. Girard descobreix en els evangelis poden acostar-se als mecanismes autojustificatius que A. González considera que posa en evidència el cristianisme[19]. En la rivalitat autojustificativa cadascú busca el favor i la recompensa dels déus a través del mèrit propi, del sacrifici personal i de les bones accions, mentre espera el càstig dels que actuen injustament. Les religions complirien precisament la funció de garantir una correspondència entre les nostres accions i els seus resultats mitjançant algun Déu que garantiria que finalment tant els "bons" com els "dolents", en aquesta vida o en una altra, tindran el que mereixen.

Aquesta rivalitat autojustificativa comportaria una profunda legitimació de tot ordre social. Per exemple, en la nostra societat postindustrial i capitalista les persones es veuen condicionades més que mai a buscar la seva justificació en les seves pròpies obres, a viure demostrant contínuament el propi valor, i aquelles que arriben al poder i aconsegueixen "l'èxit" solen interpretar el seu benestar com un resul-

16 R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo. Op. cit.,* p . 215 R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo. Op. cit.,* p . 215.

17 F. Nietzsche, *Oeuvres completes.* vol. XIV: *Fragments posthumes début 1888-janvier 1889*. Gallimard. París. 1977, pp. 224-225. Citat per R. Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago,* Ed., Anagrama, Barcelona, 2002, p. 206.

18 "La definició mimètica dels comportaments col·lectius continua sent tan vàlida com fa 2000 anys" R. Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 83.

19 A. González, *Teología de la praxis evangélica,* Sal Terrae, Santander, 1999, p.192. En l'antropologia de A. González el vincle social és anterior al mimetisme i consisteix en l'estructuració dels nostres hàbits pels altres. I la autojustificació i la garantia d'una correspondència última entre les meves accions i els seus resultats és el secret últim de les religions i els projectes polítics.

tat de les seves pròpies accions: "em va bé, perquè m'ho mereixo". De la mateixa manera, aquesta lògica permet presentar els desheretats d'aquest món com a culpables de les seves pròpies desgràcies. És la pregunta dels deixebles de Jesús davant d'un marginat social: "Qui va pecar, ell o els seus pares?"[20]. La pretensió de justificar-se pels fruits i mèrits de les pròpies accions dóna peu a la rivalitat mimètica: "Qui és més bo, més just, més perfecte?". En una trobada amb Pere Casaldàliga, bisbe de Brasil, a Nicaragua, ens plantejava precisament aquesta pregunta: "Per ventura no és en el cristianisme una pèrfida maldat creure's més bo que els altres?".

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Així com l'altra cara de la rivalitat mimètica i la seva violència inherent és la no-violència, l'altra cara de la rivalitat autojustificativa és la gratuïtat. La gratuïtat és la possibilitat d'actuar a canvi de res i sense pretendre mostrar amb això cap altura moral ni cap mèrit. És en aquesta gratuïtat on posa l'èmfasi el cristianisme: aquest amor que transgredeix, allà on aparegui i en el nom de qui sigui, la rivalitat autojustificativa i mimètica.

5. La supeditació de les autoritats i la justícia al populisme

Als evangelis el moment més àlgid i de més finor en la denúncia del populisme i de la seva capacitat general d'arrossegament, socialment transversal, es troba en la descripció del judici de Pilat. Jesús ens és presentat com la víctima innocent d'una col·lectivitat en crisi que s'unifica contra Ell. Tots els grups acaben per donar la seva adhesió explícita o implícita a la seva condemna a mort: les multituds de Jerusalem, que pocs dies abans havien acollit Jesús amb entusiasme[21], les elits, les autoritats religioses jueves i romanes, i fins i tot els seus seguidors, perquè aquells que no traeixen o no reneguen activament de Jesús fugen o romanen passius.

J. Ellul destaca que Jesús sap que les autoritats estan sota un poder que els impedeix fer justícia i intenta desemmascarar-lo, encara que fracassi, amb formes imaginatives d'actuació no violenta: silencis, manca de cooperació, negativa a defensar-se, provocacions i ironies com

20 Jn 9:2; Lc 13:1-5, citat per A. González en "El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías" en VV.AA., *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*. IIIª reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina, México, 2001, pp. 129-158.

21 Girard subratlla que no es pot acusar els Evangelis d'antijudaisme o de prejudicis o discriminació social ja que la multitud no només està composta per les masses populars, sinó que és completament anònima i impersonal. R. Girard, *El chivo expiatorio,* Anagrama, Barcelona, 1986, p. 143.

quan respon "vostès ho diuen"[22] davant la pregunta de si és el rei dels jueus. Però, ¿Quin poder és aquest del que Pilat no pot escapar? Segons J. Ellul és el *diàbolos,* literalment el divisor. L'Estat i els poders polítics, per més "constitucionals" que siguin, són el gran factor de divisió entre els homes ja que estan sotmesos a Satan, al "fiscal acusador", a la força que provoca que els homes s'acusin permanent i recíprocament uns als altres[23].

Pilat representa l'autoritat i el dret romà. Un dret tan desenvolupat que, més que la força militar, és el que permet a l'Imperi subsistir 500 anys. Però és justament aquest dret, del que s'està legítimament orgullós, el que és criticat i ridiculitzat per la narració del judici de Pilat: per molt elevada que sigui la seva significació cultural i per justa i neutra que sigui la seva aplicació, acaba supeditant-se a la política, als interessos d'una part de la societat jueva, amb un procurador romà cedint davant de la multitud i lliurant-li un innocent. Els autors bíblics mantenen la idea que tota autoritat, per molt bona que sigui, és injusta: "Aquí, on rau la justícia, aquí regna la maldat"[24].

G. Agamben, en una línia propera a J. Ellul, subratlla que el poder del qual Pilat no pot escapar és el de l'estat encarnat en la llei[25]. En l'escena de Pilat assistim, segons Agamben, a l'oposició entre judici i testimoni, llei i fe, sentència i veritat, com dues vies absolutament heterogènies. El que Jesús proposa no és un nou poder terrenal, sinó una nova forma de vida, un poder "*destituent*" que rebutja la submissió de la vida humana a la sobirania estatal "constituent". Jesús, al contrari dels Estats, s'oposa a jutjar: "Jo no jutjo a ningú"[26]. "No jutgeu i no sereu jutjats!"[27]. No és només que no accepti repartir premis i càstigs, és que no accepta que les persones siguin "sentenciades". Agamben remarca que els que escriuen els evangelis tenen clara consciència que en la justícia humana no es dilucida la veritat. El que compta en una sentència és la "força d'allò jutjat" i aquesta força substitueix la veritat, és independent de que la sentència sigui vertadera o falsa, justa o injusta[28].

Com més s'obstina Pilat per deixar lliure Jesús, més difícil li resulta. Al principi, el prefecte romà tracta d'evitar el judici: "Emporteu-vos-el vosaltres i jutgeu-lo

22 Mc. 15: 2; Mat. 27:11 J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, editorial Jus, México, 2005, p. 89.
23 J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, op. cit., p. 58
24 Eclesiastès 3,16.

25 G. Agamben, *Pilato y Jesús,* ed. Adriana Hidalgo, 2014. Agamben oposa l'Estat, a les persones i els pobles. Tots dos són sacrificats a l'Estat. La violència no és la negació del dret, com sol pensar-se, sinó la seva fonamentació. L'estat és tant de dret com violent. I s'imposa tant amb la violència com amb el dret sobre el simple fluir de la vida del poble.
26 Jn 8, 13-15.
27 Mt 7,1.
28 G. Agamben, *Pilato y Jesús,* op. cit., p. 50.

conforme a la vostra Llei"[29]. Més endavant, insisteix en la innocència de Jesús: "No trobo culpa en ell ..."[30], o opta per la flagel·lació com a intent d'acontentar els jueus, castigant al reu amb una pena cruenta, però no capital, i fins ofereix a un veritable culpable, Barrabàs, ja condemnat a mort, per a ser sacrificat a canvi de Jesús. Fins i tot al final, quan cedeix a la tumultuosa insistència dels jueus, el prefecte no pronuncia sentència: es limita a 'lliurar' l'acusat als jueus[31].

Aquestes marcades oposicions entre la llei que castiga i la fe que perdona[32], que accentuen tant J. Ellul com G. Agamben, són referides per R. Girard, al dinamisme mimètic i la violència associada a ell. La decisió de fer morir Jesús és primer de la multitud, i això assimila la crucifixió al mite i al ritus religiós: Perquè hi hagi una transferència sacralitzant, cal que la víctima hereti tota una violència de la qual la comunitat queda exonerada. No obstant això, el text evangèlic, a diferència dels textos religiosos comuns, no ignora ni justifica el caràcter arbitrari i injust de la violència exercida contra Jesús. La seva condemna és presentada com una injustícia i en lloc de prendre la violència col·lectiva a compte d'alguna voluntat divina ineluctable és imputada als seus veritables responsables.

A Pilat li agradaria salvar Jesús. Els seus dubtes són deguts a la seva progressiva rendició a la força mimètica. Si els Evangelis insisteixen en això no és per suggerir que els romans siguin superiors als jueus, ni per fer una distinció de bons o dolents entre els perseguidors de Jesús, sinó per posar de manifest la omnipotència del mimetisme: els quatre evangelis subratllen la paradoxa d'un poder sobirà que, per por a enfrontar-se amb la massa, acaba sotmetent-se a ella. El que motiva Pilat per lliurar a Jesús és la por a una revolta. Pilat dóna prova, es diu, "d'habilitat política" i aquesta, per moltes voltes que li donem, consisteix finalment en abandonar-se al

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

29 Jn 18,31. Citat per G. Agamben, *Pilato y Jesús,* ed. Adriana Hidalgo, 2014, p. 22 y ss. Segons Agamben trobem en Pilat una de les primeres descripcions psicològiques de la història. L'estat no es legitima per ser el 'simple executor' de plans escrits en les altures olímpiques. Els seus agents són persones lliures 'amb les seves passions, els seus dubtes, els seus capricis i els seus escrúpols'. Agamben destaca en aquest relat l'oposició radical entre el Regne de Déu i regnes humans, Creu i història, fe i justícia i com mitjançant aquesta oposició es dessacralitza la història i la política.

30 Jo 18, 38.

31 G. Agamben, *Pilato y Jesús,* op. cit., p. 22 y ss.

32 Al grec del segle I pistis (fe) significa essencialment confiança, però en el sentit d'adhesió o compromís, és a dir, la fe és més entesa com a forma de vida que com creença en el sentit estricte d'acceptar quelcom del que no tenim evidència empírica.

mimetisme col·lectiu[33].

Les diferents alternatives que va oferint Pilat a la multitud denoten el saber mimètic adquirit per la racionalitat política, en particular en relació amb la substitució sacrificial. A més de la força del dret romà, els evangelis ens presenten Pilat com un bon home que intenta ser just i fins i tot a l'evangeli de Mateu apareix l'esposa de Pilat que voldria salvar l'innocent[34]. Mateu vol ressaltar la presència d'un altre pol d'atracció personal i afectiu que exerceix una influència de resistència enfront de la fascinació mimètica de la multitud que ja s'ha apoderat del governador romà. Però el poder de la multitud acaba per imperar en la decisió política de Pilat[35].

Els Evangelis, d'altra banda, comprenen perfectament el punt de vista de Pilat: L'escrúpol romà per la legalitat aconsella Pilat no lliurar Jesús o, dit d'una altra manera, no cedir davant la multitud. Però sap també que aquesta no es calmarà sense una víctima. Per aquest motiu Pilat ofereix una compensació: fer morir Barrabàs a canvi de Jesús. Des del punt de vista de Pilat, Barrabàs té l'avantatge d'estar ja legalment condemnat. La seva execució no constitueix cap infracció de la legalitat.

El paroxisme del xoc entre Jesús i el populisme s'aconsegueix quan Pilat pregunta a la multitud si ha d'alliberar Jesús o al bandit Barrabàs. La multitud comença a cridar: "No, a aquest no! Deixa lliure Barrabàs! "[36]. I poc després criden perquè es crucifiqui Jesús[37]. Sens dubte, acaba pensant Pilat, és millor liquidar un agitador innocent que córrer el risc d'un aixecament popular. La seva principal preocupació no és impedir la mort d'un innocent, sinó evitar, en la mesura del possible, uns desordres que podrien comportar la repressió d'una part important de la població i perjudicar la seva reputació com a administrador en les altes esferes imperials[38].

