

TRABAJO FINAL DE MÁSTER CON ORIENTACIÓN ACADÉMICA

IDENTIDAD Y DESIGUALDAD

El reconocimiento de la clase obrera

Estudiante: Fernando Latorre Andrés

Supervisor/a: Jorge Guardiola Wanden-Berghe

Tutor/a: Eloísa Nos Aldás

Castellón, Junio 2015

Palabras Clave: Sistema de clases, violencia desplazada, alienación cultural, violencia simbólica, identidad obrera, Reconocimiento.

Resumen: El objetivo de este TFM es la reflexión de la propia identidad desde un prisma de clase social. Para ello será necesario concretar la noción de *democracia liberal* y su relación con la idea de justicia e igualdad. Para probar su errónea asociación, desde el materialismo histórico examino la identificación de la masa con el poder y las vías de legitimación de la desigualdad. Una primera premisa es como el uso de la violencia simbólica por parte de las élites produce alienación cultural en la población. A efectos concretos, la alienación hace que tanto la desigualdad social como sus estratos sociales sean naturalizados y por tanto omitidos. Con la intención de recuperar la conciencia de la desigualdad social, se ofrece un análisis cultural de las clases bajas, proponiendo un reconocimiento de éstas, más allá de la imagen estigmatizada actual o la visión asistencialista de las clases altas.

Dedicatoria

Este trabajo está dedicado a tod@s l@s trabajadores manuales, a l@s pres@s, a l@s inmigrantes, a l@s desheredad@s, a l@s marginad@s, a l@s inadaptad@s, a l@s rebeldes, a l@s loc@s, a l@s delincuentes, a l@s prostitutas, a l@s camellos de barrio, a l@s estudiantes nocturn@s, a l@s artistas callejer@s, a l@s sintecho y a l@s luchadores/as.

Especial dedicación a las mujeres y hombres que limpian el suelo y los platos. Para ell@s es esta tesis.

Agradecimientos

A mi familia, a Jorge y a Elo. Gracias.

Contenido

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO PRIMERO: EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA IDENTIFICACIÓN CON EL LIDER	5
1) LA DESIGUALDAD, UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA	5
2) IDENTIFICACIÓN CON EL OPRESOR	14
2-2 IDENTIFICACIÓN Y SISTEMAS DE CASTAS	23
2-3 IDENTIFICACIÓN EN EL SISTEMA DE CLASES	26
3) LEGITIMACIÓN DE LA DESIGUALDAD	33
CAPÍTULO SEGUNDO: VIOLENCIA SIMBÓLICA, ALIENACIÓN CULTURAL Y EFECTOS EN LA PERSONALIDAD	44
4) EL ORDEN, EN DEFENSA DE LA (DES)IGUALDAD	44
5) ALIENACIÓN CULTURAL	60
5-1 ALIENACIÓN CULTURAL EN EL SISTEMA DE CLASES	70
6) IMITACIÓN Y AMBIVALENCIA, EVIDENCIA	77
6-1 IMITACIÓN Y AMBIVALENCIA, INTERPRETACIÓN	83
CAPÍTULO TERCERO: CONCIENCIA, CULTURA E IDENTIDAD DE CLASE	89
7) CONCIENCIA DE CLASE	90
8) LA IDENTIDAD Y LA CULTURA DE LA CLASE OBRERA	96
8-1 LA CULTURA OBRERA	102
9) CINISMO Y ASISTENCIALISMO BURGUÉS	114
10) RESISTENCIA A LA CONCIENCIA	121
11) CARISMA, COMUNICACIÓN Y CLASES SOCIALES	127
11-1 LA REPRESENTACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS	130
11-2 LA CLASE OBRERA Y LAS CLASES SOCIALES EN EL CINE: DE CHAPLIN A KUSTURICA	134
CAPÍTULO CUARTO: UNA ALTERNATIVA PACÍFICA AL CONFLICTO DE CLASES	141
12) EL RECONOCIMIENTO DESDE AXEL HONNETH	141
13) LA PAZ, UN EJERCICIO PARA TODOS	151
13-1 DESHACIENDO LA REVOLUCIÓN	157
14) TEST SOBRE LA PERSONALIDAD CLASISTA	161
CONCLUSIONES	162
FUTURAS LINEAS DE INVESTIGACIÓN	165
BIBLIOGRAFÍA	166
FILMOGRAFÍA	173

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es una reconceptualización de la propia identidad desde la perspectiva de *clase social*, para ello y en el marco de los estudios de Paz, analizo las relaciones sociales desde un interaccionismo simbólico con enfoque fenomenológico, combinando ciertos elementos del psicoanálisis y la psicología existencialista con estudios culturales y antropológicos urbanos. La metodología consta de la recopilación de datos secundarios, tanto cuantitativos como cualitativos, otorgando cierto protagonismo a la interpretación de los casos. La observación participante y la experiencia de vida aportarán cierto contraste subjetivo, así como una constatación de la del objeto de estudio. La estructura de esta tesis está compuesta por cuatro bloques. En un primer capítulo y para poder entender el sistema de clases como un tiempo concreto de la historia, hago un recorrido a través del materialismo histórico y la identificación de la masa con el líder. Una vez situados en el contexto actual, desde el pensamiento crítico se expone un alto grado de violencia simbólica ejercida desde las élites y como su efecto desemboca en una imperceptible alienación cultural, así como, en un trastorno de personalidad en la población. En un tercer bloque, nos adentramos desde los estudios culturales, en la identidad y la cultura de las clases bajas, utilizando el «término clase obrera» como característica común y como objeto de reconocimiento. Por último se propone una relación pacífica entre las clases sociales, basada en el reconocimiento del valor de la clase obrera, necesario para establecer unas condiciones óptimas de diálogo, así como una reconceptualización de su significado. En definitiva se propone una reflexión de la personalidad desde la perspectiva de la clase social, para ello, será necesario entender la identidad de clase como una identidad híbrida, compleja y cambiante basada en el reconocimiento del valor de todos los estratos sociales.

La clase social parece haberse diluido en un capitalismo neoliberal que se presenta como única opción ideológica. Las políticas de Margaret Thatcher en el Reino Unido y el ataque mediático desde los Estados Unidos han logrado destruir la conciencia de clase de la población a nivel global, al tiempo que aumentaba la desigualdad social. La reivindicación por la justicia social es dirigida a las etnias, razas, género, culturas, discapacidades, religiones, enfermedades crónicas o mentales, segregando la unión de la verdadera causa común, la situación de oprimidos, marginados, despreciados y condenados a la explotación y a la servidumbre.

La estrategia diseñada por las élites es aplicada en los aparatos de control de los estados, así como en sus rituales emocionales colectivos (las universidades, colegios, medios de comunicación, estado de bienestar, producción cultural en urbanismo, celebraciones, etc.). El objetivo es hacer desaparecer de la población la conciencia de clase oprimida. Para ello, el ataque es dirigido a la cultura obrera y a la imagen social de las clases bajas, produciendo lesiones en la identidad y obteniendo como resultado una masa dócil y altamente vulnerable.

La falta de identificación con nuestra propia clase social provoca la pérdida de solidaridad grupal, así como comportamientos incoherentes con nuestra propia situación. Intentamos imitar aquello que nunca seremos, otorgando la razón y el reconocimiento a las clases opresoras, mientras que por otro lado, condenamos y culpamos a las personas que más sufren por culpa de la desigualdad en la riqueza y el poder, haciendo uso de la segregación en barrios y escuelas y la distinción mediante la estética, el gusto, los hábitos y las costumbres. El comportamiento de la *masa* está fuertemente orientado a una competencia ascendente, hacia la huida de la propia

identidad. Un comportamiento ajeno a las necesidades del propio ser, regulado mediante un proceso de alienación cultural.

El valor y el reconocimiento del esfuerzo, así como el aporte a la comunidad son invisibilizados en un proceso circular. El alarde del privilegio pervierte la percepción del aporte previo y la gran distancia entre los derechos y la garantía de esos derechos, acaba difuminando por completo el concepto de justicia. La cultura actúa como un filtro imperceptible que cala en los imaginarios de forma homogénea y acaba por establecer normas implícitas que organizan la vida social por encima de la regulación formal.

Las clases bajas poseemos culturas diversas dependiendo de la cultura de origen. Sin embargo, tenemos muchos aspectos en común que nos une: la limitación material, un bajo estatus en la escala social, ser objeto de desprecio por la producción cultural, la adoctrinación en la educación; así como otras cualidades positivas: la capacidad de crear, la sinceridad, la honestidad, el aprecio por lo informal y por lo cotidiano, pero sobre todo, la capacidad de resistencia y de lucha.

Los medios de comunicación para las masas han servido de instrumento para la estigmatización de la identidad obrera. Se nos muestra como perdedores y fracasados en un mundo justo, donde la libertad es concebida como la capacidad de competir con nuestros iguales. Tanto películas, series o música son filtradas por un marco ideológico hegemónico, dejando en segundo plano las producciones que se identifican con las clases bajas.

Por otro lado, el verdadero cambio económico y cultural es bloqueado por un asistencialismo propio de las clases privilegiadas. En forma de antídoto y para que el veneno pueda continuar, las clases altas encuentran una vía de escape en su conciencia

cristiana, mediante el asistencialismo benéfico y sistemático. Los pobres somos objeto de la ayuda caritativa, el cinismo alcanza su punto más alto cuando esa ayuda no es reconocida como necesaria para mantener viva a la mano de obra, sino que se presenta como actos altruistas y desinteresados.

Esta tesis propone una alternativa pacífica al conflicto de clases violento, mediante un proceso de reconocimiento de la identidad de la clase obrera. Solo a través de un reconocimiento cultural e identitario, que nos devuelva la dignidad negada en el momento de nacer, lograremos establecer condiciones óptimas para el diálogo. Entendiendo que en definitiva no hablamos de grupos económicamente antagónicos, sino de grupos con diferentes racionalidades, con posibilidad de interacción y enriquecimiento mutuo.

CAPÍTULO PRIMERO: EL MATERIALISMO HISTÓRICO Y LA IDENTIFICACIÓN CON EL LIDER

Este apartado pretende una contextualización histórica de la organización social contemporánea, así como mostrar la errónea asimilación de la desigualdad y la jerarquía como el estado natural de la sociedad. El grado de desigualdad en el poder y la riqueza dependerá, no solo de los avances tecnológicos, sino también de la identificación de la masa con el líder. La sobre-identificación con el opresor es la causa principal de la pérdida de la capacidad crítica, y su efecto se verá puesto en evidencia en nuestras vías para la legitimación de la desigualdad.

1) LA DESIGUALDAD, UNA PERSPECTIVA HISTÓRICA

El origen del ser humano se data entre los 500.000 y 5 millones de años, sin embargo, la aparición de la horticultura simple tuvo lugar entre 10.000 y 5.000 años atrás. Por lo tanto, la mayor parte de la historia el ser humano ha sobrevivido a través de la caza y de la recolección. Al contrario de lo que se acostumbra a pensar, el trato mutuo y la convivencia de la especie por aquel entonces era mucho más humana de lo que fue en los sistemas posteriores (Kerbo, 2004: 58-59). Sin ánimo de hacer apología a la vida prehistórica, ni de abogar por un retroceso en los niveles tecnológicos, debemos tener en cuenta el análisis de nuestra interacción desde sus comienzos.

Las sociedades cazadoras y recolectoras sobrevivieron de forma conjunta a los avances de la sociedad moderna. Gracias a esto hemos podido estudiar su organización en grupos como los aborígenes de Australia, los tasmanianos, los semang y sakai de Malasia, los kubúes de Sumatra, los punam de Borneo, los vedas de eylán, los isleños de Andamán, los pigmeos y los bosquimanos de África, tribus indias sudamericanas de la

cuenca del Amazonas, del Gran Chaco y la Patagonia, algunas de las tribus indias de Norteamérica, de la región comprendida entre las Grandes Llanuras hasta la costa del Pacífico y algunos esquimales. En estas sociedades los grupos eran pequeños y nómadas y la carne era un pilar básico para la alimentación. Tras la cacería, el grupo ingería hasta treinta libras de carne por cabeza para luego pasar hambre en los siguientes días (Lenski, 1993: 107-110). Respecto a la organización, puesto que no existía excedente de producción, ni producción como tal, la diferencia era mínima. Nadie podía permitirse el lujo de no trabajar para satisfacer sus necesidades y nadie podía esperar que otra persona trabajase el doble para su disfrute. El liderazgo se distinguía por la habilidad en la caza y en la provisión de alimento para el grupo. La recompensa se reducía a un mayor estatus y reconocimiento de sus iguales, algo que apenas se traducía en privilegios materiales. La estructura y la diferenciación, a pesar de ser escasas, se sostenían por diferencia de sexo y edad. Y esta distinción no era tanto debida a la habilidad innata de los hombres en la caza, como por la necesidad de las mujeres de permanecer con los hijos e hijas durante los periodos más cercanos al nacimiento (Lenski, 1993: 112).

En las sociedades primitivas de caza y recolección, el poder, el privilegio y el prestigio son sobre todo una función de habilidades y capacidades personales. La herencia solo proporciona la oportunidad; para que tenga valor el individuo, se necesitan actos confirmatorios basados sobre cualidades personales. Si estas faltan la posesión de un cargo produce poco beneficio. En este aspecto, las sociedades de caza y recolección difieren en gran medida de las sociedades avanzadas (Lenski, 1993: 112; Kerbo, 2004: 60).

La aparición de la *horticultura simple*, tuvo lugar entre 10.000 y 5.000 años atrás. Uno de los motivos para el cambio de vida fue el gran deshielo de los polos que tuvo lugar hace 10.000 años y que supuso una reducción considerable de la tierra. Este

fenómeno condujo a una mayor competencia por los recursos disponibles y un mayor límite en la movilidad geográfica. El comienzo del cultivo de vegetales fue muy rudimentario y en ocasiones se alternaba con la caza y la recolección. Pero el hecho de controlar la producción de alimento, pronto se tradujo en un excedente de producción. Este excedente permitía por primera vez en la historia que algunas personas pudieran tener el lujo de alimentarse con el trabajo de los demás, mientras ellos se dedicaban a otras actividades como el arte de la guerra, la magia o la artesanía (Lenski, 1993:135).

La guerra es también la forma de emplear los nuevos «ocios». Esto no significa que sea desconocida en las sociedades de caza y recolección, sino más bien que tiende a ser una actividad muy ocasional. En algunas sociedades hortícolas simples, no obstante, la guerra aparece elevada hasta el punto de llegar a ser el modo de vida (Lenski, 1993:135).

Si redujésemos el análisis de la historia a la condición material del ser humano, daría a entender que el excedente de producción, junto con una naturaleza maligna del ser humano, desembocó en una mezcla explosiva, que inevitablemente supuso violencia contra la propia especie. Sin embargo, este es el punto donde debemos ser conscientes de la gran diversidad del ser humano. Por entonces, como por ahora, la tierra estaba habitada por muchas personas que no deseaban la guerra o que incluso no deseaban una producción artificial del alimento. No obstante ya por entonces lo que predominó fue la imposición de la fuerza y de la competencia sobre las acciones de colaboración y respeto, las cuales quedarían renegadas y marginadas a la opresión o a la fuga de los grandes núcleos comunales.

La expresión del privilegio pronto se expresó mediante la posesión de mujeres; por entonces, de poco más se podía ostentar. Un hombre exitoso podía poseer

perfectamente diez mujeres. Vemos cómo la conexión entre la desigualdad de género y la posesión del privilegio se hizo extremadamente patente (Lenski, 1993: 141).

Las sociedades *horticultoras avanzadas* tuvieron su aparición en el Oriente Medio hace 6.000 años. El rasgo que las diferencia de la horticultura simple se basa en el uso de técnicas más sofisticadas para trabajar la tierra, la construcción de terrazas, la fertilización de la tierra y la práctica de la metalurgia para la construcción de herramientas de cultivo. De forma paralela al incremento de la producción, se incrementó la desigualdad. El rasgo quizás más significativo fue que la desigualdad y la competencia entre los individuos del propio grupo se extendieron a la competencia y opresión de otros grupos, dando lugar al comienzo de los imperios y de la esclavitud. El ser humano como objeto, como mercancía, como utensilio.

La degradación de las personas ante la autoridad se imponía desde la base. Hasta los ministros más altos del estado de Dahomey debían arrastrarse por el polvo y arrojar lodo sobre sus cabezas y cuerpos cuando estaban en presencia del rey (Lenski, 1993: 177). La situación de las mujeres empeoró proporcionalmente con la producción. El rey podía tomar cualquier mujer de su reino por quien sintiera un capricho, fuese casada o no, y ponerla en su harén real. También podía tener entre cien y dos mil mujeres e incluso se le permitía el incesto (Lenski, 1993: 167), algo que es repudiable desde casi la totalidad de organizaciones sociales conocidas (Nieto, 2003).

Unos de los desarrollos importantes asociados con el surgimiento de sociedades horticultoras avanzadas es el crecimiento sustancial del número y valor de bienes o recursos transmisibles. Este desarrollo tiene consecuencias significativas para la movilidad del estatus, ya que facilita la transferencia del poder o del privilegio de una

generación a la siguiente. Mientras los recursos fundamentales de una sociedad sean cualidades personales como la fuerza, la valentía o la elocuencia, resulta muy difícil transmitir los beneficios ganados de padres a hijos (Lenski, 1993: 193).

El continuo desarrollo tecnológico desembocó en la formación de sociedades más complejas como las *sociedades agrarias*, caracterizadas por avances en la metalurgia y la domesticación de nuevas especies como el caballo. Este desarrollo se plasmó en realizaciones superiores en materia de ingeniería como fueron los casos de las pirámides de Egipto, los sistemas de irrigación de largo alcance del Medio Oriente, la India y China, los caminos y acueductos de Roma, la infinidad de Palacios y templos de Asia meridional y oriental, la gran Muralla de China y los modestos buques y vehículos de ruedas comunes a todas las sociedades agrarias, excepto en los periodos primitivos. Aquellos avances tecnológicos favorecieron a los que dirigían la mano de obra. Los esclavos y los siervos fueron explotados con igual o mayor severidad y, por desgracia, el desprecio por la especie humana se extendía en forma de guerra, que se convirtió en una condición crónica en toda sociedad agraria, con estrecha relación a los gobiernos monárquicos. Otra de las características de estas *sociedades agrarias complejas* fue la aparición de grandes núcleos urbanos: Babilonia, Alejandría, Roma, Londres, París, Bagdad y Pekín entre otras. La urbanización estuvo estrechamente relacionada con la especialización y ésta, a su vez con el comercio. La aparición de una nueva clase de mercaderes fue su consecuencia. Pero para facilitar el comercio aparecieron dos nuevos e importantes inventos, el dinero y la escritura. Una vez más, estos favorecieron a las clases acaudaladas que de este modo, podían acumular riqueza sin límite, algo que no era posible con la acumulación de mercancías(Lenski, 1993: 218-219).

Pero, sin duda, el aspecto más controvertido de las sociedades agrarias es el tema de la movilidad de clase. Lenski desmiente la idea preconcebida de la falta de movilidad social ascendente de estas sociedades. Dos son los factores a tener en cuenta. Primero, el hecho de que la natalidad fuese muy superior en la clase campesina. Siguiendo la lógica proporcional, es un factor que desestabiliza la medida adecuada. Segundo, otro factor a tener en cuenta y ciertamente relevante, a mi entender, es que había una movilidad ascendente y en muchos casos de una relevancia sorprendente comparable a lo que en nuestros días se conoce como el sueño americano. Sir. Nicholas Bacon fue el hijo de un pastor de ovejas que llegó a ser uno de los principales funcionarios del estado y uno de los hombres más ricos de aquella época. San Godric de Finchale, que fue hijo desheredado de un campesino, llegó a ser uno de los más importantes mercaderes de los puertos de Inglaterra, Escocia, Flandes y Dinamarca. Robert Grosseteste, un famoso obispo de Lincoln (Inglaterra), había nacido villano y Savva Morozov, fundador del famoso imperio de Morozav en la Rusia zarista, era hijo de un siervo (Lenski, 1993: 303).

Quizá lo más relevante de este movimiento ascendente es que se limita a ciertos tipos de actividades o profesiones, todas ellas relacionadas con el poder y el privilegio (comercio, ejército, iglesia o el gobierno civil). Otro dato a remarcar que nos ayuda a desmentir estereotipos que justifican nuestra organización frente a sistemas anteriores es la cantidad de estratos en la jerarquía. En la sociedad agraria podemos enumerar claramente ocho clases sociales: los gobernantes, los servidores, la clase mercantil, sacerdotal, campesina, artesanas, clases impuras y degradadas y por último los prescindibles. Pero ninguna clase social era homogénea, así que podían subdividirse en varias subclases, como era el caso de la campesina, de la Inglaterra del siglo XIII, con los franklins, husbonds, y cotters (Lenski, 1993: 302).

La toma de conciencia de la situación de extrema explotación física que sufrían las clases bajas durante el siglo XIX pudo ser acertada en su época, pero evidentemente la reducción del comportamiento de las personas al análisis de los medios de producción reduce el enfoque a la modificación de éstos de forma directa, algo que puede caer en la utopía académica o en la perversión pragmática. Sin embargo, el análisis puede ser mucho más profundo y positivo.