En la lectura de Girard, Pilat representa el paper del poder i la racionalitat política i considera que aquesta, per als que escriuen els evangelis, constitueix un intent limitat de superar la lògica mimètica de les religions i el sagrat. Els Evangelis arriben a posar en boca de Pilat aquest intent d'anul·lació de la lògica mimètica quan afirma: "Jo no hi veig causa", després d'haver interrogat Jesús. Pilat encara no està influït per la massa i és un bon jutge que encarna el dret romà, la racionalitat legal, i que s'inclina davant els fets[39].

Tanmateix, la racionalitat política, que en alguns casos tempera o canalitza la passió mimètica de les multituds, no

33 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 39

34 Mentre ell [Pilat] estava assegut al tribunal, li va feu arribar la seva dona: "No vulguis saber res d'aquest innocent; avui he patit molt en somnis per la seva causa '" (Mt. 27, 19). La teologia feminista ha destacat que l'esposa de Pilat és l'única que defensa Jesús en aquest judici i encara és més notori que sigui pagana.

35 R. Girard, *El chivo expiatorio,* op. cit., p. 143.

36 Jn 18, 40, (Mt 26,47-56; Mc 14,43-50; Lc 22,47-53)

37 Jn 19,6.

38 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 44

39 R. Girard, *El chivo expiatorio,* Anagrama, Barcelona, 1986, p. 141.

aconsegueix liquidar la lògica mimètica ni dessacralitzar la violència. En última instància, el poder polític sucumbeix al veritable poder que el precedeix i domina: el poder mimètic de la multitud. Un cop mobilitzada, la força populista preval absolutament i arrossega les institucions darrere d'ella convertint-les en titelles de la psicologia mimètica col·lectiva. Els polítics "hàbils" coneixen bé els mecanismes mimètics que regulen l'activitat social i els orienten i utilitzen en el sentit més convenient per als interessos del poder integrant la racionalitat política a la lògica d'una pressió mimètica que tot ho envolta.

El judici de Pilat il·lumina així un aspecte capital de la vinculació entre l'espai polític i el religiós: el de la violència sacrificial. Aquesta subordinació de la política a la psicologia mimètica col·lectiva explica la tendència de la classe política a nedar en el sentit del corrent, per la por a perdre el favor de les masses (pèrdua de vots) i la possibilitat d'ascendir en la carrera judicial i política[40].

Finalment, l'evangeli de Lluc destaca com els enemics es reconcilien a través de la violència i l'efecte apaivagador de l'assassinat col·lectiu: "I aquell dia es van fer amics Herodes i Pilat, doncs abans estaven enemistats entre si"[41]. Aquest fet és especialment rellevant per a la comprensió del dinamisme populista. La seva

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

aproximació és fruit de la participació de tots dos en la mort de Jesús. La seva reconciliació constitueix un dels efectes catàrtics del qual es beneficien els participants en un assassinat col·lectiu, els perseguidors no penedits o tota col·lectivitat que s'uneix davant un enemic comú, que és, recordem-ho, l'estratègia bàsica de tot populisme.

6. L'antipopulisme de les comunitats cristianes

Jesús, finalment, es converteix en un indesitjable per a les expectatives de la multitud. Els que esperaven escoltar un discurs d'alliberament del jou romà i que fantasiejaven amb l'alliberament del Regne d'Israel es troben amb tot el contrari. Els mateixos deixebles i seguidors de Jesús es dispersen i es veuen arrossegats per la ira i el contagi violent habitual que es produeix contra les víctimes. Pere renega del seu mestre i representa el model de l'individu que, quan es submergeix en una multitud hostil a la víctima, es converteix també ell en hostil ... com tothom.

40 R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Encuentro, Madrid, 1996, p. 54.
41 Lluc 23, 12

Però malgrat la seva fugida i immersió inicial en la lògica mimètica, una minoria de seguidors de Jesús mantenen sorprenentment la força suficient per a escapar-ne i oposar-se a la multitud i les autoritats de Jerusalem. Aquesta força els fa capaços de retreure's la seva lamentable desbandada dels dies anteriors i de reconèixer-se culpables de participar en l'apassionament mimètic contra Jesús. D'aquesta manera, la lògica mimètica s'inverteix. Un grup minoritari de dissidents acaben per trobar-se no contra la víctima, sinó a favor d'ella fracturant així la unanimitat i el consens violent de la multitud i interrompent l'eficàcia del mecanisme fundacional de la violència: el de la víctima propiciatòria.

Girard ressalta que aquesta resistència heroica al contagi de la violència, lluny de ser expressió del ressentiment dels febles impotents davant els forts com pressuposa Nietzsche, representa la clarividència i l'extraordinària valentia d'una petita minoria que gosa oposar-se al mimetisme i contrarestar la psicologia de les multituds. No és estrany llavors que trobem en el proto-cristianisme una posada en acte d'un veritable programa antipopulista.

Les comunitats cristianes són apàtrides, anuncien no un nou regne, sinó una mena d'antiregne (el regne de Déu) sense fronteres on no es privilegia cap raça, tradició o nació i on no es necessiten ni sacrificis ni temples. Aquest antiregne existeix allà on es reuneixen comunitats que comparteixen les seves riqueses i que resisteixen la violència mimètica, la rivalitat, la lògica maniquea, el *tu quoque*[42] i a tota divisió entre un nosaltres i un ells. En aquest antiregne, presidit pel Déu de les víctimes, no es té en compte l'Estat: s'eludeix tota participació en el poder polític, en l'exèrcit, en l'adoració dels déus, en els tribunals de justícia i en tot tipus de violència[43].

Les comunitats cristianes hereten i coincideixen amb la diàspora jueva, amb l'ideal d'una comunitat més enllà de la terra, la pàtria i la sang biològica. Mentre l'exili és una destinació imposada per l'estat als perdedors i aquests no renuncien mai a tornar a la seva terra, la diàspora passa a ser una forma de vida estimada més enllà de l'estat-nació, un sentir-se estranys a la casa i a casa a tot arreu[44].

Les noves pràctiques d'aquestes comunitats que se situen en els marges, més enllà del sistema[45], entorpeixen el mecanisme de la violència col·lectiva i constitueixen una amenaça a l'ordre imperial. En exercir la caritat i el perdó, en prendre partit per la víctima, en rebutjar la venjança, boico-

42 Crec que és la fal·làcia més usada pel populisme: "El tu més" o "el tu també". És a dir, es desacredita el que diu l'altre perquè se'l considera hipòcrita però no perquè no tingui raó en la seva argumentació.

43 "Qui tingui el poder de l'espasa o sigui magistrat d'una ciutat que deixi la feina o se l'expulsi de l'Església. Si un catecumen o un fidel volen tornar-se soldats que se'ls expulsi de l'Església, ja que menyspreen a Déu". Hipòlit, segle III. Citat per J. Elull, op. cit., pàg. 125.

44 D. Barreto, *El desafío nacionalista. El pensamiento teológico-político de Franz Rosenzberg.* Anthropos, Barcelona, 2018, p. 18.

45 Particularment interessant és l'article d'A González, "Ser cristiano más allá del sistema. La perspectiva de las iglesias libres", *Revista Periferia,* 2014. La fi del constantinisme polític, que ha predominat des del segle IV al XX i que té ben poc de cristià, lluny d'enfonsar els cristians en el pessimisme, s'hauria de veure com una magnífica oportunitat per mostrar el veritable rostre del cristianisme.

tegen la "transferència" de la violència que caracteritza el mecanisme del boc expiatori i priven de forma brusca a les societats antigues de les seves víctimes sacrificials habituals. Es fa més difícil donar sortida al mal designant un culpable i llançant-s'hi a sobre tot esperant recuperar la pau amb el seu sacrifici. Segons R. Girard, gràcies a l'actitud d'aquesta minoria contestaria que, a empentes i rodolons, ha aconseguit sobreviure durant dos mil anys a la unanimitat mimètica triomfant, fins i tot en l'interior de les seves pròpies esglésies, es fa d'alguna manera visible la mentida de tot populisme i del permanent intent de retornar el cristianisme al patró sacrificial[46].

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

7. El populisme de les potestats

La desconfiança primitiva dels cristians en relació amb els "principats i potestats" prové de la seva estreta vinculació amb la violència i el sagrat. De fet, la part més important de la festa nacional de gairebé tots els estats del món consisteix en una desfilada militar. Mentre expressions com "potestats d'aquest món", "reis de la terra", "principats", al·ludeixen al caràcter terrenal del poder, expressions com "prínceps de l'imperi de l'aire", "potestats celestes", etc., insisteixen en la seva naturalesa celestial. Ara bé, en tots dos casos es tracta d'unes mateixes entitats[47]. La Creu posa en evidència la violència que encobreixen tant els principats "terrenals" com les "potestats celestes"[48]. Una violència que, com hem vist, es va manifestar també en la secreta aliança dels caps religiosos i polítics (Caifàs, Herodes i Pilat), còmplices del llenguatge mimètic victimari que distingeix tota religió sacrificial: "¿No us adoneu que val més que un sol home mori pel poble, i no pas que es perdi tot el poble?"[49].

El cristianisme s'adona que les "potestats", els poders polítics, assumeixen la funció de la religió. De la mateixa manera que en els ritus arcaics era per la violència que la comunitat quedava protegida de violències pitjors, ara és també per la violència amb què l'Estat ens protegeix de la violència. Les persones i els clans renuncien a la violència i a la venjança transferint-la a l'estat, que en té el monopoli.

46 R. Girard pensa que el cristianisme, en la seva forma laïcitzada, és la defensa dels drets humans que no són altra cosa que la defensa de la víctima innocent. Cf. Entrevista a René Girard "El cristianismo es la verdadera globalización". *La Vanguardia.* Ideas 2/3/2002.

47 "Dir de les potestats que són "celestes" és insistir en la seva dimensió religiosa, en el prestigi sempre sobrenatural de què gaudeixen els trons i els sobirans entre els homes, fins i tot en els nostres dies. Una cosa que pot observar-se en l'evident esperit cortesà que regna al voltant dels nostres governs, per més que aquests solen ser ben poca cosa". R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 132-134.

48 "La creu ha despullat a principats i potestats" (Epístola als Colossencs 2, 14-15).

49 Jn 11,50. És el que expressa la saviesa del sacerdot Caifàs.

Aquesta transferència unànime transforma la violència, la torna legítima. Igual que a la violència sagrada dels rituals religiosos sacrificials, es distingeix aquí entre una violència "dolenta" i una altra "bona". La potència coercitiva de l'Estat es converteix en una violència "bona" que té per objectiu la pau, en oposició a la violència "dolenta" que engendra el desordre. La violència ritual "pura" serveix per netejar o evacuar la violència "impura". D'aquesta manera, l'Estat posseeix el mateix privilegi que el sacerdot arcaic: el de distingir entre la bona violència i la dolenta.

Aquesta clarividència porta el cristià a renunciar a la complicitat amb tota mena de violència i, el que és el mateix, a la seva irreverència respecte al poder[50]. Entén que tots els estats són fetitxes construïts i sostinguts per la violència, que són règims de sacrifici i que tenen poder perquè hi ha persones disposades a matar, patir, torturar i morir per ells, pel Déu de l'estat-nació[51]. Com assevera Cavanaugh citant A. MacIntyre:

"L'Estat-nació modern, sota qualsevol disfressa, és una institució perillosa i immanejable, que es presenta d'una banda com un proveïdor burocràtic de béns i serveis, que sempre està a punt, però mai no ho fa, de donar als seus clients una bona relació qualitat-preu. I, de l'altra, com a dipòsit de valors sagrats, que de tant en tant convida les persones a donar la vida per ell. . . És com que et demanin morir per la companyia telefònica". Però, afegeix Cavanaugh, "és més aviat com que et demanin matar per la companyia telefònica "[52].

Des d'aquesta perspectiva J. Ellul estableix una certa línia de connexió entre anarquia i cristianisme. Però l'anarquisme cristià que reclama Ellul és absolutament no violent i no només per raons tàctiques, perquè la no-violència sigui més eficaç que la violència, sinó sobretot perquè l'amor cristià desarma la violència dels poders. J. Ellul entén l'anarquia com una crítica intransigent i permanent contra tot poder polític i religiós, com la negació del monopoli de la violència sobre un territori, ja que tota revolució, en no esfondrar el poder en la seva forma absoluta, cau en esquemes de dominació i de violència.