En un primer análisis, el mantenimiento y el desarrollo de la desigualdad mantiene un paralelismo su proceso de institucionalización. La propuesta en este apartado es que ésta se desarrolló desde la base en tres estrategias separadas pero complementarias (fuerza, amenaza, carisma). La producción del excedente propició la oportunidad de desarrollar un tipo de poder inaccesible hasta aquel entonces. La posibilidad de aprovechar el esfuerzo de los demás en beneficio propio. Sin embargo, para poder ejercer ese poder, se necesitaron estrategias que lo hicieran posible. La primera de las tres estrategias para la institucionalización de la desigualdad del poder y del privilegio es la capacidad de convicción, algo que se expresa a través del *carisma*. La forma más directa de transmitir el carisma es mediante la oración. Las personas con mayor poder de convicción oral eran capaces de conducir a los hombres a las guerras, dispuestos a dar sus vidas por un supuesto ideal que ahora sentían como propio. La segunda y la más rudimentaria es la *fuerza*. El efecto es directo, pero está limitada en cuanto que su oposición sea superior. Una persona puede obligar a cometer actos en contra de la voluntad de otras personas, pero pronto encontraría su límite, si estas personas se unen contra ella. De modo que el poder de la fuerza por si solo es mucho más vulnerable de lo aparente. La tercera estrategia que encontramos es, la *amenaza sobre lo desconocido*, esta amenaza se sustenta en un conocimiento oculto para la población, su expresión más antigua y arcaica fue la magia, que tanto entonces como en

nuestros días, está caracterizada por la destreza del mago o del hechicero en distraer nuestra atención y controlar nuestra percepción de la realidad. El miedo a lo desconocido implica la inseguridad sobre nuestro comportamiento, la conciencia de la falta de conocimiento presentada como amenaza, puede desarrollar un abismo entre realidad y control de la realidad. Cuando una persona se encuentra en estado de incertidumbre y vulnerabilidad, la opción más atractiva es la dependencia de aquello que le permite la conexión con la realidad. En nuestros días, el abismo entre la realidad y el control de la realidad se expresa mediante el conocimiento de las altas tecnologías, el desarrollo del pensamiento complejo y la dependencia de nuestros estilos de vida. Nos hacen sucumbir a la amenaza de lo desconocido en forma de sumisión y resignación frente a la impotencia (Lenski, 1993; Kerbo, 2004; Innerarity, 201).

Así que, desde las sociedades horticultoras simples, ya podemos diferenciar tres grandes figuras que regulaban la vida político-social: el líder carismático, el jefe militar y el hechicero.

IDENTIFICACIÓN CON EL OPRESOR	ESTRATEGIA DE DOMINACIÓN		
	FUERZA	AMENAZA (SOBREHUMANA)	CARISMA
IDENTIFICACIÓN CON EL SUJETO	ESCLAVITUD Feudalismo Sistema de clases Sistema de castas Sociedades cazadoras- recolectoras		
IDENTIFICACIÓN CON LA CAUSA COMÚN		SISTEMA DE CASTAS Feudalismo Sistema de clases Esclavitud Sociedades cazadoras- recolectoras	
IDENTIFICACIÓN CON EL OBJETO			SISTEMA DE CLASES Sociedades cazadoras- recolectoras Feudalismo Sistema de castas Esclavitud

Tabla de elaboración propia

2) IDENTIFICACIÓN CON EL OPRESOR

Dos de las distorsiones cognitivas más frecuentes cuando hablamos de desigualdad corresponden a la totalización y al reduccionismo (Fernández García, 2005: 78-84). La naturalización de la desigualdad social como algo inherente a la naturaleza la expresamos en frases como «siempre ha habido ricos y pobres» o «eso es lo que hay y no se va a cambiar». Pero a pesar de que la desigualdad de poder y de privilegio ha estado presente en todas las organizaciones sociales a lo largo del tiempo y del espacio, es necesario matizar que el grado ha variado dependiendo de los valores y de los medios de producción existentes (Lenski, 1993; Kerbo, 2004).

Lo que hoy denominamos clase obrera, clase trabajadora o proletariado, no deja de ser un concepto contingente expuesto a transformación terminológica y significativa. La terminología utilizada corresponde a este tiempo determinado, pero la desigualdad y la explotación que el ser humano ejerce sobre sus iguales y sobre la naturaleza de su entorno es un rasgo presente a lo largo de la historia. Lo que realmente nos interesa conocer es como el poder ha ido cambiando de estrategia y como los estratos más desfavorecidos, no sólo asumen la desigualdad, sino que la reproducen ejerciendo una violencia estructural horizontal sobre sus propio/as compañero/as.

Seguendo los estudios de Lenski y Kerbo, la desigualdad se puede clasificar en cinco formas diferentes de estratificación social: sociedades comunales primitivas, esclavitud, casta, estamento y clases sociales. Esta clasificación no sigue un orden temporal en relación al grado de desigualdad. Esto quiere decir que los avances tecnológicos, por sí solos, no han significado una mejora en la calidad de vida para el grueso de la población. Existen otros factores determinantes como puede ser el grado de identificación con el liderazgo o la creencia de que se vive en una sociedad justa. Por

ese motivo, nos interesa comprender cómo, y con qué, nos identificamos, así como sus consecuencias en nuestra capacidad crítica y de análisis de la realidad social.

Le Bon en la psicología de las multitudes nos habla del instinto gregario, y de cómo la masa se retroalimenta mediante el contagio y la sugestión, prestándonos a una situación similar a la hipnosis, donde el individuo es influenciado, crédulo y carece de sentido crítico (Freud, 1984: 17). Freud continúa con el análisis ya que lo cree incompleto y añade el concepto de la *horda*. Lo que Freud expone es que Le Bon no tiene en cuenta la figura del líder y además, también incluye el lívido como explicación del instinto gregario, o el instinto de horda.

Lo que se expone en este apartado es que la legitimación de la desigualdad viene precedida por una identificación con el líder; ésta puede crearse mediante una relación directa con las figuras de liderazgo o mediante el contagio a través de sus seguidores, ya que la percatación de los signos de un estado afectivo es susceptible de provocar automáticamente el mismo afecto en el observador, despertando una especie de obsesión que impulsa al individuo a imitar a los demás y a conservarse a tono con ellos (Freud, 1984: 23).

Por lo tanto, en nuestra permisividad de la desigualdad de poder y de privilegio juegan dos importantes dinámicas. La primera es nuestra identificación con el líder y la segunda nuestro nivel de moralidad individual en contraposición con el instinto gregario o de horda. Respecto a la primera, la identificación es conocida en el psicoanálisis como la manifestación más temprana de un enlace afectivo a otra persona, y desempeña un importante papel en la prehistoria del complejo de Edipo (Freud, 1984: 42). En esta primera dinámica corresponderían tanto las identificaciones con el *sujeto* como con el *objeto* en sacrificio del *ideal del yo*. La identificación con el sujeto supone un deseo de

sustituir y reemplazarlo; en el complejo de Edipo sería la figura paterna, pero en este caso sería el deseo de sustituir al líder y ocupar su lugar. En esta obsesión neurótica, el *yo* pierde cierta perspectiva sobre la realidad que le rodea. El sujeto, el padre o el líder, en este caso, es la figura rival que le impide alcanzar el objeto deseado, representando éste todas las aspiraciones y pulsiones que residen en el *ello*. De algún modo, nuestras aspiraciones de libertad y justicia son obstaculizadas por esa figura autoritaria que nos impide alcanzarlas y que nos impone un nivel superior de norma moral (Freud, 1984: 43). Como intento de transformación nos proponemos la sustitución de esa figura por nuestro *ideal del yo*; sin embargo, la paradoja del complejo de Edipo es que solo se consigue la superación de esta situación mediante la asimilación de los valores y pautas establecidas desde el padre, asimilando el *superyó*, que nos permitirá transformar nuestra relación con la autoridad y desarrollar lazos de solidaridad, confianza e intereses comunes (Freud, 1970: 136-140).

Este tipo de identificación correspondería a las organizaciones sociales que se legitimaban mediante la fuerza. La esclavitud, el feudalismo y sus estamentos serían claros ejemplos. Mi tesis consiste en disociar la identificación con el *objeto* en este tipo de sociedades. En organizaciones donde la fuerza y la amenaza mantengan el control y el liderazgo, este, nunca podrá ser mediante el *enamoramiento* hacia el líder. De modo que, bajo circunstancias de opresión mediante la fuerza física, el líder, a mi entender, solo puede ser considerado el sujeto a sustituir con objetivo de lograr lo que él tiene. Poder y privilegio, en términos burgueses o libertad y justicia en términos del pueblo (aunque la fuerza y la violencia directa se emplean igualmente de forma secundaria en sociedades religiosas y/o democráticas).

En las sociedades democráticas correspondientes con los sistemas de clases sociales, la legitimación de la desigualdad no es defendida desde la fuerza física y la autoridad, ya que esta violencia siempre es justificada en última instancia con la libertad de elección y decisión de la población (Santos, 1999).

Nuestras organizaciones sociales contemporáneas se caracterizan por un claro sentimiento de libertad de la población y un fuerte distanciamiento moral de los antiguos regímenes autoritarios. La estructura de poder ha repercutido de forma directa en nuestra identificación con el liderazgo. Nosotros ya no tenemos la necesidad de identificarnos con el sujeto en un proceso de sustitución, nuestra identificación actual se centra en el disfrute del *objeto*. Entendiendo este objeto como la libertad y la justicia deseadas. Definiríamos esta situación diciendo que «la identificación a ocupado el lugar de la elección del objeto, transformándose ésta, por regresión, en una identificación» (Freud, 1984: 44).

Pero conviene matizar la diferencia entre la identificación y el enamoramiento. En el primer caso el *yo* se enriquece con las cualidades del objeto, se lo «introyecta», en el segundo caso, se empobrece, dándose por el entero al objeto (Freud, 1984: 50-51). Del enamoramiento a la hipnosis no hay gran distancia, sucediendo en ambos la sumisión, docilidad y la ausencia de crítica. El hipnotizador se ha colocado en el lugar del *yo*, siendo para el hipnotizado, el único objeto de atención (Freud, 1984: 51).

De este modo nuestro *ideal del yo*, que en este caso sería la aspiración a un mundo justo y libre, es sustituido por el *objeto* tras un proceso de sobre-identificación, enamoramiento e hipnosis, asumiendo el *objeto*, que en este caso serían las *democracias liberales*, como sinónimo de libertad y justicia y perdiendo paradójicamente, nuestra capacidad crítica, que nos permitiese diferenciar qué es justo y qué es libre.

Existe una tercera forma de identificación donde la persona encuentra en una situación características comunes con otra persona. Al encontrarnos en la misma situación desarrollamos unos fuertes lazos empáticos y una mutua identificación (Freud, 1984: 44-47). En mi tesis, este tipo de identificación puede ser promovido tanto por sistemas fascistas como populistas. Aquí el problema no reside en la identificación mediante la empatía, sino en sobre-identificación con una causa o situación que te impida observar con claridad la realidad más allá de ese punto. Así, un fuerte sentimiento de nacionalismo podría oscurecer la problemática más allá de las fronteras de tu territorio y del mismo modo justificaría la desigualdad de oportunidades a nivel individual en favor de la causa común compartida. En este caso, podría ser la supuesta defensa de un ataque exterior.

Otro ejemplo de cómo la sobre-identificación con una causa común puede tener un efecto pernicioso y justificar la desigualdad, la encontramos en las sociedades religiosas. La sociedad de castas, como caso concreto, nos ofrece una realidad donde la desigualdad es legitimada, interiorizada y reproducida incluso por las posiciones más bajas de la escala social. La creencia que, desde el más pobre hasta el más rico y poderoso, será juzgado tras la muerte y reencarnado en forma de premio o castigo, logra mantener una uniformidad en la legitimación de la extrema desigualdad, basada en una situación común (Crompton, 1994: 18; Littlejohn, 1975).

Lamentablemente una gran parte de la población no necesita sentirse identificada con nada en concreto, siendo presas de la inercia y el anteriormente comentado instinto gregario. El pánico a la soledad y la necesidad de sentirse parte de un ente superior, permiten al mismo tiempo que el individuo relaje su nivel de intelectualidad y conciencia moral (Freud, 1984: 18-21). Este comportamiento que

respondería a lo que Ortega y Gasset define como, *el hombre masa*, se caracterizaría por la carencia del pensamiento crítico. La conformidad con lo establecido y la imitación de los demás como base ideológica (Ortega y Gasset, 1981: 17-18).

Entre identificación e identidad se suelen producir confusiones, mezclando sus significados a pesar de que tengan connotaciones contrarias. Como estamos viendo la identificación se basa en un sentimiento afectivo hacia algo o alguien, objeto, sujeto o causa común. Podría ser un país, una clase social, un líder, un rol familiar, género, ideología, y un largo etcétera. La identidad a pesar que compartiría el objeto, el sujeto o la causa común, no se basa en un sentimiento afectivo sino que, tal como expone Derrida la identidad se expresa en la diferencia y en la carencia, proyectada en el otro (S. y P. du G. Hall, 1996: 13-19). Se es blanco porque el otro es negro, se es hombre-mujer, burgués-proletario. No se produciría una identificación en el lazo afectivo hacia su objeto de deseo, sino que mi identidad se justificaría en la carencia del otro.

Una de las preocupaciones de Simone de Beauvoir en 1949 respecto al género es que tanto los negros de América como el proletariado eran capaces de identificarse como tal y ver la carencia en el otro (Beauvoir, 1998: 6). Uno de los grandes logros de Simone de Beauvoir, fue poner sobre la mesa un factor clave que estaba ausente en temas de género por aquella época. El orgullo de ser mujer, no de ser una mujer igual que un hombre, no la mujer, que es capaz de identificarse con las cosas de los hombres, sino, ser mujer detectando la carencia en el hombre. Beauvoir expone como es necesario reconocerse a sí mismas como protagonistas de su propia vida, vivir en un mundo de hombres significaría vivir en un mundo ajeno, sin reconocimiento sin una imagen en el espejo. Sería vivir la vida de los otros avergonzada de una misma (Beauvoir, 1998: 17-26).

Curiosamente, lo que mayormente le preocupaba a Beauvoir era la falta de representación de la mujer y por tanto su forzada y falsa identificación con el mundo masculino, paradójicamente, ocurre hoy en día con el proletariado. Nosotras el proletariado o precariado nos vemos forzadas a identificarnos con el país, un equipo de fútbol, un partido político, una marca de ropa, un hobby, o cualquier objeto de deseo ajeno a nuestra cultura y propia de la cultura burguesa consumista. Nuestra identidad se encuentra en peligro de extinción porque siempre somos los *otros*. Vivimos en un mundo ajeno el cual no nos reconoce, donde nuestro *me*, constituido por nuestras relaciones sociales no guarda coherencia con nuestro *yo*, siendo el reconocimiento, la pieza clave que necesitamos para lograr autenticidad identitaria y respeto por nosotros mismos.

Las clases oprimidas legitimamos la desigualdad al identificarnos con *el objeto de deseo ajeno* al identificarnos con el sujeto opresor, al identificarnos con causas que no nos reconocen. Nosotras somos las alternas, las otras en cualquier discurso o representación social. Entre el bien y el mal, entre el éxito y el fracaso, siempre somos malos, siempre somos los fracasados.

2-1 IDENTIFICACIÓN EN LA ESCLAVITUD

Hacia 1795 había en Jamaica 291.000 esclavos (...) frente a 17.000 residentes blancos. Ante todo, pensamos en un sistema social represivo, con amos que disuadían a los esclavos de comprar su libertad, y esclavos que no veían ventaja alguna en esta posibilidad, ya que, un negro libre no se encontraba en mejor posición (...) sus posibilidades de morir de hambre eran posiblemente más acentuadas como hombre libre que como esclavo. Tenemos que revisar nuestro

concepto de esclavitud (...) especialmente en Atenas, donde, por ejemplo, la policía estaba formada por esclavos (Littlejohn, 1975: 73).

El hecho de que la vida de un ser humano pudiese tener el estatus de «propiedad» es muy antiguo, sin embargo, la esclavitud nos parece más inaceptable en sociedades que disfrutan o presumen de ser sociedades de derechos, como ocurría en Atenas, en Roma o en lo que se conoce como esclavitud moderna en las plantaciones de las Indias Occidentales y el sur de Estados Unidos de América (Littlejohn, 1975: 73).

Una persona libre era entendida como la persona que tiene posibilidad de participación en la vida política, con derecho al voto y protección legal, libertad para tomar parte en las acciones militares y participación en la vida pública (Littlejohn, 1975: 65-66). Pero como veíamos en la cita del comienzo, el estatus de esclavo, muchas veces solo significa la imposibilidad de tener un trabajo libre. En la cita anterior hablaba de la población afro-jamaicana en 1795, lo que nos quiere decir es que, era más probable sobrevivir dentro de un sistema esclavista que fuera de él, probablemente porque una vez fuera del sistema, pasabas desde el estatus de esclavo, al estatus de enemigo del estado (imperio/poder).

En el siguiente ejemplo, nos damos cuenta de la paradoja tan contradictoria en cuanto a la auto-percepción del estatus de esclavo. Tanto en Atenas como en Roma, los esclavos ocupaban posiciones de tenderos, comerciantes, bomberos, marinos e incluso capitanes de barcos (romanos). El *peculium* era una cantidad de dinero o propiedad entregada al esclavo para su administración, las ganancias iban para el dueño y para el esclavo, en la proporción que este primero creía adecuada. En ocasiones el esclavo liberado recibía el *peculium* como obsequio de despedida de su ex-amo (Littlejohn, 1975: 74). Pero ¿que cambia en realidad en la vida de ese esclavo? En un principio,

cambia la capacidad de elección de su trabajo, lo que supondría trabajo libre. La contradicción es que al esclavo se le concede la libertad cuando su opresor considera que el oprimido ha interiorizado y asimilado su posición social como justa, cuando ha servido con máximo empeño a un sistema que acaba considerando justo.

La liberación del estatus de esclavo, es concedida cuando la etiqueta de esclavo es innecesaria, ya que, el funcionamiento de la actividad ha destruido por completo su capacidad de decisión sobre la elección (Nussbaum, 2012). En efecto, el esclavo deja de ser esclavo cuando sus capacidades tanto adscritas como adquiridas están en concordancia con las instituciones de la sociedad. Comprobamos desde el inicio, que son estas instituciones las responsables de mantener el sistema jerárquico en la población a través de la asimilación. La idea que aquí se presenta es que, estas instituciones se organizan en tres estrategias, *carisma*, *amenaza* y *fuerza*. La combinación de las tres en diferentes proporciones, es un rasgo universal a excepción de las sociedades cazadoras-recolectoras.

La esclavitud está basada en la imposición de la fuerza de forma directa sobre los esclavos, pero el carisma y la amenaza, son utilizados sobre el resto de la población. En el análisis anterior, el esclavo se identifica con el amo mediante el *sujeto de yo*, el amo debe ser reemplazado por el esclavo y de este modo, ser éste el amo de otros esclavos. El amo representa el rival, como el padre para el niño y en este caso la madre sería el poder ante otros esclavos. Mediante la identificación del *sujeto del yo*, un sistema extremadamente jerárquico y desigual, consigue viabilidad y justificación. La represión del *ideal del yo* del esclavo, solo encontrará salida a través de la sustitución del amo. La ecuación que Freire nos muestra como la mayor e inevitable patología social, es la relación entre oprimido y opresor, imposibilitando otro tipo de avance en la

estructura relacional y limitando el movimiento de oprimido a opresor. El hecho ni siquiera debe materializarse en su totalidad, bastaría la identificación con el opresor en pequeñas facetas y funciones de la vida cotidiana para permitir el funcionamiento en este sentido.

2-2 IDENTIFICACIÓN Y SISTEMAS DE CASTAS

A pesar de que el sistema de castas se dio en Japón entre los siglos XII y XIX durante el periodo de los *twungon*, el caso que más se aproxima a un *tipo ideal* de castas, es el que todavía hoy existe en la India y que se instauró hace 4.000 tras la invasión de los arios. El sistema de castas es fuertemente asociado y legitimado por la religión hindú, sin embargo, no pretendo hacer una crítica a la religión *per se*, sino, cómo la religión puede ser utilizada como estrategia para el control del poder y el mantenimiento de la desigualdad.

Haciendo referencia a nuestro esquema base, el sistema de castas estaría ligado a la figura del *hechicero* en las primeras sociedades horticultoras. Este sistema pertenece, por tanto, a la *amenaza como estrategia de control*. La amenaza no corresponde con la amenaza de un castigo directo, como ocurría en el caso anterior de la esclavitud, ya que esa amenaza estaría basada en la fuerza. Este tipo de amenaza está basado en el conocimiento oculto y en la suposición de fuerzas todopoderosas más allá del mundo terrenal, aquí, la amenaza causa el efecto de forma directa. Los hechiceros en el neolítico y en este caso, la casta de los *brahmanes*, supuestamente ocupan el eslabón que enlaza dicha fuerza sobrehumana con la masa (Littlejohn, 1975: 90). En muchos casos la representan y la simbolizan pero no dejan de ocupar la posición de *amenazado* del mismo modo que el resto de la población. Por lo tanto, su destino y voluntad también dependen de la voluntad divina.

En los primeros textos Vedas se describe la sociedad hindú, separada por cuatro grupos de dignidad, con diferentes funciones sociales y ordenados por su valor u honor social. En la cima de la pirámide de estos cuatro grupos o *varna*, se encuentran los *brahmanes*, sacerdotes con capacidad de sacrificar a personas de otro grupo. En segundo lugar se encuentran los *kshatriya*, reyes y guerreros. Tercero los *vaisya*, que cuidan el ganado. El cuarto y último grupo es el *sudra*, criados y trabajadores manuales, cuyo deber es servir a los tres anteriores (Littlejohn, 1975: 90). Por debajo de ellos se encuentran los *intocables*, sin rango de casta. Pero todavía por debajo de estos últimos están los *invisibles*, personas no admitidas en lugares de vida pública que deben borrar sus pasos con una rama para evitar dejar rastro de su presencia (Littlejohn, 1975: 102).

La *varna*, o castas son endógamas, de modo que no se permite el cambio de casta en vida, dejando como única opción de mejorar las condiciones de vida, una reencarnación ascendente en la escala social. Esta creencia se sostiene gracias a dos conceptos clave. El primero es el *dharma*, que hace referencia al orden moral establecido en cada casta. Un hombre tiene que vivir según su código apropiado para adquirir mérito. El *dharma* está expuesto a la doctrina de un segundo, que es el *kharma*, ya que si un hombre adquiere mérito, renace en un estrato superior y si viola su *dharma* renace en un estrato inferior (Littlejohn, 1975: 94). El grado de aceptación de esta jerarquía es bastante alto, no se encuentran revueltas por parte de los intocables durante el siglo pasado, a parte de algunas religiones que se intentaron sublevar como fue la *bhakti*, el *budismo*, el *jainismo* y el *sjismo* (Kerbo, 2004: 53).