Però, contràriament a l'anarquisme polític, J. Ellul no creu en la possibilitat d'una societat completament alliberada de l'estat, dels poders i de les jerarquies i defensa comunitats a la perifèria prou lliures del poder de l'estat-nació i del populisme per col·laborar permanentment i sense descans en la transformació de les institucions a favor de tota la humanitat. Per tant, el cristianisme té com a adversari al populisme, als principats i potestats, ja siguin de naturalesa política, religiosa o de totes dues alhora, però no s'hi oposa

50 "Jesús no feia cap distinció entre els homes; la gent de poder estava molesta amb aquesta actitud, volien la seva mort i l'abordaven dient-li: 'Parles sense preocupar-te de res, ja que no mires el rang de les persones' ". Cf. Mt 23. J. Ellul, *Anarquía y cristianismo,* op. cit. p. 128.

51 W. Cavanaugh "Killing for the thelephone company", *Modern Theology,* 2004.

52 Ibíd., p. 263.

per la violència. Una identificació massa estreta entre l'Església i qualsevol nació no pot significar altra cosa que la participació de l'Església en la violència estatal i en algun gènere de populisme, el que necessàriament significa l'ocultació, si no la destrucció, del seu caràcter propi.

Resulta paradoxal, i sobretot escandalós per als mateixos cristians, que el cristianisme sigui totalment incompatible amb una violència que, malgrat tot, històricament ha practicat legitimant guerres, imperis, prínceps i governs i que alguns sectors cristians segueixen promovent de manera sacrificial en els populismes actuals. Desgraciadament, que les esglésies es tornin idolàtriques, com ja es planteja en l'Èxode, és força comú[53].

8. El populisme victimitzador

Girard observa que la preocupació per les víctimes heretada del cristianisme s'ha convertit en una nova rivalitat mimètica. Gran part de les discussions polítiques es plantegen en termes de 'qui és més víctima', qui ha patit més, quina genocidi és pitjor, de manera que la preocupació per les víctimes s'ha convertit en el paradoxal objectiu de les rivalitats mimètiques, de les licitacions competidores, en l'instrument d'una persecució més subtil. Les persecucions més sanguinàries es fan en nom de la lluita contra la persecució. No poques vegades, per exemple, la pretesa defensa dels Drets de l'Home és el que més víctimes produeix. La clau d'aquesta retorçada paradoxa consisteix en el fet que "les noves formes de 'victimització' es desenvolupen constantment a partir dels instruments destinats a suprimir-les"[54].

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

En aquest concurs victimitzador tothom es tira víctimes a cara. Les víctimes més interessants són sempre les que ens permeten condemnar als nostres veïns. Als altres. Els qui, al seu torn, actuen de la mateixa manera amb nosaltres i recorden, sobretot, aquelles víctimes de les que ens fan responsables. "En lloc d'autocriticar-nos, utilitzem malament el nostre saber sobre la mimesi tornant-lo contra els altres. Jo, que amb malvada satisfacció denuncio als meus veïns per la seva utilització de bocs expiatoris, segueixo considerant els meus caps de turc com objectivament culpables. Els meus veïns, per descomptat, no deixen de denunciar en mi la mateixa perspicàcia selectiva que

53 El Senyor digué a Moisès: 'Baixa de pressa, perquè el teu poble, que tu havies tret del país d'Egipte, s'ha pervertit. De seguida s'han desviat del camí que jo els indicava. S'han fabricat un vedell de fosa i es prosternen al seu davant, li ofereixen sacrificis i diuen: 'Aquests són els teus déus, Israel, que t'han tret del país d'Egipte!' ". Èxode 32.

54 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 213 y ss.

denuncio en ells”[55].

Una de les estratagemes més recorregudes pel populisme és la d’identificar el líder com a víctima: De la mateixa manera que no és possible el populisme sense fabricar-se un enemic clar, tampoc és possible un enemic sense considerar-se la seva víctima real o potencial[56]. “La víctima és l’heroi del nostre temps. Ser víctima atorga prestigi, exigeix escolta, promet i fomenta reconeixement, activa un potent generador d’identitat, de dret, d’autoestima. Immunitza contra qualsevol crítica, garanteix la innocència més enllà de tot dubte raonable”[57].

La comprensió veritable del mecanisme victimari i de la violència, consisteix no només a denunciar hipòcritament les persecucions alienes, sinó en “conèixer-se a si mateix com perseguidor”, el que exigeix un procés d’introspecció i una transformació personal. I també a aixecar la víctima, convertint-la en una persona responsable capaç d’anar més enllà del ploriqueig constant i l’autoconmiseració.

9. Pràctiques personals i polítiques de resistència

Ja he dit que el cristianisme hauria de ser un antídot contra tot tipus de populisme. Voldria destacar aquí algunes de les pràctiques de resistència que incentiva. La primera i la més òbvia és la seva presa de partit per les **veritables víctimes**, sovint silenciades i invisibilitzades per “poble”, mantenint una visió dissident davant una multitud que busca un linxament, o davant d’una nació o grup que s’autoafirma mitjançant la “creació” d’enemics i la promoció de la violència mimètica de la multitud i dels poders constituïts. És el que fan els primers cristians en insistir en la innocència de Jesús i considerar-lo víctima d’un assassinat col·lectiu.

En general, tota dictadura és implacable amb els que no mantenen la unanimitat i el contagi mimètic. Fàcilment la dissidència, fins i tot als països més democràtics del món, porta a la marginalitat, a la pèrdua de quotes de poder i d’ingressos econòmics. De fet, un dels primers símptomes de la degradació democràtica és la por a ser considerat desafecte en un diari, en una universitat o davant l’opinió pública.

Directament lligat amb l’anterior, amb la presa de partit per les víctimes, es troba la **renúncia als “caps de turc”**[58]. Cercar un boc expiatori, un culpable, és la forma més còmoda i immediata de “resoldre” un problema, molt més que analitzar detingudament totes les variables d’una crisi. Entre els molts exemples de bocs expiatoris tenim el més palès en l’actualitat: els refugiats i els immigrants. Es desplaça la culpa dels mals i injustícies que produeix

55 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 205.
56 D. Giglioli, *Crítica de la víctima,* Herder, Barcelona, 2018, p. 30 y ss.
57 Ibíd., p. 11.

58 A Israel el dia d’acció de gràcies es tiraven sorts sobre dos bocs, un era sacrificat pel Summe Sacerdot per a l’expiació dels pecats dels israelites; l’altre era carregat amb totes les culpes del poble jueu per enviar-lo al desert. Aquest últim era conegut com a boc expiatori.

sistemàticament el capitalisme globalitzat als emigrants, que són els que pateixen els seus pitjors efectes. Les multituds que animen els líders populistes són especialment dures amb el feble (en aquest cas refugiats i desplaçats) perquè troben en aquesta dinàmica la seguretat que necessiten en uns temps angoixants. Aquesta selecció victimària s'agreuja quan la "identitat" dels immigrants és forta: diferent idioma, raça o religió. No és estrany que se'ls acabi presentant com una minoria estrangera "invasora".

En segon lloc, el cristianisme **reconeix la seva pròpia fragilitat** i ha perdut tota innocència respecte a la violència. Sap, perquè és la seva acta fundacional, ho hem vist en Pilat, que d'alguna manera tots els éssers humans som igualment culpables de designar bocs expiatoris i que participem, moltes vegades inconscientment, en la rivalitat mimètica. Aquesta consciència el porta a dissoldre la dicotomia entre el jo i els altres, a invertir l'esquema comú en què el desig mimètic s'associa als "altres" mentre "nosaltres" creiem no tenir res a veure amb ell. És particularment interessant en aquest sentit la lectura que fa Girard de com evita Jesús la lapidació d'una dona adúltera[59]:

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Com que el condicionament mimètic presideix les nostres vides, per aturar-lo és imprescindible remuntar-se al que s'ofereix com a model per a tots els altres, a qui llança la primera pedra. La primera pedra determina el comportament de la resta d'actors subjectes a la lògica implacable del mimetisme. Per això Jesús se centra en aquest moment capital, en l'únic moment en què cada subjecte està exposat a la seva responsabilitat personal, abans de deixar-se arrossegar per la dissolució individual que caracteritza els fenòmens col·lectius i populistes. El que Jesús intenta és revertir el comportament de la massa, utilitzar la força mimètica per convertir un mimetisme orientat cap a la violència en un mimetisme dirigit al perdó.

59 El relat de la dona adúltera diu així: "Jesús se n'anà a la muntanya de les Oliveres. Però de bon matí es va presentar de nou al temple. Tot el poble acudia cap a ell. S'assegué i començà a instruir-los. Llavors els mestres de la Llei i els fariseus li van portar una dona que havia estat sorpresa en el moment de cometre adulteri. La posaren allà al mig, i li digueren: -Mestre, aquesta dona ha estat sorpresa en el moment de cometre adulteri. Moisès en la Llei ens ordenà d'apedregar aquestes dones. I tu, què hi dius? Li feien aquesta pregunta amb malícia per tenir de què acusar-lo. Però Jesús es va ajupir i començà a escriure a terra amb el dit. Ells continuaven insistint en la pregunta. Llavors Jesús es va posar dret i els digué: --Aquell de vosaltres que no tingui pecat, que tiri la primera pedra. Després es tornà a ajupir i continuà escrivint a terra. Ells, en sentir això, s'anaren retirant l'un darrere l'altre, començant pels més vells. Jesús es va quedar sol, i la dona encara era allà al mig. Jesús es posà dret i li digué: -Dona, on són? ¿Ningú no t'ha condemnat? Ella va respondre: -Ningú, Senyor. Jesús digué: -Jo tampoc no et condemno. Vés-te'n, i d'ara endavant no pequis més". (Joan 8 01:11).

"La primera pedra no és mera retòrica, sinó, tot el contrari, una cosa decisiva, ja que és la més difícil de llançar. Per què? Perquè és l'única que no segueix cap model. Quan Jesús pronuncia la seva frase, la primera pedra és l'últim obstacle que s'oposa a la lapidació. Quan atreu l'atenció sobre ella, a l'esmentar-la explícitament, Jesús fa el que pot per reforçar aquest obstacle, per magnificar-lo. Com més pensin els que van a tirar la primera pedra en la responsabilitat que assumiran si ho fan, més possibilitats hi ha que la pedra se'ls caigui de les mans. [...] Un cop llançada la primera pedra, la segona ve de seguida, després de l'exemple de la primera; i més de pressa encara, la tercera, ja que compta amb dos models en lloc d'un, i així successivament. Com més es multipliquen els models, més s'accelera el ritme de la lapidació. Salvar la dona adúltera de la lapidació, com fa Jesús, impedir un apassionament mimètic en el sentit de la violència, és desencadenar un altre en sentit invers, un apassionament mimètic no violent. Quan un primer individu renúncia a lapidar la dona adúltera, el segueix en aquesta decisió un segon, i així successivament. Fins que, al final, és tot el grup, guiat per Jesús, el que renuncia al seu projecte de lapidació"[60]. "Per a la majoria d'entre ells, la veritable raó de la no violència no és la dura reflexió sobre si mateix, la renúncia a la violència: és el mimetisme, com de costum. Hi ha sempre un desbocament mimètic en una direcció o en l'altra"[61].

La inversió de la imitació violenta requereix la presentació heroica d'un model mimètic alternatiu a la violència. En presentar-se com a tal, aquest model s'exposa a ser ell mateix el destinatari de la violència col·lectiva, mitjançant la coneguda lògica mimètica de la transferència de l'odi. "Cal no oblidar que l'episodi de la dona adúltera és un dels rars èxits de Jesús amb una multitud violenta. Un èxit que subratlla els seus nombrosos fracassos i, sobretot, per descomptat, el paper de la multitud en la seva pròpia mort. En l'episodi evangèlic de la dona sorpresa en flagrant delicte d'adulteri, si la massa no s'hagués deixat convèncer per Jesús i la lapidació hagués tingut lloc, Jesús també hauria pogut ser lapidat. Fracassar en la salvació d'una víctima amenaçada de mort de forma unànime per una col·lectivitat equival a trobar-se sol davant d'aquesta, és córrer el risc de patir la mateixa pena que aquella. [...] Abans de respondre als que demanen el seu parer sobre l'obligació de lapidar la dona, inscrita en la Llei de Moisès, Jesús s'inclina cap a terra i escriu al terra amb el dit" [62].