Retomando el concepto freudiano de identificación, en este caso, la masa se identificaría con el líder, a través de una situación común. En la asunción de la existencia de un ser superior a la raza humana con capacidad de premio o castigo sobre

ésta. Una de las características de este tipo de sociedades, es el alto grado de sugestión extendido mediante contagio cultural. La sugestión tal como nos la presenta Freud, supone la influencia en la persona sin un fundamento lógico (Freud, 1984: 29). Esta sugestión se extendería mediante el contagio de los afectos, donde la percatación de los signos de un estado afectivo es susceptible de provocar automáticamente el mismo afecto en el observador. Esta obsesión automática es tanto más intensa cuanto mayor es el número de las personas en las que se observa simultáneamente el mismo afecto (Freud, 1984: 23). En este sentido, el contagio es un rasgo igual de común entre las otras dos tendencias (fuerza y carisma), sin embargo, el grado de sugestión propio de los sistemas estratificados mediante la amenaza, es crucial y en él reside la continuidad del sistema. Esta amenaza propagada por igual entre todos los seres de la comunidad, produce una situación común, el encuentro de los *yoes* a través de la identificación, hecha posible por la aptitud o voluntad de colocarse en la misma situación (Freud, 1984: 44-45). Por lo tanto, la jerarquía y la desigualdad en el valor social, paradójicamente, residen en un sentimiento de solidaridad común, de identificación común ante la amenaza y el control desde lo sobrehumano. El merito personal no es recompensado por los humanos, el ascenso social se produce en la reencarnación, la competencia pierde gran parte de su motivación inmediata, la colaboración para mantener la jerarquía se sostiene de forma rígida y puede verse reflejado por el respeto al sistema incluso en sus estratos más bajos (Littlejohn, 1975: 102).

Cuando analizamos el sistema de estratificación de castas es muy probable que caigamos en un etnocentrismo cultural. Es cierto que cuando hablamos de casta, nos referimos a un grupo que se accede casi exclusivamente por vía hereditaria. Pero en realidad, pertenecer a una clase social, es en gran medida también una cuestión

hereditaria, y a la inversa, es posible que exista cierta movilidad dentro de las castas (Lenski, 1993: 88-89). Por lo tanto, el rasgo definitorio de este sistema es, que se sustenta sobre la amenaza del *kharma*. Como luego veremos, la desigualdad en la riqueza y en el poder, puede ser de igual magnitud en los sistemas neoliberalistas basados en el *carisma*. Entonces, lo que realmente nos interesa destacar en este caso, no es la cantidad de desigualdad interiorizada y asumida por sus habitantes, sino más bien, la fuente que justifica esa desigualdad.

2-3 IDENTIFICACIÓN EN EL SISTEMA DE CLASES

El sistema de clases sociales posee una peculiaridad antes no vista por otras comunidades, la defensa legal de la igualdad de oportunidades. En el sistema de castas por ejemplo, la posición social es un rasgo adscrito, algo hereditario que será defendido desde la propia casta frente a castas inferiores y dentro de la misma casta, para impedir que uno de sus miembros degrade la casta contrayendo matrimonio con un rango inferior (Tumin, Contin, & Salas Sánchez, 1975: 74-75). El sistema de la India logra cierta coherencia entre ley y cultura jerárquica, habiendo mantenido su legislación incluso durante la época de colonización británica (Kerbo, 2004: 53). Sin embargo, el sistema de clases a pesar de presumir de una legislación, que se sustenta sobre el principio de igualdad de oportunidades y justicia universal, mantiene pautas culturales que suponen sanciones informales, logrando un cierre social entre los diferentes estratos. El ostracismo social y el menosprecio serían sanciones codificadas a ciertas pautas culturales, mientras que la alabanza y el ensalzamiento recompensarían otras conductas deseadas. Por este motivo el sistema de clases no será considerado en esta tesis como un sistema igualitario y justo, más que, en el recurso legal, considerando esta

libertad legislativa, cómplice y cooperante, al mantenimiento de la sensación de igualdad, logrando precisamente el opuesto de su propósito, que sería la verdadera igualdad de oportunidades.

Para entender el origen del concepto de clase sociales en las sociedades modernas, necesitamos entender el análisis y la perspectiva que Karl Marx formuló a mediados del SXIX. Tal como Marx nos muestra, la aparición de una nueva clase social burguesa es un proceso histórico. Ésta, guarda estrecha relación con la idea de progreso como crecimiento material y la extensión del dominio de la razón científica por encima de cualquier otra idea identitaria, como por aquel entonces era la tradición, la religión, la vida en el campo y otras pautas culturales que el capitalismo se encargó de destruir o moldear a sus propios intereses. La desigual distribución de la riqueza no experimenta una reducción pero sí un cambio de forma. El viejo sistema de propiedad del que se hacía servir el feudalismo queda obsoleto, el descubrimiento de la máquina de vapor y el carbón como fuente de energía, impulsan un nivel de producción jamás experimentado por el ser humano y los canales de comercio se multiplican de forma extraordinaria. El sistema de estratificación social empieza a globalizarse en el siglo XIX tras cientos de años de colonización, la inmersión del capitalismo se hace patente pervirtiendo toda cultura, las pautas de dominación comienzan a tener una característica común; la lógica del máximo beneficio de la producción y la defensa de la propiedad privada bajo la excusa del mérito (Marx, 1948: 52-57).

Previsiblemente, el análisis marxista sería precario a la hora de analizar la situación actual, para Marx la sociedad industrial se podía ordenar mediante dos clases sociales antagónicas, la burguesa y la proletaria, con el dilema de la mutua cooperación y conflicto como medio regulador. La burguesía y el proletariado tenían roles muy

definidos como opresores y oprimidos, los dueños de los sistemas de producción, frente a la mano de obra. La distinción entre ellos debía existir, la diferencia entre ellos no era casual y todavía, no se basaba en el carisma, sino en la *fuerza* y la *amenaza*, que eran las estrategias que utilizaba el feudalismo para mantener el control sobre los privilegios. Este temprano sistema de clases, estuvo caracterizado por las continuas revueltas, la lucha por unos derechos mínimos, la mejora de las condiciones laborales y de las condiciones de vida en general (Marx, 1948; 1968).

Cómo comentaba anteriormente, la *fuerza* por si sola es poco efectiva, basta que haya más fuerza del lado opuesto para perder la batalla. En cuanto a la *amenaza* divina, el progreso y la ciencia habían derrocado toda profecía futura, los avances tecnológicos se imponían de forma empírica en los imaginarios de las gentes. La amenaza sobre la vida futura, poco efecto podía ejercer ya sobre la nueva personalidad moderna. El control del poder y los privilegios experimentaron momentos de desconcierto e incertidumbre. ¿Pero, entonces, que fuerzas movilizaban a la población?, ¿por qué, el desencanto y la pérdida de identificación con los líderes?

Marx decía que los núcleos y los medios de comunicación creados por la burguesía serían los mismos que utilizaría el proletariado para su liberación:

El verdadero objetivo de estas luchas no es conseguir un resultado inmediato, sino ir extendiendo y consolidando la unión obrera. Coadyuvan a ello los medios cada vez más fáciles de comunicación, creados por la gran industria y que sirven para poner en contacto a los obreros de las diversas regiones y localidades. Gracias a este contacto, las múltiples acciones locales, que en todas partes presentan idéntico carácter, se convierten en un movimiento nacional, en una lucha de clases (Marx, 1948: 61).

Aunque Marx hacía referencia más bien al sistema de ferrocarril de la época, yo retomo el caso para hacer referencia, a los núcleos y canales de conocimiento que inevitablemente el progreso material trajo consigo.

La población no podía actuar nunca más como sujeto pasivo de la ecuación, las externalidades positivas del proceso de industrialización en la población oprimida, supusieron un desarrollo extraordinario de la capacidad crítica, tanto hacía el poder como hacía sus estrategias. El resultado fue, una población formada por sujetos activos, dispuestos a opinar y a participar en el juego de poderes. Una vez que la participación política fue un hecho irrevocable, la estrategia del poder no podía limitarse a la contención mediante la *fuerza-amenaza*, de modo que, la nueva estrategia consistía en regular los procesos democráticos de forma indirecta a través de la participación ciudadana.

El *carisma* se convirtió en la nueva estrategia de dominación, la nueva conciencia de clase propulsó la lucha por el poder, entendido este poder como la toma del estado y de sus instituciones con capacidad ulterior en la transformación de éstas. Las masas se movilizaban bajo la identificación con el *líder revolucionario*. El reciente cambio en el poder por el que la burguesía había sustituido el viejo sistema feudal, contradictoriamente y por el efecto de la inercia, instaba a la población la capacidad de reformular el gobierno. Las élites de los países industrializados necesitaron desarrollar y adaptar a sus propios fines el *carisma* como táctica, ya que, la fuerza del pueblo, ahora con la domesticación religiosa en declive, se había convertido en irrefrenable (Bergeron, 1983).

En origen, el término carisma tiene una acepción religiosa. Está relacionado con la noción de *gracia* o *don divino*. No obstante, para poder analizar los aspectos

carismáticos de los líderes políticos, se hacía necesario delimitar el término a su significado político. No se puede decir que sea del todo irracional, pues ordena el mundo, lo explica a los seguidores del líder político. Es un intento de superar los dualismos como racional e irracional, razón o emoción. La dualidad puede ser un aspecto epistemológicamente útil, pero cuando se quiere plasmar la realidad, no responde verdaderamente a ésta y nos transmite una realidad fracturada (Deusdad, 2003: 11). Weber veía en el carisma un gran potencial como herramienta de cambio social. Lo consideraba un elemento construido por el *otro*, de modo, que no podía ser considerado objetivo, pero que posee cierto componente extraordinario y que se constituye con la relación de dominación que el líder ejerce sobre sus seguidores (Deusdad, 2003: 13).

Dicha capacidad es producto del dominio de lo simbólico. Es en este punto, donde el capitalismo hace uso de lo romántico, y donde a su vez Freud desestima la perspectiva fenomenológica a la hora de analizar el *enamoramiento* (Freud, 1984: 50).

Dicho enamoramiento, ya sea considerado amor romántico o amor hacia un objeto, se sustenta a través de unos significados aprendidos e interiorizados. El objeto de deseo muy lejos de ser sujeto pasivo, puede disponer de la capacidad de gestión de dichos significados. Así, lograr un aspecto atractivo más allá de la seducción mágica y esporádica de la cual el destino es dueño, es un juego simbólico, dotado de intenciones concretas.

Freud define un proceso acentuado de enamoramiento como el sacrificio del amor propio, en favor del amor al objeto, llegando a la pérdida total de la facultad crítica.