En l'opinió de Girard, Jesús s'ha inclinat per eludir la mirada d'aquells homes amb els ulls injectats en sang. "Si Jesús els retornés les seves mirades, aquests homes exaltats no veurien en els seus ulls uns ulls afables, sinó que els transformarien en un mirall de la seva pròpia còlera. Hi veurien el seu propi desafiament, la seva pròpia provocació; això llegirien a la mirada de

60 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 82-84.
61 R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* op. cit., p. 146.
62 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p.86.

Jesús, per afable que fos. I amb això, de retruc, se sentirien provocats. L'enfrontament no es podria aleshores evitar, cosa que, probablement, comportaria el que Jesús vol impedir: la lapidació de la víctima. Per aquest motiu eludeix fins i tot l'ombra d'una provocació"[63].

Normalment, quan reconeixem l'estatus d'"agressor" a un col·lectiu o a una nació tendim a esborrar la cara, moltes vegades amable, d'individus concrets que d'alguna manera pertanyen al col·lectiu o nació agressora. La identitat de la víctima es construeix de forma mimètica, desfigurant i deshumanitzant al col·lectiu que considerem enemic com si aquest fos un tot orgànic. Trencar l'espiral mimètica d'odi i desitjos de venjança requereix esforços repetits per reconèixer l'altre, no d'acord amb una imatge col·lectiva deshumanitzada, sinó com un ésser humà amb el qual compartim la mateixa humanitat. No és fàcil girar la mirada cap a la pròpia injustícia i reconèixer la nostra participació en les rivalitats mimètiques en algun aspecte de la nostra vida familiar, comunitària, nacional o social. No és fàcil de renunciar a les represàlies i a la venjança en totes les seves formes. Tractar d'escapar de la nostra propensió a la mimesi i a la violència requereix l'assumpció de la nostra pròpia responsabilitat en elles i posar el focus en com contínuament generem víctimes, fins i tot quan procurem defensar-les i protegir-les.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

63 Ibíd.,

Finalment, el cristianisme porta en els seus gens **el cosmopolitisme**, la desmitificació de la sang i la terra, de l'estat-nació, l'ideal d'un món sense fronteres[64] i la crítica a qualsevol tipus d'identitat quan aquesta es converteix en element d'exclusió. Dit d'una altra manera, el cristianisme no persegueix una uniformització, una única identitat per superar les altres, sinó que admira i fomenta la riquesa de la seva diversitat, quan aquesta no suposa una dinàmica de "nosaltres" i "ells". Hem insistit abans que en l'actualitat ja conformem una societat mundial sense que la majoria dels actors siguin conscients d'estar participant en el mateix sistema social. Doncs bé, el cristianisme no renuncia a la possibilitat d'esbossar un "nosaltres" que arribi a la humanitat sencera i no només a una comunitat nacional o continental. Amb això no es

64 Això porta a plantejar la necessitat d'una ciutadania global que superi el model estret d'Estat-nació, a fomentar unes institucions mundials que defensin els drets humans de totes les persones, a buscar la participació democràtica en tots els ordres del poder, i a frenar els excessos dels mercats, l'exclusió social i la degradació del medi ambient. J. Corominas, "De les democràcies d'estat a la democràcia cosmopolita", *Revista Perifèria,* 2014.

liquidaria completament la rivalitat mimètica ni la violència, ni potser el populisme, però, en desarticular la lògica maniquea de bons i dolents, amics i enemics, o almenys domesticar-la, s'incrementaria exponencialment la resistència a qualsevol temptació populista.

La resistencia cristiana al populismo

Jordi Corominas

¿Por qué la habilidad política consiste casi siempre en abandonarse al mimetismo colectivo?
René Girard

El nacionalismo es como la halitosis: se percibe claramente en los demás y no se percibe la propia.
Fredric Jameson

El título puede sorprender a más de uno. ¿No es el cristianismo un populismo con todas las letras? Y si no lo es en sí mismo, ¿no ha estado históricamente implicado siempre en todo tipo de luchas y guerras imperiales y nacionales que tienen al menos un cierto aire de familia con los populismos actuales? Además, ¿no es cierto que en los fenómenos populistas Occidentales y de América Latina del presente suele aparecer la Cruz cómo uno de los elementos aglutinantes?

La tesis que pretendo defender es que el cristianismo lleva en sus genes un antipopulismo radical y que el precio que hay que pagar para acercar o asimilar el cristianismo al populismo es su transformación en una religión sacrificial o nueva idolatría abandonando todo aquello que le es más propio. Un travestismo, por cierto, muy propio de todo tipo de populismos que fácilmente convierten a la democracia en un criptotalitarismo o al victimario en víctima. Para defender esta tesis me basaré en los planteamientos antropológicos de R. Girard. No

me interesa discutir, matizar o completar sus ideas. Desde luego se puede cuestionar su antropología y que el deseo mimético sea el mecanismo último que explica nuestra singularidad. Pero aquí lo que pretendo es mostrar que el mecanismo mimético y victimario, que según Girard desenmascara el cristianismo, es, con más o menos matices, central en todo populismo.

1 ¿Qué es el populismo?

Entiendo por populismo una forma de hacer política cuyos elementos centrales son una apelación continua al "pueblo" entendido como una unidad (nada más lejos del populismo que pensar el pueblo en plural), una lógica maniquea, una simplificación de los discursos políticos, y una exacerbación de las emociones políticas antagónicas[1].

1 Ferran Sáez, *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les masses,* Publicacions de l›Abadia de Montserrat, Barcelona, 2018.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

El populismo imagina y extiende la idea de **un pueblo**[2] inocente, homogéneo, incorrupto, bueno e incluso heroico, víctima de "las élites" o de la casta compuesta por partidos tradicionales, potentados económicos e intelectuales cosmopolitas. Por eso la estrategia populista se caracteriza por reivindicar la interlocución directa entre el líder y el "pueblo", sin intermediarios de "la casta". La gran paradoja es que muchos de los líderes y movimientos con trazos populistas provienen de lo que el mismo populismo define como élites y defienden con más ahínco, en la mayoría de los casos, los intereses de estas élites.

La lógica maniquea se manifiesta en la necesidad de tener un enemigo claro. En principio no hay nada perverso en constituir "comunidades" y mantener identidades diversas, el problema es cuando para constituirse éstas se necesita denigrar a otras. Esta división entre buenos y malos, nosotros y los otros, se declina de muchas maneras. El enemigo del pueblo bueno y puro puede ser la casta, la élite mala y corrupta, los refugiados e inmigrantes, otra comunidad nacional (catalanes, españoles, etc.,), una minoría sexual o étnica, un grupo religioso (los musulmanes, los judíos, etc.,). El populismo, en lugar de buscar limar diferencias, tejer consensos e intentar mejorar las cosas, busca alguien a quién culpar y castigar por los males que se perciben. Los "Otros", convertidos en enemigos y siempre señalados como responsables del desacierto y vergüenzas propias, son los que hacen posible el discurso y la existencia del populismo.

En cuanto al discurso político la estrategia del populismo es la de **simplificar** al máximo los términos del debate, descartando la complejidad y los matices de la realidad política, económica y social, desarrollando narrativas inmediatamente accesibles y proponiendo soluciones mágicas, contundentes e inmediatas. Esta simplificación en detrimento de los argumentos va de la mano de la **exacerbación de las emociones**. Ante la ansiedad provocada por la globalización y el empobrecimiento creciente de las clases medias mundiales se responde encerrándose en comunidades nacionales homogéneas y se usa todo un lenguaje emocional y grandilocuente para fortalecer la identificación simbólico-afectiva del "pueblo" y para humillar, odiar o despreciar a los que se consideran exteriores a éste[3] o a los que no se dejan encerrar en una

2 El pueblo es un concepto de contornos indefinidos: puede significar los blancos, los nacionales, la "gente de orden", la "buena gente", las clases medias empobrecidas…

3 *C. Ungureanu, I. Serrano,* "El populismo como relato y la crisis de la democracia representativa", *Revista CIDOB d' Afers Internacionals,* Núm, 119.

determinada identidad nacional: "si crees que eres un ciudadano del mundo, eres un ciudadano de ninguna parte"[4].

Esta apelación al pueblo y estos componentes maniqueos, simplificadores y emocionales no tienen un contenido concreto con lo cual la liquidez del populismo es máxima[5]. En la sociedad red[6] el populismo fluye y se ramifica en formas y combinaciones de todo tipo: izquierda y derecha, fuerzas religiosas y seculares, movimientos nacionalistas y patriotismos de estado. De momento, la mayoría de los populismos compiten dentro de un cierto orden democrático y mantienen, aunque sea con límites, algunos de sus elementos básicos: elecciones libres, partidos de oposición, libertad de expresión. El problema es que una radicalización del experimento populista puede derivar en fórmulas totalitarias donde esos elementos democráticos básicos dejen de existir por completo.

4 Primer Ministro británica Theresa May, "Conferencia del Partido Conservador en Birmingham", octubre, 2016.

5 Utilicé la imagen de liquidez prestada de Z. Bauman en el artículo "Posverdad y religión líquida", revista Periferia 2017 y allí defino el exacto alcance de esta imagen. Esto no quiere decir que no se solidifique en Occidente el populismo en lo que Joan Albert llama los nuevos populismos de derecha, pero como muestra bien su artículo hasta la pretendida lucha "antipopulista" queda completamente contaminada por el *modus operandi* del populismo. Cf. J. A. Vicens, "Nuevos populismos y sociedad líquida", Revista Perifèria, 2019.

6 M. Castells, *La sociedad red,* Vol. 1, Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2000.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

2. El populismo como parte del sistema social

El populismo no surge como un hecho aislado sino que forma parte de un sistema. Me atrevería a decir que el populismo es el carácter más destacado de la dimensión política del sistema social mundial contemporáneo.

La sociedad mundial que hoy conformamos podemos desglosarla en un **subsistema económico-ecológico**, es decir todo aquello que tiene que ver con la producción de bienes, mercado, distribución, medios y desarrollo técnico; un **susbsistema socio-político** relacionado con instituciones como la familia, el mercado capitalista, los estados, las iglesias, los ejércitos, los tribunales, etc., y la disputa del poder; y un subsistema **cultural-ideológico** que se ocupa de hacer comprensible teóricamente la sociedad en que vivimos, ya sea para legitimarla o transformarla.

Es importante destacar dos caracteres de este sistema social: El primero es su unidad estructural. No puede comprenderse

cabalmente el populismo sin su imbricación con la dimensión económica y cultural. Y el segundo es su unidad mundial pues lo decisivo para conformar una sociedad no es un lenguaje, ni una determinada conciencia o modo de vida, sino el estar imbricados y codeterminados en un sistema de hábitos, por más que no seamos conscientes de él, que hoy tiene un alcance mundial[7].

En cuanto a la vinculación económica del populismo podemos eludir sucintamente a la depauperización creciente de las clases medias mundiales y explotación sin límites de los bienes naturales[8], y en cuanto a su vinculación cultural podemos referirlo a la posverdad[9], a la "cultura narcisista"[10] y a la reducción de la religión a mera identidad cultural vaciándola de su esencia. Al cristianismo, pongamos por caso, se lo convierte en una mera identidad defensiva frente al islam u otras formas de vida en la que lo que menos importancia tiene es la creencia y práctica cristiana de las personas. El populismo fagocita todo lo que se encuentra por delante y desde luego las religiones le son especialmente útiles. Una sociología de la religión contemporánea tendría que dar cuenta de los populismos islamistas, hinduistas y cristianos en todo el mundo[11].

En definitiva, el populismo, tratándose de un momento de la estructura del sistema social mundial vigente, no es algo que pueda atribuirse precipitadamente al hecho de tener políticos versados en la manipulación, sino que de algún modo nos

7 "En la actual sociedad mundial, las habitudes de millones de personas están determinadas por otras personas que no sólo están geográficamente separadas por enormes distancias, sino que además entienden su vida y la expresan en lenguas muy diversas. Sin embargo, esto no obsta para que haya una interacción real entre ellas y una determinación física de sus habitudes. Pensemos en el influjo de las innovaciones técnicas sobre los modos de vida, esto es, sobre los modos de habérselas con las cosas. Pensemos en la determinación de la propia vida por relaciones de dependencia económica entre pueblos enormemente separados espacial y culturalmente. Pensemos en las consecuencias planetarias de la crisis ecológica. Las habitudes sociales, en una gran cantidad de casos, son determinadas físicamente por los demás sin que haya una comunidad lingüística o cultural". Cf., "Hacia una fundamentación de las ciencias sociales", en A. González (ed.), *Para una filosofía liberadora,* San Salvador, 1995, pp. 65-96.

8 Hay abundantes estudios que ven la causa del fenómeno populista en el rechazo del *status quo* por parte de los "dejados atrás" por la globalización; en el incremento constante de la desigualdad; en la tensión estructural y creciente entre el capitalismo corporativo y la democracia representativa; en la crisis ecológica; en la crisis económica global del 2008 y su controvertida gestión mediante rígidas políticas de austeridad; o en las crisis migratorias ya sea por motivos económicos o humanitarios. Cf., T. Piketty, *El capital en el siglo XXI,* F.C.E. Madrid, 2014. P. Krugman, ¡Acabad ya con esta crisis! Editorial Crítica, 2012. *Brown to Green Report,* 2018. Cf. J. A. Vicens, "Nuevos populismos y sociedad líquida", Revista Perifèria, 2019.

9 La verdad es simplemente lo que dicen lo míos. Katukani advierte que el populismo, al ir de la mano con la posverdad y no distinguir entre la realidad y la ficción, se acerca peligrosamente al nazismo y al comunismo que empezaron utilizando la misma estrategia publicitaria. Cf., M. Kakutani, *The death of truth,* Crown Publishing, USA, 2018. J. A. Vicens analiza la posverdad como un momento del sistema social e insiste especialmente en que la hiperinformación con que nos inundan las redes de comunicación, su velocidad e inmediatez, mantiene a los individuos completamente desinformados y acríticos y hace que primen las ficciones y *fake news* sobre los argumentos y los hechos. Cf. J.A. Vicens, La posverdad como sistema, *Revista Periferia*, 2018.

10 C. Lash, *La cultura del narcisismo*, Ed. A. Bello, Barcelona, 2000.

11 Cf., M. L. Areu, "El populismo hinduista de Narendra Modi: reimaginando la nación india; A. Priego, "El populismo islámico: una respuesta no occidental a la globalización" en ¿La nueva era del populismo? Perspectivas teóricas, empíricas y comparativas, Revista CIDOB d›Afers Internacionals n. 119, 2018.

envuelve a todos. La pregunta en la época en que vivimos no es si somos o no populistas, sino en qué grado lo somos. Las más de las veces solo somos conscientes del populismo de los demás y no del nuestro propio: los populistas, como los nacionalistas, siempre son los otros.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

3. La fuerza mimética del populismo

R. Girard subraya en su antropología un mecanismo, el del mimetismo y el chivo expiatorio, que creo que es clave en el fenómeno populista. Podríamos resumir su fórmula, a riesgo de simplificación, del siguiente modo: al ser el hombre un ser cultural no hay casi nada en su comportamiento que no sea aprendido y dado que el aprendizaje se basa en la imitación, en la repetición de lo que hace el otro, el mimetismo resulta ser indispensable, pero es al mismo tiempo algo sumamente peligroso, ya que genera rivalidad y conflicto porque impulsa a cada cual a apropiarse de lo que el otro quiere o simplemente a querer ser como el otro. De la rivalidad inherente al deseo mimético, al deseo de lo que quiere otro, deriva la inevitabilidad de la violencia como hecho social. Estamos desde siempre inmersos en ella.

Para paliar y evitar que la violencia destruya el vínculo comunitario, todas las sociedades han recurrido a un mismo expediente: el de las religiones sacrificiales. Las religiones transforman la agresividad indiferenciada en violencia unánime contra una víctima o grupo inocente, un chivo expiatorio, ocultando a la vez, mediante un discurso mítico inculpador, esa inocencia. Ese personaje o grupo que, sin ningún motivo o por cualquiera, se convierte en el foco que atrae las iras de todos y recibe la transferencia de todos los rencores, las rivalidades, las envidias y los deseos de venganza, comparece como el responsable de todos los males que afectan a la comunidad. A través de su persecución o sacrificio se evita la violencia generalizada y se restablece momentáneamente la unanimidad, el orden y la calma mediante la convergencia de todo el grupo contra un solo enemigo.

R. Girard piensa que la dimensión política del sistema social está siempre contaminada por esta lógica implacable del mimetismo y que comparte el mismo secreto de la religión: el mecanismo violento del chivo expiatorio, el sacrificio de víctimas inocentes. Es más, esta violencia sacrificial y colectiva contra una víctima o grupo inocente constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado[12] y del populismo. Y este "secreto" de lo sagrado,

12 R. Girard, *La violencia y lo sagrado,* Ed. Anagrama, Barcelona, 2006.

tanto en su versión religiosa como en su versión política, comparece en el núcleo de todo sistema social y es el fundamento de las instituciones (poder político, justicia, constituciones…).

De hecho, el propio cristianismo ha sido reconvertido y vivido como una religión sacrificial. Un ejemplo de esta reconversión la hallamos en la reflexión de Anselmo, un teólogo del siglo XI, que afirma que el sentido de la muerte de Jesús es pagar una deuda infinita con Dios (el precio de nuestros pecados), impagable para el ser humano que es finito. Esta deuda sólo es posible saldarla con la "muerte" de Jesús (a su modo también infinito por ser Hijo de Dios). En este sentido, la muerte de Jesús era necesaria para mantener la ley (el pago de la deuda) y el orden de toda la creación. Lo interesante es darse cuenta de que al reducir el cristianismo a una nueva religión sacrificial se lo despoja de su savia original y se lo iguala con aquello que pretendía denunciar: También los que llevaron Jesús a la muerte entendían que ésta era necesaria para preservar el orden social y religioso.

4. El desenmascaramiento cristiano del fundamento último del populismo

Según R. Girard, lo que da al cristianismo su enorme fuerza de penetración es el hecho de denunciar todas las formas violentas, sacrificiales, de las culturas y la historia humana sin dejarse reducir por ninguna identidad. De hecho, el cristianismo no es una identidad más, sino que constituye la crítica de todas ellas cuando suponen algún género de división perversa entre "nosotros" y "ellos". Recordemos que el cristianismo lleva en su corazón la desacralización de las identidades nacionales, religiosas, sociales y de género: "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer"[13]. El "Israel primero", tan típico de todo populismo, no es precisamente el eslogan de Jesús. Todo lo contrario, Jesús muestra una particular simpatía con aquellos que no entran en el estándar común y nacional: leprosos, minorías desfavorecidas, publicanos, pecadores, extranjeros, prostitutas, proscritos, defraudadores, ladrones y traidores al país.

Pero lo que desborda absolutamente la lógica populista es el llamado a amar a los enemigos. Es el antipopulismo mismo: "Porque si amáis a los que os aman, ¿qué gracia tenéis? Porque también los pecadores aman a los que los aman"[14]. El otro, aunque sea un enemigo, es reconocido como una persona como yo, incluso si me ataca. La presunción de inocencia no es el criterio desde el que se respeta el derecho del otro, sino que se le respeta por ser otro, por ser persona. Esta posibilidad es un desafío a la eterna tentación del rechazo, a la mecánica del chivo expiatorio y al motor del resentimiento de los que vive todo populismo.

Con este antídoto y con el conocimiento de los mecanismos miméticos, el cris-

13 Gal. 3,28.
14 Lucas 6,32.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

tianismo desmitifica radicalmente lo sagrado en todas sus formas y a todo populismo que le rinda pleitesía. Por ello R. Girard considera que el cristianismo es un ateísmo práctico[15], un ateísmo evangélico que se opone más radicalmente a las divinidades sacrificiales que el ateísmo moderno. El ateísmo moderno no solo es incapaz de revelar los mecanismos victímales, los falsos dioses que escamotean la verdad de la injusta persecución de las víctimas, sino que mantiene todos esos mecanismos en una sombra propicia para su mantenimiento perpetuo[16].

Y desde luego el cristianismo sería en la práctica un ateísmo mucho más radical que el ateísmo de Nietzsche que reclamaría la vuelta al Dios de la violencia sagrada, Dionisos, o su equivalente, el hombre de la voluntad de poder: "El cristianismo ha tomado tan en serio al individuo, lo ha planteado tan bien como un absoluto, que no podía ya sacrificarlo; pero la especie sólo sobrevive mediante los sacrificios humanos [...]. La verdadera filantropía exige el sacrificio por el bien de la especie; la verdadera filantropía es dura, se obliga al dominio de sí misma, porque necesita del sacrificio humano. ¡Y esta pseudohumanidad llamada cristianismo quiere imponernos precisamente que no se sacrifique a nadie!"[17].

En definitiva, en los evangelios, al revelar el mecanismo del chivo expiatorio, rechazar de pleno la violencia y no condenar a las víctimas, encontraríamos la clave de todos los fenómenos de masas antiguos y modernos y tanto de los populismos actuales como de los totalitarismos pasados[18].

Estos mecanismos miméticos cuya denuncia descubre R. Girard en los evangelios pueden acercarse a los mecanismos autojustificativos que A. González considera que pone en evidencia el cristianismo[19]. En la rivalidad autojustificativa cada uno busca el favor y la recompensa de

15 Cf., R. Girard, *Achever Clausewitz*. París, Carnets Nord, 2007, p. 245. R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica,* Salamanca, Sígueme,1982, p. 214

16 R. Girard, (y otros) *El misterio de nuestro mundo. Op. cit.,* p . 215

17 F. Nietzsche, *Oeuvres completes.* vol. XIV: *Fragments posthumes début 1888-janvier 1889*. Gallimard. París. 1977, pp. 224-225. Citado por R. Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago,* Ed., Anagrama, Barcelona, 2002, p. 206.

18 "La definición mimética de los comportamientos colectivos continúa siendo tan válida como hace 2000 años" R. Girard en *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 83.

19 A. González, *Teología de la praxis evangélica,* Sal Terrae, Santander, 1999, p.192. En la antropología de A. González el vínculo social es anterior al mimetismo y consiste en la estructuración de nuestros hábitos por los demás. Y la autojustificación y la garantía de una correspondencia última entre mis acciones y sus resultados es el secreto último de las religiones y los proyectos políticos.

los dioses a través del mérito propio, del sacrificio personal y de las buenas acciones, mientras espera el castigo de los que actúan injustamente. Las religiones cumplirían precisamente la función de garantizar una correspondencia entre nuestras acciones y sus resultados mediante algún Dios que garantizaría que finalmente tanto los "buenos" como los "malos", en esta vida o en otra, tendrán su merecido.

Esta rivalidad autojustificativa conllevaría una profunda legitimación de todo orden social. Por ejemplo, en nuestra sociedad postindustrial y capitalista las personas se ven condicionadas más que nunca a buscar su justificación en sus propias obras, a vivir demostrando continuamente el propio valor, y aquellas que alcanzan el poder y el "éxito" suelen interpretar su bienestar como resultado de sus propias acciones: "me va bien, porque me lo merezco". Del mismo modo, esa lógica permite presentar a los desheredados de este mundo como culpables de sus propias desgracias. Es la pregunta de los discípulos de Jesús ante un marginado social: "¿Quién pecó, él o sus padres?"[20]. La pretensión de justificarse por los frutos y méritos de las propias acciones da pie a la rivalidad mimética: "¿Quién es más bueno, más justo, más perfecto?". En un encuentro con Pedro Casaldáliga, obispo del Brasil, en Nicaragua, nos planteaba precisamente esta pregunta: "¿Acaso no es en el cristianismo una pérfida maldad creerse más bueno que otros?"

Así como la otra cara de la rivalidad mimética y su violencia inherente es la no-violencia, la otra cara de la rivalidad autojustificativa es la gratuidad. La gratuidad es la posibilidad de actuar a cambio de nada y sin pretender mostrar con ello ninguna altura moral ni ningún mérito. Es en esta gratuidad donde pone el énfasis el cristianismo: este amor que transgrede, allí donde aparezca y en el nombre de quien sea, la rivalidad autojustificativa y mimética.