(...) la crítica ejercida por esta instancia enmudece, y todo lo que el objeto hace o exige es bueno e irreprochable. La conciencia moral cesa de intervenir en cuanto

se trata de algo que puede ser favorable al objeto, y en la ceguera amorosa se llega hasta el crimen sin remordimiento. Toda la situación puede ser resumida en la siguiente fórmula: el objeto ha ocupado el lugar del «yo» (Freud, 1984: 50).

Tal como se expone, el resultado de la sustitución del yo por el *objeto del yo*, supone la pérdida de la capacidad crítica y de la conciencia de la situación real, sugestionada por la admiración hacia el objeto. Sin embargo, ¿cuál es la causa? O mejor dicho ¿cuál es la fuente de este enamoramiento? ¿qué sucede cuando el objeto toma conciencia de su potencial y hace uso de él en función de sus propios intereses?

El resultado de la cuestión desemboca en un *carisma intencionado*, así podemos considerar el carisma, no como la capacidad de algunas personas para atraer o fascinar, sino como la *capacidad intencionada* de algunas personas para atraer o fascinar. En el significado de ésta intención reside la nueva estrategia para el control del poder y del privilegio. Siendo su rasgo principal, no la intención del mensaje por sí misma, sino la intención ocultada detrás del carisma. La asunción de un *carisma intencionado*, abre la puerta de todo un juego de poderes simbólicos.

El carisma siempre ha estado relacionado con el componente irracional. En la definición de Weber:

El carisma político hace referencia a lugares, objetos e individuos a los cuales se reviste de un aura excelsa, casi divina cuyas características y acciones son interpretadas como excepcionales e incluso extraordinarias por el colectivo que las secunda y que las reconoce como propias» (Deusdad, 2003: 21).

Más tarde, Emilie Durkheim muy hábilmente remarca las similitudes que el carisma político tiene con las organizaciones religiosas, en la producción de símbolos y ritos así como en la escena. De igual forma la simbología y el carisma tuvo una estrecha

relación durante los fascismos de la primera mitad del siglo XX. Deusdad, 2003: 18). Pero quizá la postura más cercana a mi concepto de *carisma intencionado* corresponda a lo que Joseph Bensman y Michael Givent denominan *pseudo-carisma*. Que se fundamentaría en la proyección de una imagen en el mass-media, producto del resultado intencionado de estrategias racionales y sistemáticas a través de los medios (Deusdad, 2003: 17). Asumiendo esta realidad, es más fácil acercarse a la postura defendida por Rousseau, Bourdieu y Alain Touraine, que opinan que este tipo de carisma empobrece la cultura política y puede tener efectos nocivos para la democracia, fomentando la sumisión al mandato sin una actitud crítica (Deusdad, 2003: 18).

Blanca Deusdad señala a Kennedy como el primer líder que utilizó la imagen televisiva como instrumento de campaña electoral (Deusdad, 2003: 19). Del mismo modo al leer su tesis, a pesar de haber realizado un excelente trabajo en relación al carisma, puede dar la impresión que el carisma político se entienda, en términos de partidos políticos (Deusdad, 2001). Intentaré expresarme mejor haciendo mención a la famosa frase de Simone de Beauvoir de; «*lo personal es político*». La verdadera fuerza bloqueante que limita nuestra capacidad de decisión sobre las cosas importantes de la vida, no se limita a la imagen que el político puede producir en la pantalla de televisión para ganar votantes, pudiera ser el caso de Berlusconi en Italia. La verdadera manipulación mediática reside de forma inherente, al propio concepto de comunicación de masas y la sensación de reflejo de la realidad física que desprende. El hecho que la mayoría de personas vistan de una forma determinada en los medios de masas, influye indirectamente de forma implacable, en cómo se debe vestir y cuáles son los límites morales que la sociedad admite o que considera correctos. Esta influencia, que produce una relación retroactiva entre realidad virtual y realidad física, se ocupa de establecer

los parámetros básicos de la política. Del mismo modo que el carisma influye en la cultura, la estética y los gustos, influye en la política económica.

La mayoría de las figuras representativas de los mass-media, reflejan estilos de vida acorde con una economía progresista, de máximo beneficio y prosperidad económica. Otras opciones filosófico-políticas como pueda ser el *decrecimiento* o el *buen vivir* son opacadas indirectamente por la representación virtual de la realidad. En este sentido propongo, no reducir el *pseudo-carisma* a la imagen directa del líder político, sino que debe ser generalizado a las producciones culturales relacionadas con los intereses políticos.

3) LEGITIMACIÓN DE LA DESIGUALDAD

En este punto quiero hacer referencia a la desigualdad como desigualdad de poder y privilegio bajo las conductas de dominación. Haciendo referencia al concepto freudiano de las relaciones humanas, donde el individuo con impulsos biológicos que deben ser satisfechos, entra en contacto con otros «objetos». Siendo los individuos un medio para el propio fin. Algo bastante similar a la lógica de mercado (Fromm & Germani, 1987: 33).

Paul Willis nos propone saber cómo se convierten las estructuras en fuentes de significado y en determinantes del comportamiento en el plano cultural. Hemos visto que en algunas sociedades la gente es obligada a comportarse de determinada manera bajo la amenaza del fusil. En la nuestra dice Willis, se consigue por medio de las libertades aparentes. Mediante el poder simbólico entre lo humano y lo cultural. Los macro-determinantes necesitan atravesar el medio cultural para reproducirse. Esto toma

forma en la aceptación de *oportunidades restringidas*. Cómo y porqué a menudo, la gente joven acepta trabajos absurdos de un modo que les parece razonable en su mundo familiar tal y como es vivido (Willis, 1988: 201).

Harold Kerbo nos ofrece tres métodos que legitiman la desigualdad, 1) la *costumbre o tradición*; «siempre ha sido así», 2) la *justificación ideológica*; basada en un sistema de creencias sistemáticas, que suele apuntar hacia las cualidades de aquellos que ocupan las posiciones más altas del sistema de estratificación y su importante contribución al bienestar general, como justificación de su mayor porción en la riqueza y en el poder. Por último la *justificación legal*; los derechos respaldan los privilegios y deberes apoyados en la autoridad del estado (Kerbo, 2004: 50).

Como comentábamos anteriormente, la aceptación de la desigualdad esconde su raíz en los inicios de la organización social. Las personas comenzaron a aceptar la desigualdad social y material cuando surgieron los pequeños asentamientos agrícolas hace aproximadamente diez o quince mil años atrás. Bajo el concepto de justicia distributiva y la noción de equidad, reciben mayor recompensa aquellas personas que más aportan al grupo. Pero, el significado de justicia en la equidad varía dependiendo del origen de la persona. Los que pertenecen a las clases más altas tienden a hacer referencia al mérito, para definir el significado de equidad. Por el contrario las clases más bajas del sistema suelen centrarse más en la necesidad de la persona. Por lo tanto, se puede trazar un continuo entre necesidad/ mérito, donde definir el grado de equidad, teniendo en cuenta los valores individuales según los orígenes de clase. Lamentablemente es muy difícil concretar, qué opinión puede tener la población en relación con la equidad y políticas distributivas, ya que, las élites tienen el potencial de

manipular la valoración de las contribuciones para justificar las grandes recompensas que reciben (Kerbo, 2004: 197-198).

Pero ¿por qué una gran cantidad de la población llega a aceptar una gran desigualdad? Lo que intento dejar patente es la relación inversamente proporcional entre nivel de autoestima y nivel de legitimación de la desigualdad. Por lo tanto, para que una persona considere justa su situación en las posiciones más bajas de la escala social, necesita tener un bajo concepto de su valor social y una baja autoestima. Esto se consigue y se mantiene mediante un proceso circular de la percepción del aporte social y la recompensa esperada. Si han de justificarse recompensas mayores de acuerdo con la norma de justicia distributiva, deberá considerarse que ciertas personas realizan una contribución mayor a la sociedad. Y como las personas con mayor estatus tienen más recursos para dar una impresión favorable de sí mismos, su contribución puede parecer mayor y más aún en un mundo donde cada vez cuenta más cómo parece que vives y no tanto cómo vives en realidad. La clave es el proceso circular, el simple hecho de ser rico influye en nuestra percepción de contribución a la sociedad y sobre esta base de valoración juzgamos si esa persona merece una recompensa tan alta (Kerbo, 2004: 199-200).

Della Fave expone: el nivel de recursos primarios que un individuo considera justo para sí mismo en relación con los demás es directamente proporcional a su nivel de autoevaluación. Una evaluación baja considera que tanto sus escasas recompensas como las grandes recompensas de los demás son justas (Kerbo, 2004: 201). Del mismo modo Freire señala la *auto-desvalorización* como característica de los oprimidos que resulta de la introyección, que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores. De tanto oír que son incapaces terminan por convencerse (Freire, 1970: 64).

Por lo tanto si extendemos este plano individual al plano comunitario, entendemos que la fuerza de la legitimidad de la estratificación en toda la sociedad es directamente proporcional al grado de congruencia entre la distribución de los recursos primarios y la distribución de las autoevaluaciones. Cuando la gente con pocas recompensas tiene la autoestima muy baja, es más probable que la desigualdad social se considere legítima (Kerbo, 2004: 201).

En este sentido Wilkinson argumenta: la diferencia cultural reside en cómo los individuos se perciben a sí mismos. En el caso de Japón, como ejemplo de país igualitario, el éxito es visto como consecuencia de la suerte y el fracaso como característica personal. Por el contrario, en EEUU, claro ejemplo de país desigual, las personas presumen del éxito por sus capacidades individuales. Parece ser que la modestia acaba siendo la primera víctima de la desigualdad (Wilkinson & Pickett, 2009: 64).

En las sociedades más desiguales el peso de los prejuicios de clase se vuelve más perceptible. Mantenemos nuestro estatus demostrando superioridad ante los que están en un nivel inferior y quienes han perdido estatus tratan de recuperarlo a costa de los que tienen debajo. «El capitán golpea al grumete y el grumete golpea al gato» (Wilkinson & Pickett, 2009: 190). De este modo la agresión desplazada, legitima la imposición de la jerarquía mediante la violencia. Los comportamientos de agresión desplazada incluyen a la persona que es humillada por su jefe y que al llegar a casa insultan a su pareja y a sus hijos, así como a las comunidades desfavorecidas que reaccionan de forma violenta ante un flujo masivo de inmigrantes (Wilkinson & Pickett, 2009: 191).

La creencia en la igualdad de oportunidades juega un importante papel en el mantenimiento del sistema de clases, significando tanto un apoyo a la posesión de privilegios como cierta amenaza, ya que esta creencia significa que debe haber algún tipo de realidad en dicha afirmación, para que se pueda mantener. Estratégicamente, un gran distorsionador de la percepción de la igualdad de oportunidades la encontramos en el hecho, de que las sociedades industriales hayan crecido tanto que proporcionen más movilidad ascendente que descendente (Kerbo, 2004: 201). Estos datos pueden producir una distorsión en la percepción si analizamos el bienestar social de un estado o región, sin tener en cuenta todos los actores que intervienen en su economía y en la producción de los bienes necesarios para el mantenimiento de sus estilos de vida. Esto quiere decir que no existe mayor igualdad de oportunidades para una obrera de la industria textil en nuestros días; simplemente que esta trabajadora no es contemplada bajo la legislación de nuestro país (probablemente ubicada en algún país de Asia sin regulación laboral) y que, por lo tanto, escapa de los datos estadísticos.