5. La supeditación de las autoridades y la justicia al populismo

En los evangelios el momento más álgido y de mayor finura de la denuncia del populismo y de su capacidad general de arrastre, socialmente transversal, se alcanza en la descripción que hacen del juicio de Pilatos. Jesús nos es presentado como la víctima inocente de una colectividad en crisis que se unifica contra Él. Todos los grupos terminan por dar su adhesión explícita o implícita a su condena a muerte: la multitud de Jerusalén, que pocos días antes lo habían acogido a Jesús con entusiasmo[21], las élites, las autoridades religiosas judías y romanas, e incluso sus seguidores, porque aquellos que no

20 Jn 9:2; Lc 13:1-5, citado por A. González en "El anuncio del reinado de Jesús, el Mesías" en VV.AA., *Jesucristo, prototipo de humanidad en América Latina*. IIIª reunión de la Comisión Teológica de la Compañía de Jesús en América Latina, México, 2001, pp. 129-158.

21 Girard subraya que no se puede acusar a los Evangelios de antijudaísmo o de prejuicios o discriminación social pues la multitud no sólo está compuesta por las masas populares, sino que es completamente anónima e impersonal. Cf., R. Girard, *El chivo expiatorio,* Anagrama, Barcelona, 1986, p. 143.

traicionan o no reniegan activamente de Jesús huyen o permanecen pasivos.

J. Ellul destaca que Jesús sabe que las autoridades están bajo un poder que les impide hacer justicia e intenta desenmascararlo, aunque fracase, con formas imaginativas de actuación no violenta: silencios, falta de cooperación, negativa a defenderse, provocaciones e ironías como cuando responde "ustedes lo dicen"[22] ante la pregunta de si es el Rey de los judíos. Pero, ¿Qué poder es éste del que Pilato no puede escapar? Según J. Ellul es el *diábolos,* literalmente el divisor. El Estado y los poderes políticos, por más "constitucionales" que sean, son el gran factor de división entre los hombres pues están sometidos a Satán, al "fiscal acusador", a la fuerza que provoca que los hombres se acusen permanente y recíprocamente unos a otros[23].

Pilato representa a la autoridad y el derecho romano. Un derecho tan desarrollado que, más que la fuerza militar, es lo que permite al Imperio subsistir 500 años. Pero es justamente este derecho, del que se está legítimamente orgulloso, el que es criticado y ridiculizado por la narración del juicio de Pilato: por elevada que sea su significación cultural y por justa y neutra que sea su aplicación, termina supeditándose a la política, a los intereses de una parte de la sociedad judía, con un procurador romano cediendo frente a la muchedumbre y entregándoles un inocente.

22 Mc. 15: 2; Mat. 27:11 J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, editorial Jus, México, 2005, p. 89.
23 J. Ellul, *Anarquía y cristianismo*, op. cit., p. 58.

Los autores bíblicos mantienen la idea de que toda autoridad, por muy buena que ésta sea, es injusta: "Ahí, en donde radica la justicia, ahí reina la maldad"[24].

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

G. Agamben, en una línea cercana a J. Ellul, subraya que el poder del que Pilato no puede escapar es el del estado encarnado en la ley[25]. La oposición a que asistimos según Agamben en la escena de Pilato es entre juicio y testimonio, ley y fe, sentencia y verdad, como dos vías absolutamente heterogéneas. Lo que Jesús propone no es un nuevo poder terrenal, sino una nueva forma de vida, un poder "destituyente" que rechaza la sumisión de la vida humana a la soberanía estatal "constituyente". Jesús, al contrario de los Estados, se opone a juzgar: "Yo no juzgo a nadie"[26]. "¡No juzguéis para que no seáis

24 Eclesiastés 3,16.
25 G. Agamben, *Pilato y Jesús,* ed. Adriana Hidalgo, 2014. Agamben opone el Estado, a las personas y los pueblos. Ambos son sacrificados al Estado. La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse, sino su fundamentación. El estado es tanto de derecho como violento. Y es tanto con la violencia como con el derecho como se impone sobre el mero fluir de la vida del pueblo.
26 Jn 8, 13-15.

juzgados!"[27]. No es solo que no acepte repartir premios y castigos es que no acepta que las personas sean "sentenciadas". Agamben remarca que los que escriben los evangelios tienen clara conciencia de que en la justicia humana no se dilucida la verdad. Lo que cuenta en una sentencia es la "fuerza de lo juzgado" y ésta fuerza reemplaza a la verdad, es independiente de que la sentencia sea verdadera o falsa, justa o injusta[28].

Mientras más se empeña Pilato por dejar libre a Jesús, más difícil le resulta. Al principio, el prefecto romano trata de evitar el juicio: "…llévenlo ustedes y júzguenlo conforme a su Ley"[29]. Más adelante, insiste en la inocencia de Jesús: "No encuentro culpa en él…"[30], u opta por la flagelación como intento de contentar a los judíos, castigando al reo con una pena cruenta, pero no capital y hasta ofrece a un verdadero culpable, Barrabás, ya condenado a muerte, para ser sacrificado a cambio de Jesús. Incluso al final, cuando cede a la tumultuosa insistencia de los judíos, el prefecto no pronuncia sentencia: se limita a 'entregar' al acusado a los judíos[31].

Estas marcadas oposiciones entre la ley que castiga y la fe[32] que perdona, que acentúan tanto J. Ellul como G. Agamben, son referidas por R. Girard, al dinamismo mimético y la violencia asociada a él. La decisión de hacer morir a Jesús es primero de la multitud, lo que asimila la crucifixión al mito y al rito religioso: Para que haya una transferencia sacralizante, es necesario que la víctima herede toda una violencia de la que la comunidad queda exonerada. Sin embargo, el texto evangélico, a diferencia de los textos religiosos comunes, no ignora ni justifica el carácter arbitrario e injusto de la violencia ejercida contra Jesús. Su condena es presentada como una injusticia y en lugar de tomar la violencia colectiva a cuenta de alguna voluntad divina ineluctable es imputada a sus verdaderos responsables.

A Pilato le gustaría salvar a Jesús. Sus dudas son debidas a su progresiva rendición a la fuerza mimética. Si los Evangelios insisten en ello no es para sugerir que los romanos sean superiores a los judíos, ni para hacer un distingo de buenos o malos entre los perseguidores de Jesús, sino para poner de manifiesto la omnipotencia del mimetismo: los cuatro evangelios subrayan la paradoja de un poder soberano que, por temor a enfrentarse con la masa, acaba sometiéndose a ella. Lo que motiva a Pilato para entregar a Jesús es el miedo a una revuelta.

27 Mt 7,1.
28 G. Agamben, *Pilato y Jesús,* op. cit., p. 50.
29 Jn 18,31. Citado por G. Agamben, *Pilato y Jesús,* ed. Adriana Hidalgo, 2014, p. 22 y ss. Según Agamben encontramos en Pilato una de las primeras descripciones psicológicas de la historia. El estado no se legitima por ser el 'simple ejecutor' de planes escritos en las alturas olímpicas. Sus agentes son personas libres 'con sus pasiones y sus dudas, sus caprichos y sus escrúpulos'. Agamben destaca en este relato la oposición radical entre Reino de Dios y reinos humanos, cruz e historia, fe y justicia y cómo mediante esta oposición se desacraliza la historia y lo político.
30 Jn 18, 38.
31 G. Agamben, *Pilato y Jesús,* op. cit., p. 22 y ss.

32 En el griego del siglo I *pistis* (fe) significa esencialmente confianza, pero en el sentido de adhesión o compromiso, es decir, la fe es más entendida como forma de vida que como creencia en el sentido estricto de aceptar algo de lo que no tenemos evidencia empírica.

Pilato da prueba, se dice, de "habilidad política" y ésta, por muchas vueltas que se le dé, consiste finalmente en abandonarse al mimetismo colectivo[33].

Las diferentes alternativas que va ofreciendo Pilato a la multitud denotan el saber mimético adquirido por la racionalidad política, en particular en relación con la sustitución sacrificial. Además de la fuerza del derecho romano, los evangelios nos presentan a Pilato como un buen hombre que intenta ser justo y hasta en el evangelio de Mateo aparece la esposa de Pilato que querría salvar al inocente[34]. Quiere resaltar la presencia de otro polo de atracción personal y afectivo que ejerce una influencia de resistencia frente a la fascinación mimética de la multitud que ya se ha apoderado del gobernador romano. Pero el poder de la multitud termina por imperar en la decisión política de Pilato[35].

Los Evangelios, por otra parte, comprenden perfectamente el punto de vista de Pilato: El escrúpulo romano por la legalidad aconseja a Pilato no entregar a Jesús o, dicho de otra forma, no ceder ante la multitud. Pero sabe también que ésta no va a calmarse sin víctima. De ahí que Pilato brinde una compensación: hacer morir a Barrabás a cambio de Jesús. Desde el punto de vista de Pilato Barrabás tiene la ventaja de estar ya legalmente condenado. Su ejecución no constituye infracción alguna de la legalidad.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

El paroxismo del choque entre Jesús y el populismo se alcanza cuando Pilato pregunta a la multitud si debe liberar a Jesús o al bandido Barrabás. La multitud empieza a gritar: "¡No, a ese no! ¡Deja en libertad a Barrabás!".[36] Y poco después gritan para que se crucifique a Jesús[37]. Sin duda, acaba pensando Pilato, es mejor liquidar un agitador inocente que correr el riesgo de un levantamiento popular. Su principal preocupación no es impedir la muerte de un inocente, sino evitar, en la medida de lo posible, unos desórdenes que podrían comportar la represión de una parte importante de la población y perjudicar su reputación como administrador en las altas esferas imperiales[38].

33 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 39

34 Mientras él [Pilatos] *estaba sentado en el tribunal, le mandó a decir su mujer: 'No te metas con ese justo, porque hoy he sufrido mucho en sueños por su causa'"* **(Mt. 27, 19).** La teología feminista ha destacado que la esposa de Pilato es la única que defiende a Jesús en este juicio y aún es más notorio que sea pagana.

35 R. Girard, *El chivo expiatorio,* op. cit., p. 143.

36 Jn 18, 40, (Mt 26,47-56; Mc 14,43-50; Lc 22,47-53)

37 Jn 19,6.

38 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 44

En la lectura de Girard, Pilato representa el papel del poder y la racionalidad política y considera que ésta, para los que escriben los evangelios, constituye un intento limitado de superar la lógica mimética de las religiones y lo sagrado. Los Evangelios llegan a poner en boca de Pilato este intento de anulación de la lógica mimética cuando afirma: *Yo no veo causa*, después de haber interrogado a Jesús. Pilato todavía no está influido por la masa y es un buen juez que encarna el derecho romano, la racionalidad legal, y que se inclina ante los hechos[39].

Sin embargo, la racionalidad política, que en algunos casos atempera o canaliza la pasión mimética de las muchedumbres, no logra liquidar la lógica mimética ni desacralizar la violencia. En última instancia, el poder político sucumbe al verdadero poder que lo precede y domina: el poder mimético de la multitud. Una vez movilizada, la fuerza populista prevalece absolutamente y arrastra a las instituciones detrás de ella convirtiéndolas en marionetas de la psicología mimética colectiva. Los políticos "hábiles" conocen bien los mecanismos miméticos que regulan la actividad social y los orientan y utilizan en el sentido más conveniente para los intereses del poder integrando la racionalidad política en la lógica de una presión mimética que todo lo envuelve.

El juicio de Pilato ilumina así un aspecto capital de la vinculación entre el espacio político y el religioso: el de la violencia sacrificial. Esta subordinación de la política a la psicología mimética colectiva explica la tendencia a nadar en el sentido de la corriente de la clase política, por el miedo a perder el favor de las masas (pérdida de votos) y la posibilidad de medrar[40].

Finalmente, el evangelio de Lucas destaca como los enemigos se reconcilian a través de la violencia y el efecto apaciguador del asesinato colectivo: "y aquel día se hicieron amigos Herodes y Pilato, pues antes estaban enemistados entre sí"[41]. Este hecho es especialmente relevante para la comprensión del dinamismo populista. Su aproximación es fruto de la participación de ambos en la muerte de Jesús. Su reconciliación constituye uno de los efectos catárticos del que se benefician los participantes en un asesinato colectivo, los perseguidores no arrepentidos o toda colectividad que se une ante un enemigo común, que es, recordémoslo, la estrategia básica de todo populismo.

6. El antipopulismo de las comunidades cristianas

Jesús finalmente se convierte en un indeseable para las expectativas de la multitud. Los que esperaban escuchar un discurso de liberación del yugo romano y que fantaseaban con la liberación del Reino de Israel se encuentran con todo

39 R. Girard, *El chivo expiatorio,* Anagrama, Barcelona, 1986, p. 141.

40 R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*, Encuentro, Madrid, 1996, p. 54.

41 Lucas 23, 12

lo contrario. Los mismos discípulos y seguidores de Jesús se dispersan y se ven arrastrados por la ira y el contagio violento habitual que se produce contra las víctimas. Pedro reniega de su maestro y representa el modelo del individuo que, en cuanto se sumerge en una multitud hostil a la víctima, se convierte también él en hostil... como todo el mundo.

Pero a pesar de su huida e inmersión inicial en la lógica mimética, una minoría de seguidores de Jesús mantienen sorprendentemente la fuerza suficiente para escapar de ella y oponerse a la multitud y a las autoridades de Jerusalén. Esta fuerza les hace capaces de reprocharse su lamentable desbandada de los días anteriores y de reconocerse culpables de participar en el apasionamiento mimético contra Jesús. De ese modo, la lógica mimética se invierte. Un grupo minoritario de disidentes acaban por encontrarse no contra la víctima, sino a favor de ella fracturando así la unanimidad y el consenso violento de la multitud e interrumpiendo la eficacia del mecanismo fundacional de la violencia: el de la víctima propiciatoria.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Girard resalta que esta resistencia heroica al contagio de la violencia, lejos de ser expresión del resentimiento de los débiles impotentes ante los fuertes como presupone Nietzsche, representa la clarividencia y la extraordinaria valentía de una pequeña minoría que osa oponerse al mimetismo y contrarrestar la psicología de las multitudes. No es extraño entonces que encontremos en el proto-cristianismo una puesta en acto de un verdadero programa antipopulista.

Las comunidades cristianas son apátridas, anuncian no un nuevo reino, sino una especie de antireino (el reino de Dios) sin fronteras donde no se privilegia ninguna raza, tradición o nación y donde no se necesitan ni ofrendas ni sacrificios, ni templos. Este antireino existe allí donde se reúnen comunidades que comparten sus riquezas y que resisten a la violencia mimética, a la rivalidad, a la lógica maniquea, al *tu quoque*[42] y a toda división entre un nosotros y un ellos. En este antireino, presidido por el Dios de las víctimas, no se tiene en cuenta el Estado: se elude toda participación en el poder político, en el ejército, en la adoración de los dioses, en los tribunales de justicia y en todo tipo de violencia[43].

42 Creo que es la falacia más usada por el populismo: "El tú más" o "el tú también". Es decir, se desacredita lo que dice el otro porque se le considera hipócrita pero no porque no tenga razón en su argumentación.

43 "Quien tenga el poder de la espada o sea magistrado de una ciudad deje su empleo o se le expulse de la Iglesia. Si un catecúmeno o un fiel quieren volverse soldados que se les expulse de la Iglesia, pues desprecian a Dios" Hipólito, siglo III. Citado por J. Elull, *op. cit.,* p. 125.

Las comunidades cristianas heredan y coinciden con la diáspora judía, con el ideal de una comunidad allende la tierra, la patria y la sangre biológica. Mientras el exilio es un destino impuesto por el estado a los perdedores y éstos no renuncian nunca a volver a su tierra, la diáspora pasa a ser una forma de vida querida más allá del estado-nación, un sentirse extraños en la propia casa y en casa en todas partes[44].

Las nuevas prácticas de estas comunidades que se sitúan en los márgenes, más allá del sistema[45], entorpecen el mecanismo de la violencia colectiva y constituyen una amenaza al orden imperial. Al ejercer la caridad y el perdón, al tomar partido por la víctima, al rechazar la venganza, boicotean la "transferencia" de la violencia que caracteriza al mecanismo del chivo expiatorio y privan de forma brusca a las sociedades antiguas de sus víctimas sacrificiales habituales. Ya no cabe dar salida al mal designando y arrojándose sobre un culpable cuya muerte procure la paz. Según R. Girard, gracias a la actitud de esta minoría contestaría que, a trancas y barrancas, ha logrado sobrevivir durante dos mil años a la unanimidad mimética triunfante, aún en el seno de sus propias iglesias, se hace de algún modo visible la mentira de todo populismo y del intento permanente de retornar el cristianismo al patrón sacrificial[46].

7. El populismo de las potestades

La desconfianza primitiva de los cristianos en relación con los "principados y potestades" procede de su estrecha vinculación con la violencia y lo sagrado. De hecho, la parte más importante de la fiesta nacional de casi todos los estados del mundo consiste en un desfile militar. Mientras expresiones como "potestades de este mundo", "reyes de la tierra", "principados", aluden al carácter terrenal del poder, expresiones como "príncipes del imperio del aire", "potestades celestes", etc., insisten en su naturaleza celestial. Ahora bien, en ambos casos se trata de unas mismas entidades[47]. La Cruz pone en evidencia la violencia que encubren tanto los principados "terrenales" como las "potestades celestes"[48]. Una violencia que como hemos visto se manifestó también en la secreta alianza de los jefes

44 D. Barreto, *El desafío nacionalista. El pensamiento teológico-político de Franz Rosenzberg.* Anthropos, Barcelona, 2018, p. 18.

45 Particularmente interesante es el artículo de A. González, "Ser cristiano más allá del sistema. La perspectiva de las iglesias libres", *Revista Periferia,* 2014. El fin del constantinismo político, que ha predominado desde el siglo IV al XX y que tiene bien poco de cristiano, lejos de hundir a los cristianos en el pesimismo, debería verse como una magnífica oportunidad para mostrar el verdadero rostro del cristianismo.

46 R. Girard piensa que el cristianismo, en su forma laicizada, es la defensa de los derechos humanos que no son otra cosa que la defensa de la víctima inocente. Cf. Entrevista a René Girard "El cristianismo es la verdadera globalización". *La Vanguardia.* Ideas 2/3/2002.

47 "Decir de las potestades que son "celestes" es insistir en su dimensión religiosa, en el prestigio siempre un tanto sobrenatural de que gozan los tronos y los soberanos entre los hombres, incluso en nuestros días. Algo que puede observarse en el evidente espíritu cortesano que reina en torno a nuestros gobiernos, por más que éstos suelen ser bien poca cosa". R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 132-134.

48 "La cruz ha despojado a principados y potestades" (Epístola a los Colosenses 2, 14-15).

religiosos y políticos (Caifás, Herodes y Pilato), cómplices del lenguaje mimético victimario que distingue toda religión sacrificial: "Es preciso que uno muera para que sobreviva el pueblo"[49].

El cristianismo se da cuenta de que las "potestades", los poderes políticos, asumen la función de la religión. Del mismo modo que en los ritos arcaicos era por la violencia que la comunidad quedaba protegida de violencias peores, ahora es también por la violencia por lo que el Estado nos protege de la violencia. Las personas y los clanes renuncian a la violencia y a la venganza transfiriéndola al estado, que tiene su monopolio. Esta transferencia unánime metamorfosea la violencia, la vuelve legítima. Al igual que en la violencia sagrada de los rituales religiosos sacrificiales se distingue entre una violencia "mala" y otra "buena". La potencia coercitiva del Estado se convierte en una violencia "buena" cuyo objetivo es la paz, en oposición a la violencia "mala" que engendra el desorden. La violencia ritual "pura" sirve para limpiar o evacuar la violencia "impura". De ese modo, el Estado posee el mismo privilegio que el sacerdote arcaico: el de distinguir entre la buena y mala violencia.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

Esta clarividencia lleva al cristiano a renunciar a la complicidad con todo tipo de violencia y, lo que es lo mismo, a su irreverencia respecto al poder[50]. Entiende que todos los estados son fetiches construidos y sostenidos por la violencia, que son regímenes de sacrificio y que tienen poder porque hay personas dispuestas a matar, sufrir, torturar y morir por ellos, por el Dios del estado-nación[51]. Como asevera Cavanaugh citando a A. MacIntyre:

"El Estado-nación moderno, bajo cualquier disfraz, es una institución peligrosa e inmanejable, que se presenta por un lado como un proveedor burocrático de bienes y servicios, que siempre está a punto, pero nunca lo hace, de dar a sus clientes una buena relación calidad-precio. Y, por otro, como depósito de valores sagrados, que de vez en cuando invita a uno a dar su vida por él . . . Es como que le pidan a uno que muera por la compañía telefónica." Pero, añade Cavanaugh, "es más bien como que le pidan a uno que mate por la compañía telefónica"[52].

49 Jn 11,50. Es lo que expresa la sabiduría del sacerdote Caifás.

50 "Jesús no hacía ninguna distinción entre los hombres; la gente de poder estaba molesta con esa actitud, querían su muerte y lo abordaban diciéndole: 'Hablas sin preocuparte de nada, pues no miras el rango de las personas' ". Cf. Mt 23. J. Ellul, *Anarquía y cristianismo,* op. cit. p. 128.

51 W. Cavanaugh "Killing for the thelephone company", *Modern Theology,* 2004.

52 Ibíd., p. 263.

Desde esta perspectiva J. Ellul establece una cierta línea de conexión entre anarquía y cristianismo. Pero el anarquismo cristiano que reclama Ellul es absolutamente no violento y no solo por razones tácticas, porque la no-violencia sea más eficaz que la violencia, sino sobre todo porque el amor cristiano desarma la violencia de los poderes. J. Ellul entiende la anarquía como una crítica intransigente y permanente contra todo poder político y religioso, pues toda revolución, al no derrumbar el poder en su forma absoluta, cae en esquemas de dominación y de violencia.

Pero, contrariamente al anarquismo político, J. Ellul no cree en la posibilidad de una sociedad completamente liberada del estado, de los poderes y de las jerarquías y defiende comunidades en la periferia suficientemente libres del poder del estado-nación y del populismo para colaborar permanentemente y sin descanso en la transformación de las instituciones a favor de toda la humanidad. El cristianismo tiene por tanto como adversario al populismo, a los principados y potestades, ya sean de naturaleza política, religiosa o de ambas a la vez, pero no se opone a ellos por la violencia. Una identificación demasiado estrecha entre la Iglesia y cualquier nación no puede significar otra cosa que la participación de la Iglesia en la violencia estatal y en algún género de populismo, lo que necesariamente significa la ocultación, si no la destrucción, de su carácter propio. Resulta paradójico, y sobre todo escandaloso para los mismos cristianos, que el cristianismo sea totalmente incompatible con una violencia que, no obstante, históricamente ha practicado legitimando guerras, imperios, príncipes y gobiernos y que algunos sectores cristianos siguen promoviendo de manera sacrificial en los populismos actuales. Desgraciadamente, que las iglesias se vuelvan idolátricas, como ya se plantea en el Éxodo, es bastante común[53].

8. El populismo victimizador

Girard observa que la preocupación por las víctimas heredada del cristianismo se ha convertido en una nueva rivalidad mimética. Gran parte de las discusiones políticas se plantean en términos de 'quien es más víctima', de quién ha sufrido más, de qué genocidio es peor, de modo que la preocupación por las víctimas se ha convertido en el paradójico objetivo de las rivalidades miméticas, de las pujas competidoras, en el instrumento de una persecución más sutil. Las persecuciones más sanguinarias se hacen en nombre de la lucha contra la persecución. No pocas veces, por ejemplo, la pretendida defensa de los Derechos del Hombre es lo que más víctimas produce. La clave de esta retorcida paradoja consiste en que "las nuevas formas de 'victimización' se desarrollan constantemente a partir de los

53 "Entonces el Señor habló a Moisés: Desciende pronto, porque tu pueblo, que sacaste de la tierra de Egipto, se ha corrompido. Bien pronto se han desviado del camino que yo les mandé. Se han hecho un becerro de fundición y lo han adorado, le han ofrecido sacrificios y han dicho: "Este es tu dios, Israel, que te ha sacado de la tierra de Egipto." Èxode 32.

instrumentos destinados a suprimirlas"[54].

En este concurso victimizador todo el mundo se echa víctimas en cara. Las víctimas más interesantes son siempre las que nos permiten condenar a nuestros vecinos. A los otros. Quienes, a su vez, actúan del mismo modo con nosotros y se acuerdan, sobre todo, de aquellas víctimas de las que nos hacen responsables. "En lugar de autocriticarnos, utilizamos mal nuestro saber sobre la mímesis volviéndolo contra los demás. Yo, que con malvada satisfacción denuncio a mis vecinos por su utilización de chivos expiatorios, sigo considerando mis chivos expiatorios como objetivamente culpables. Mis vecinos, por supuesto, no dejan de denunciar en mi la misma perspicacia selectiva que denuncio en ellos"[55].