En un estudio de Lane en 1962 muestra cómo los trabajadores de una fábrica sentían haber llegado más lejos que sus padres en la vida y, al mismo tiempo, despreciaban a aquellos más pobres. Opinaban que no merecían la misma recompensa que ellos: «*el pobre indigno sirve para legitimar la desigualdad*». Estos hombres tenían una visión de la naturaleza del ser humano como perezosa e interesada y entendían la igualdad de oportunidades como algo motivador (Kerbo, 2004: 202-203).

Como apunte adicional, Durkheim remarcaba la función tan importante que los *rituales emocionales colectivos* cumplen para la legitimación de la desigualdad. Es más difícil que una persona cuestione la legitimidad de estas condiciones si quiere seguir perteneciendo a la comunidad que le rodea (Kerbo, 2004: 204).

Axel Honneth nos habla del control social mediante la idea de injusticia, y cómo está influenciada por los mecanismos de control de clases, impidiendo que no se atente contra el consenso del dominio social. El control social se mantiene mediante dos procesos: el primero, un proceso de exclusión cultural desde las instituciones del Estado y los medios los de comunicación, haciendo uso de la manipulación de la injusticia social, mediante un sistema lingüístico, agencias de socialización y medios relacionales (la manipulación se asienta sobre la creencia que cuanto mayor es el nivel educativo mayor es el nivel moral, dejando fuera las experiencias y privaciones de clase). El segundo proceso consiste en la individualización institucional, promoviendo las orientaciones individualistas de la acción (favoreciendo la competencia del mercado laboral en el interior de las empresas) y fomentando el concepto de éxito profesional (Honneth, 2011: 63-65).

Resulta necesario especificar de la mano de León Olive que cuando hablo de desigualdad me refiero a la desigualdad expresada en el dominio de unos sobre otros y no a las relaciones de mando que pueden darse en una organización social. Una sociedad igualitaria puede necesitar de trabajos colectivos que sean coordinados mediante órdenes. Una comunidad igualitaria no tiene por qué ser anárquica. Lo importante es que el coordinador reciba las mismas gratificaciones que cualquier otro actor social (Olivé, 1999: 78-79). Por el contrario una relación de dominación, implica una relación social donde un actor social obtiene un beneficio a costa de otro actor. Y que este segundo no obtiene un beneficio en la misma medida. Por lo tanto existe una relación asimétrica (Olivé, 1999: 78).

De estas relaciones surgiría un sistema jerárquico, que se puede expresar como aceptación o como rechazo. Tanto por los miembros del grupo, como por un espectador

exterior, podría ser considerado como aceptable o inaceptable. Pero en ello radica una importante diferencia.

Un sistema político-social puede ser legitimado de manera que pueda llamarse auténticamente racional, mientras que el mismo sistema, puede ser criticado desde fuera por sujetos racionales provenientes de otro sistema y que juzguen a este como injusto o irracional. En este caso existiría una legitimación pero carecería de legitimidad (Olivé, 1999: 89). La legitimidad quiere decir aceptabilidad para cualquier sujeto racional, sea cual sea su comunidad de origen, siempre y cuando la interacción comunicativa sea racional y se dé, en condiciones epistémicas y de diálogo óptimas. Por lo tanto, la legitimación que no sea reconocida por cualquier sujeto racional, lleva consigo la marca de irracionalidad. Esta se daría a través del ejercicio del poder o de la falsificación ideológica. Esto permitiría una justificación objetiva pero no inter-esquemática o transcultural (Olivé, 1999: 95).

Me gustaría matizar como la autoestima y el autoengaño, son variables cruciales en la legitimación de la desigualdad del poder, para ello recupero los estudios de José Luis Cortizo Amaro.

Los seres humanos tendemos a engañarnos, para justificar nuestra superioridad, que a su vez sirve para sentirnos con más derechos, incluido el derecho de dominación, y reclamarlos con más posibilidades de éxito. Una forma de defender la autoestima y la imagen, se llama «sesgo auto-favorecedor», consiste en atribuir los éxitos propios a factores internos, y los fracasos a factores externos. Esto aumenta la percepción de mérito (Cortizo Amaro, 2009: 152).

Klein y Kunda creen que se pueden hacer comparaciones sesgadas, incluso en el caso que hubiesen pruebas claras del fracaso, éste se podría menospreciar restándole importancia a la materia o la especialidad fallada. Otra estrategia de autoengaño la muestran Taylor y Lobel quienes encontraron, que los enfermos de cáncer preferían relacionarse con las personas que sufrían la misma enfermedad, pero que se encontraban en mejor estado. Sin embargo, a la hora de compararse, lo hacían con aquellas que se encontraban peor (Cortizo Amaro, 2009: 156-157).

Esto respalda la teoría de Willis sobre «la comparación hacia abajo». Cómo las personas aumentan su bienestar subjetivo comparándose con otras que están en peor situación, existiendo una clara relación entre este fenómeno y el humor. Frecuentemente, los protagonistas de los chistes son objeto de mofa y de burla. Las víctimas del humor suelen ser personas de un estatus social inferior o que el humorista sabe que desagradan a la audiencia. Hay que comentar que los humoristas profesionales suelen ponerse a ellos mismos como objeto de burla, evitando de ese modo herir a nadie.

Por otro lado, una elevada autoevaluación de la autoestima podría desembocar en un desorden de la personalidad narcisista, considerarse a uno mismo grandioso, único, con fantasías de éxito y poder, esperando la admiración de los demás, justificando la explotación interpersonal y los favores sin reciprocidad (Cortizo Amaro, 2009: 157-158).

La defensa de la autoestima y de la imagen social es muy importante para el individuo, con una relación entre autoestima y sentimiento de superioridad, así como el ansia de dominación y el auto-engaño en la valoración de nosotros mismos. Según Baumeister y otros, una falta de respeto es el ataque violento que logra un dominio

simbólico sobre otra persona, que de esa forma, afirma la estima de uno, en la medida de ser superior a la víctima. No contestar con violencia implicaría falta de capacidad de castigo, algo muy parecido a la capacidad de poder o de capacidad de lucha. Cuando uno acepta por las buenas la superioridad del otro, el respeto se convierte en reconocimiento, pero cuando uno la acepta a las malas, el respeto se convierte en sinónimo de miedo (Cortizo Amaro, 2009: 162-166). Es muy probable que este ataque a la autoestima sea reproducido e imitado con otros individuos de igual o menor poder. De modo que si A agrede a B, B agredirá a C. Este fenómeno se llama agresión desplazada.

Pero, ¿qué significa ser superior? Como dice Schubert, al resumir los resultados de varios estudios en los que investigó la relación mental entre poder y diferencia vertical en el espacio: «metafóricamente, poder es lo mismo que arriba». Según esos estudios la igualdad poder = arriba no es sólo una metáfora del lenguaje, sino que influye inconscientemente en los procesos mentales y por tanto en la conducta (Cortizo Amaro, 2009: 168-169).

En esta relación desigual el orgullo y la vergüenza actúan como reguladores de la autoestima y la imagen social. Por ejemplo, buscar contacto visual en vez de desviar la mirada o aparentar un tamaño corporal mayor, son gestos tanto de orgullo en la especie humana como de amenaza en diversos animales. Los gestos opuestos son señal de vergüenza y/o apaciguamiento. La expresión del orgullo puede ser que comunique el éxito de un individuo (lo cual causa la emoción) a otros, mejorando por tanto el estatus social del individuo. En consecuencia, a continuación de un éxito valorado socialmente, el orgullo podría funcionar para mantener y promover el estatus social de un individuo y la aceptación por el grupo (Cortizo Amaro, 2009: 171).

Para que ese orgullo se sienta dañado sería necesaria la percepción de la injusticia. Ésta puede ser definida como la situación contraria a los intereses de uno, y ante la cual, enfadarse es una conducta apropiada según los cálculos inconscientes del sistema de decisión, o ante la cual uno considera aceptable el enfado. Un caso curioso es el de injusticia por agravio comparativo, que sería, no considerar justa la recompensa, en comparación con lo recibido por otro en la misma situación (Cortizo Amaro, 2009: 170-172).

Sin embargo toda esta lógica individual queda supeditada por la lógica grupal. Así, otra forma de auto-engaño puede formularse mediante el grupo de pertenencia, en relación a nuestras formas de aumentar la autoestima, existe lo que se llama sesgo inter-grupal (SI). El término se refiere generalmente a la tendencia sistemática a evaluar el grupo del que uno es miembro, o a sus miembros, más favorablemente que a los demás grupos. Hay que añadir que, el sesgo puede abarcar conducta (discriminación), actitud (prejuicio) y cognición (utilización de estereotipos), que puede realizarse favoreciendo al grupo propio o menospreciando a los demás grupos. Este es un fenómeno general, aunque no universal, dado que en principio, parece posible discriminar mediante la conducta, sin necesidad de despreciar a los individuos del grupo no propio y sobrevalorar a los del propio (no hace falta creer que un individuo sea tonto, por ejemplo, para aprovecharse de él si se tiene oportunidad, ni creer que sea listo para cooperar con él) (Cortizo Amaro, 2009: 176-178).

Lo que define el sesgo inter-grupal es justamente esto: que no se trata a los individuos, ni se piensa sobre ellos, según cómo son o según cuál sea su conducta individual, sino que tiene más importancia su grupo de pertenencia. Sí los estereotipos fuesen más realistas, lo cual requeriría que fuesen más complejos, proporcionarían

mayor capacidad de predicción. Pero eso es mucho más costoso intelectualmente. Comparemos, por ejemplo, lo fácil que es manejar estereotipos como «los negros bailan bien», con manejar lo siguiente: «el 10 % de los negros bailan muy bien, el 70 % bailan bien, el 10 % bailan regular y el 10 % bailan mal, siempre que bailar bien se defina de la manera siguiente...». Por tanto las limitaciones en el realismo de los estereotipos se pueden achacar o bien a las *limitaciones en capacidad mental*, o bien a que, aun teniendo suficiente capacidad para ser más realista, no compensa dedicar mayor atención y tiempo, a fin de conseguir unos estereotipos más realistas, un tratamiento más individualizado y menos estereotipado de cada caso concreto (Cortizo Amaro, 2009: 179).

Estamos claramente conectados, a todos aquellos con quienes compartimos, voluntaria o involuntariamente, y nos guste o no, alguna señal de identidad importante. Aunque en este caso más que la discriminación por la pertenencia a un grupo, correspondería a la discriminación por la pertenencia a una clase. Si entendemos el grupo como un conglomerado de personas conocidas, con relaciones primarias (Cortizo Amaro, 2009: 180).