Una de las estratagemas más recurridas por el populismo es la de identificar el líder como víctima: Del mismo modo que no es posible el populismo sin fabricarse un enemigo claro, tampoco es posible un enemigo sin considerarse su víctima real o potencial[56]. "La víctima es el héroe de nuestro tiempo. Ser víctima otorga prestigio, exige escucha, promete y fomenta reconocimiento, activa un potente generador de identidad, de derecho, de autoestima. Inmuniza contra cualquier crítica, garantiza la inocencia más allá de toda duda razonable"[57].

54 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 213 y ss.
55 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p. 205.
56 D. Giglioli, *Crítica de la víctima,* Herder, Barcelona, 2018, p. 30 y ss.
57 Ibíd., p. 11.

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

La comprensión verdadera del mecanismo victimario y de la violencia, consiste no sólo en denunciar hipócritamente las persecuciones ajenas, sino en "conocerse a sí mismo como perseguidor", lo que exige un proceso de introspección y una transformación personal. Y también en levantar a la víctima, convirtiéndola en una persona responsable capaz de ir más allá del lloriqueo constante y la autoconmiseración.

9. Prácticas personales y políticas de resistencia

Ya he dicho que el cristianismo debería ser un antídoto contra todo tipo de populismo. Quisiera destacar aquí algunas de las prácticas de resistencia que incentiva. La primera y la mas obvia es **su toma de partido por las verdaderas víctimas,** a menudo silenciadas e invisibilizadas por "el pueblo", manteniendo una visión disidente ante una multitud que busca un linchamiento, o ante una nación o grupo que se autoafirma mediante la "creación" de enemigos y la promoción de la violencia mimética de la multitud y de los poderes constituidos. Es lo que hacen los

primeros cristianos al insistir en la inocencia de Jesús y considerarlo víctima de un asesinato colectivo.

En general, toda dictadura es implacable con los que no mantienen la unanimidad y el contagio mimético. Fácilmente la disidencia, incluso en los países más democráticos del mundo, lleva a la marginalidad, a la pérdida de cuotas de poder y de ingresos económicos. De hecho, uno de los primeros síntomas de la degradación democrática es el miedo a ser considerado desafecto en un periódico, en una universidad o ante la opinión pública.

Directamente ligado con lo anterior, con la toma de partido por las víctimas, se encuentra la **renuncia a los "chivos expiatorios"**[58]. Buscar un chivo expiatorio, un culpable, es la forma más cómoda e inmediata de "resolver" un problema, mucho más que analizar detenidamente todas las variables de una crisis. Entre los muchos ejemplos de chivos expiatorios tenemos en la actualidad el más obvio de los refugiados y los inmigrantes. Se desplaza la culpa de los males e injusticias que produce sistemáticamente el capitalismo globalizado a los emigrantes, que son los que sufren sus peores efectos. Las multitudes que jalean a los líderes populistas son especialmente duras con el débil (en este caso refugiados y desplazados) porque encuentran en esta dinámica la seguridad que necesitan en unos tiempos angustiantes. Esta selección victimaria se agrava cuando la "identidad" de los inmigrantes es fuerte: diferente idioma, raza o religión. No es extraño que se les acabe presentando como una minoría extranjera "invasora".

En segundo lugar, el cristianismo **reconoce su propia fragilidad** y ha perdido toda inocencia respecto a la violencia. Sabe, porque es su acta fundacional, lo hemos visto en Pilato, que de alguna manera todos los seres humanos somos igualmente culpables de designar chivos expiatorios y que participamos, muchas veces inconscientemente, en la rivalidad mimética. Esta conciencia le lleva a disolver la dicotomía entre el yo y los otros, a invertir el esquema común en que el deseo mimético se asocia a los "otros" mientras "nosotros" creemos no tener nada que ver con él. Es particularmente interesante en este sentido la lectura que hace Girard de cómo evita Jesús la lapidación de una

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

58 En Israel el día de acción de gracias se echaban suertes sobre dos machos cabríos, uno era sacrificado por el Sumo Sacerdote para la expiación de los pecados de los israelitas; el otro era cargado con todas las culpas del pueblo judío para enviarlo al desierto. Este último era conocido como chivo expiatorio.

mujer adúltera[59]:

Como el condicionamiento mimético preside nuestras vidas para pararlo es imprescindible remontarse al que se ofrece como modelo para todos los demás, al que lanza la primera piedra. La primera piedra determina el comportamiento del resto de actores sujetos a la lógica implacable del mimetismo. Por eso Jesús se centra en ese momento capital, en el único momento en que cada sujeto está expuesto a su responsabilidad personal, antes de dejarse arrastrar por la disolución individual que caracteriza a los fenómenos colectivos y populistas. Lo que Jesús intenta es revertir el comportamiento de la masa, utilizar la fuerza mimética para convertir un mimetismo orientado hacia la violencia en un mimetismo dirigido al perdón.

"La primera piedra no es mera retórica, sino, todo lo contrario, algo decisivo, puesto que es la más difícil de lanzar. ¿Por qué? Porque es la única que carece de modelo. Cuando Jesús pronuncia su frase, la primera piedra es el último obstáculo que se opone a la lapidación. Al atraer la atención sobre ella, al mencionarla explícitamente, Jesús hace lo que puede por reforzar ese obstáculo, por magnificarlo. Cuanto más piensen quienes van a tirar la primera piedra en la responsabilidad que asumirán si lo hacen, más posibilidades hay de que la piedra se les caiga de las manos. […] Una vez lanzada la primera piedra, la segunda viene enseguida, tras el ejemplo de la primera; y más de prisa aún, la tercera, puesto que cuenta con dos modelos en lugar de uno, y así sucesivamente. Cuanto más se multiplican los modelos, más se acelera el ritmo de la lapidación. Salvar a la mujer adúltera de la lapidación, como hace Jesús, impedir un apasionamiento mimético en el sentido de la violencia, es desencadenar otro en sentido inverso, un apasionamiento mimético no violento. Cuando un primer individuo renuncia a lapidar a la mujer adúltera, lo sigue en esa decisión un segundo, y así sucesivamente. Hasta que, al final, es todo el grupo, guiado por Jesús, el que renuncia a su proyecto de lapidación"[60]. "Para la mayoría de entre ellos, la verdadera razón de la no violencia no es la dura reflexión sobre sí mismo, la renuncia a la violencia: es el mimetismo, como de costumbre. Hay siempre un desbocamiento mimético en una dirección o en la otra"[61].

59 El relato de la mujer adúltera dice así: "Cada uno se fue a su casa; y Jesús se fue al monte de los Olivos. Y por la mañana volvió al templo, y todo el pueblo vino a él; y sentado él, les enseñaba. Entonces los escribas y los fariseos le trajeron una mujer sorprendida en adulterio; y poniéndola en medio, le dijeron: Maestro, esta mujer ha sido sorprendida en el acto mismo de adulterio. Y en la ley nos mandó Moisés apedrear a tales mujeres. Tú, pues, ¿qué dices? Mas esto decían tentándole, para poder acusarle. Pero Jesús, inclinado hacia el suelo, escribía en tierra con el dedo. Y como insistieran en preguntarle, se enderezó y les dijo: El que de vosotros esté sin pecado sea el primero en arrojar la piedra contra ella. E inclinándose de nuevo hacia el suelo, siguió escribiendo en tierra. Pero ellos, al oír esto, acusados por su conciencia, salían uno a uno, comenzando desde los más viejos hasta los postreros; y quedó solo Jesús, y la mujer que estaba en medio. Enderezándose Jesús, y no viendo a nadie sino a la mujer, le dijo: Mujer, ¿dónde están los que te acusaban? ¿Ninguno te condenó? Ella dijo: Ninguno, Señor. Entonces Jesús le dijo: Ni yo te condeno; vete, y no peques más" (Juan 8 1:11).

60 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., pp. 82-84.

61 R. Girard, *Cuando empiecen a suceder estas cosas...* op. cit., p. 146.

La inversión de la imitación violenta requiere la presentación heroica de un modelo mimético alternativo a la violencia. Al presentarse como tal, ese modelo se expone a ser él mismo el destinatario de la violencia colectiva, mediante la conocida lógica mimética de la transferencia del odio. "No hay que olvidar que el episodio de la mujer adúltera es uno de los raros logros de Jesús con una multitud violenta. Un éxito que subraya sus numerosos fracasos y, sobre todo, por supuesto, el papel de la multitud en su propia muerte. En el episodio evangélico de la mujer sorprendida en flagrante delito de adulterio, si la masa no se hubiera dejado convencer por Jesús y la lapidación hubiera tenido lugar, Jesús también habría podido ser lapidado. Fracasar en la salvación de una víctima amenazada de muerte de forma unánime por una colectividad equivale a encontrarse solo frente a ésta, es correr el riesgo de sufrir la misma pena que aquélla. […] Antes de responder a quienes piden su parecer sobre la obligación de lapidar a la mujer, inscrita en la Ley de Moisés, Jesús se inclina hacia el suelo y escribe en el polvo con el dedo"[62].

En la opinión de Girard Jesús se ha inclinado para eludir la mirada de esos hombres con los ojos inyectados en sangre. "Si Jesús les devolviera sus miradas, esos hombres exaltados no verían en sus ojos unos ojos apacibles, sino que los transformarían en un espejo de su propia cólera: su propio desafío, su propia provocación, eso leerían en la mirada de Jesús, por apacible que fuera. Con lo que, de rebote, se sentirían provocados. El enfrentamiento no podría entonces evitarse, lo que, probablemente, conllevaría lo que Jesús se esfuerza en impedir: la lapidación de la víctima. De ahí que eluda incluso la sombra de una provocación"[63].

Comúnmente cuando reconocemos el estatus de "agresor" a un colectivo o a una nación tendemos a borrar el rostro, muchas veces amable, de individuos concretos que de alguna manera pertenecen al colectivo o nación agresora. La identidad de la víctima se construye de forma mimética, desfigurando y deshumanizando al colectivo que consideramos enemigo como si éste fuera un todo orgánico. Romper la espiral mimética de odio y deseos de venganza requiere esfuerzos repetidos para reconocer al otro, no de acuerdo con una imagen colectiva deshumanizada, sino como un ser humano cuya humanidad compartimos. No

J. Arcenillas, *Children's Diaspora*

62 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p.86.

63 R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, op. cit., p.86.

es fácil volver la mirada sobre la propia injusticia y reconocer la participación en las rivalidades miméticas en algún aspecto de nuestra vida familiar, comunitaria, nacional o social. No es fácil renunciar a las represalias y a la venganza bajo todas sus formas. Tratar de escapar de nuestra propensión a la mimesis y a la violencia requiere la asunción de nuestra propia responsabilidad en ellas y poner el foco en cómo continuamente generamos víctimas, incluso cuando procuramos defenderlas y protegerlas.

Por último, **el cristianismo lleva en sus genes el cosmopolitismo,** la desmitificación de la sangre y la tierra, del estado-nación, el ideal de un mundo sin fronteras[64] y la crítica a cualquier tipo de identidad cuando ésta se convierte en elemento de exclusión. Dicho de otro modo, el cristianismo no persigue una uniformización, una única identidad para superar las demás, sino que admira y fomenta la riqueza de su diversidad, cuando ésta no supone una dinámica de "nosotros" y "ellos". Hemos insistido antes en que en la actualidad ya conformamos una sociedad mundial sin que la mayoría de los actores sean conscientes de estar participando en el mismo sistema social. Pues bien, el cristianismo no renuncia a la posibilidad de esbozar un "nosotros" que alcance a la humanidad entera y no solamente a una comunidad nacional o continental. Con ello no se liquidaría completamente la rivalidad mimética ni la violencia, ni quizás el populismo, pero, al desarticular la lógica maniquea de buenos y malos, amigos y enemigos, o al menos domesticarla, se incrementaría exponencialmente la resistencia al mismo.

64 Esto lleva a plantear la necesidad de una ciudadanía global que supere el modelo estrecho de Estado-nación, a fomentar unas instituciones mundiales que defiendan los derechos humanos de todas las personas, a buscar la participación democrática en todos los órdenes del poder, y a frenar los excesos de los mercados, la exclusión social y la degradación del medio ambiente. J. Corominas, "De las democracias de estado a la democracia cosmopolita", *Revista Periferia,* 2014.