CAPÍTULO SEGUNDO: VIOLENCIA SIMBÓLICA, ALIENACIÓN CULTURAL Y EFECTOS EN LA PERSONALIDAD

Tras habernos situado en un contexto más actual, nos interesa conocer cómo se mantiene la desigualdad social de forma más específica. Nos situamos en una realidad donde la brecha económica entre pobres y ricos aumenta, pero donde al mismo tiempo, se reduce la conciencia de clase y se difumina el significado de justicia. La producción cultural por parte de las élites, sirve como herramienta para un control en masa de la personalidad, produciendo comportamientos miméticos y desposeyendo a las personas de sus capacidades de elección, necesarias para la autorrealización.

4) EL ORDEN, EN DEFENSA DE LA (DES)IGUALDAD

Mientras no sepamos por qué y para qué la gente necesita lujos, (bienes más allá de los indispensables para la supervivencia) no estaremos tratando los problemas de la desigualdad ni remotamente en serio (Mary Douglas, citada por Bauman, 2007: 47).

El sistema de clases es una forma de estratificación social propia de las sociedades organizadas mediante democracias liberales, con una economía regulada por las leyes del capitalismo. Esto quiere decir que, a pesar de la evidente desigualdad de estatus y de riqueza, que también tiene lugar en países socialistas, estos últimos quedan temporalmente fuera de análisis, ya que necesitaría otro enfoque y otros datos de investigación.

En relación a nuestro marco de análisis, nos ubicamos en un sistema capitalista estratificado en clases sociales. Weber definió la clase social como personas que poseen en común un componente causal, agrupados por intereses económicos y representados

bajo las condiciones de mercado. También, puso énfasis al honor de estatus o prestigio (Kerbo, 2004: 98-99). Pero podríamos encontrar un abrumador número de definiciones para la clase social (cada cual más confusa). Puesto que mi propósito es el reconocimiento de la identidad de clase de forma híbrida y compleja, creo suficiente tener en cuenta tres factores que pueden interactuar y que no tienen porque tener una estructura estable. Serían; la posición en los sistemas de producción, las relaciones sociales (derivada de las relaciones en los medios de producción) y la conciencia de clase (no tengo en cuenta la afiliación política).

Las clases sociales tienen una relación directa con el sistema del capitalismo temprano y la idea de justicia social que Adam Smith plasma en su obra, la *Riqueza de la Naciones*, en 1776. Smith nos presenta las ventajas y desventajas totales, de los diversos empleos del trabajo y del capital. En una misma zona, los empleos deben ser perfectamente iguales o tender constantemente hacia la igualdad. En una sociedad con total libertad, si existiese un trabajo ventajoso, tanta gente invertiría en él que se acabaría equilibrando. Así, las desigualdades que derivan de la naturaleza de los empleos vienen determinadas por la limpieza/suciedad, sencillez/dificultad, honroso/deshonroso. Debiendo ser mayormente recompensada las tareas más sucias, difíciles y deshonrosas (Smith & Rodríguez Braun, 2001: 152-153).

En el sistema de clases los individuos son valorados por dos variantes que se sitúan en los extremos de un contínuum. En un lado estaría la adscripción y en el otro el logro. Estos dos rasgos determinantes en el individuo (adscripción y logro), lo situarán en una posición en relación con el estatus, la riqueza y el poder. El sistema de clases pretende una disminución de las desigualdades adscritas y las rígidas divisiones estamentales (Kerbo, 2004: 50-52).

Davis y Moore, desde la teoría funcionalista, afirman que toda sociedad conocida ha sido estratificada, que éste es un hecho necesario y la sociedad debe asegurar que las tareas y funciones para su supervivencia sean ejecutadas. De modo que, estas funciones deben ser ejercidas por quienes se encuentran en condiciones de hacerlo y sean realizadas lo mejor posible. Las recompensas a estas funciones serán de tres tipos; mejora del *confort*, *placer* o entretenimiento y mayor *respeto/estima*. Davis y Moore dicen que el estatus no lo da el salario, sino que el salario debe ir acorde con el estatus siendo este el que precede. Así, la función de la estratificación es asegurar dicha coincidencia, por ello, la desigualdad social estratificada es un mecanismo para garantizar que las posiciones importantes serán cubiertas concienzudamente por los individuos más competentes (Laurin-Frenette, 1989: 171-173).

En la misma línea Talcott Parsons, referente principal de la teoría funcionalista, considera a las sociedades industrializadas como sociedades meritocráticas, basadas en la igualdad de oportunidades independientemente de su origen social (Kerbo, 2004: 156).

Detengámonos por un instante en el proceso de logro y examinemos hasta qué punto puede estar viciado el concepto de mérito en las sociedades industrializadas. Los factores que influyen en el logro ocupacional son, el logro educacional, la capacidad intelectual, la motivación, la situación económica y la educación de los padres. En un primer estudio referente en 1967 Blau y Duncan, muestran como la educación del padre influye en el logro de la educación del niño y como la ocupación del padre también influye en el logro educativo del niño. Siendo el logro educativo del hijo el principal factor para el logro ocupacional del mismo. Este modelo lo amplió el modelo Wisconsin, que incorpora variables socio-psicológicas como; las aspiraciones del hijo,

la influencia de otras personas, la capacidad mental y el rendimiento académico. Así que, el estatus socioeconómico de los padres afectará a las aspiraciones educativas y ocupacionales. Sin embargo las últimas investigaciones apuntan a factores más importantes que los psicológicos, tales como los culturales y sociales (Kerbo, 2004: 174-177).

Según la teoría funcionalista, el estatus de una posición depende de la escasez del personal susceptible de ocuparla, esa escasez varía según las aptitudes y talentos que dicha posición requiera y según el tiempo y la formación que exija. Lo esencial en la teoría funcionalista reside en la comunidad de valores y fines que une a los miembros de una sociedad. Esos fines son subjetivos pero compartidos e impuestos por las relaciones sociales, asegurando el funcionamiento del sistema. De este modo, las posiciones sociales vienen determinadas por la aportación al funcionamiento del sistema, que se reduce a la realización de los fines y valores comunes (Laurin-Frenette, 1989: 174-176).

Sin embargo esta supuesta autorregulación del trabajo y del estatus social no siempre funciona por sí misma, de modo que debe ser impuesta y regulada mediante un sistema legislativo respaldado por las fuerzas armadas. En este proceso encontramos cierta tensión entre regulación y emancipación que supere en la síntesis, el «buen orden» que dio lugar al orden de *toutcourt*. Al derecho moderno le fue atribuida la tarea de asegurar el orden exigido por el capitalismo, pasando así, a constituir un racionalizador de segundo orden de la vida social. Sometiéndose a la racionalidad-instrumental. La cientifización permitió su estatalización para asegurar el orden sobre el caos (Santos, 2003: 133-134).

Por lo tanto, en los sistemas de clases propios de las democracias liberales, que presumen de superar las sociedades autoritarias y fascistas, desarrollan otro tipo de

mecanismos para asegurar su funcionamiento. A este fenómeno Boaventura de Sousa Santos, lo denomina *fascismo pluralista* y se extendería en siete dimensiones. 1) El fascismo del *Apartheid social*, basado en la segregación urbana, división en zonas salvajes y zonas civilizadas, estas últimas fortificadas para defenderse de los salvajes (gated-comunites), esta división se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad. 2) Fascismo de *estado paralelo*; implica la doble vara en la medición de la acción, una para las zonas salvajes y otra para las civilizadas. 3) Fascismo *para-estatal*; donde el contrato social que regía la producción de servicios se ve reducido a un contrato individual de servicios privados. Esta cesión se realiza sin la participación ni el control de los ciudadanos. 4) Fascismo *territorial*; actores sociales provistos con gran capital sustraen al estado el control del territorio y ejercen la regulación social sobre los ciudadanos de ese territorio. 5) Fascismo *pluralista*; se crean dispositivos de identificación con unas formas de consumo y unos estilos de vida fuera del alcance de la mayoría de la población. La eficacia simbólica de esta identificación reside en que convierte la objetualidad en espejismo de la relación democrática y la pasividad en la única forma de participación democrática. 6) Fascismo de la *inseguridad*; la manipulación intencional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados. 7) Fascismo *financiero*; economía de casino, donde las empresas privadas son legitimadas por las instituciones financieras internacionales (Santos, 1999: 22-24).

Estos neo-fascismos ocultos bajo el disfraz de democracias liberales, son legitimados bajo la normativa jurídica. Esto puede tener una dimensión local, regional, nacional o internacional pero que en su forma más contemporánea, serían capitaneados por los Derechos Humanos, las Naciones Unidas y el tribunal de la Haya. Desde una visión marxista se entiende que, la reivindicación de un derecho presupone la existencia de una amenaza sobre actividades y recursos necesarios. El idioma de los derechos

humanos presupone por lo tanto, un conflicto de intereses y antagonismo mutuo. Por ejemplo, para reclamar el aire limpio como derecho, debe haberse contaminado el aire con quema de combustibles.

Siguiendo esta lógica, la fuente más importante de amenazas al bienestar ha sido constituida por las fuerzas del mercado sin trabas, políticas desarrolladas por la OIT y la DUDH (Vidal Beneyto, 2006: 97-98). Por ejemplo, en muchas ocasiones las ideas occidentales de los derechos humanos entran en conflicto con los valores tradicionales africanos. Esto se debe a la idea homogénea que se intenta imponer como sinónimo de civilización, sin tener en cuenta que hay tantas civilizaciones como culturas, costumbres y tradiciones con sus distintas interpretaciones. (Vidal Beneyto, 2006: 115). Por lo tanto, tomando conciencia de esta situación, resulta paradójico que nuestra herramienta principal para reclamar justicia, sea la principal incoherencia y la matriz de las confusiones lingüísticas. Para aclarar este punto, la lucha por los derechos fomentada desde la lógica occidental, es consecuencia directa de la previa violación de estos derechos, que paradójicamente, son violados desde la misma lógica occidental. Mi postura invita a entender, que en el sistema de clases, tan solo el mercado disfruta de derechos reales y donde los ciudadanos, disfrutaban de permisos pero nunca de derechos. Sin embargo, este rango normativo hace hincapié en que si los individuos atienden (obedecen) a ciertas reglas, son libres de abandonar su rango presente y ascender, pero a la inversa esta movilidad está prohibida (Kerbo, 2004: 49).

Los países con mayor diferencia de renta tienen una movilidad mucho más baja. EEUU tiene la tasa de movilidad en estratificación social más baja de todos. (Wilkinson & Pickett, 2009: 183) En el otro extremo se sitúan Suecia y Japón con dos conceptos muy diferentes de igualdad social, Suecia con un elevado gasto público y una gran

independencia de la mujer en aspecto familiar y económico y Japón con una mayor igualdad en la renta pero con una estructura familiar masculina. También encontramos zonas en EEUU como en New Hampshire, con alto nivel de igualdad, gracias a una inusual paridad en las rentas públicas (Wilkinson & Pickett, 2009: 200-201) .

La tasa de enfermedades mentales del conjunto de la población es cinco veces mayor en los países más desiguales que en los menos desiguales, así como las probabilidades de ir a la cárcel, de ser obesos y seis veces más de posibilidades de verse envueltos en un homicidio. Como dice Karl Popper, una consideración fundamental para juzgar con éxito una teoría es, si hace predicciones que se cumplen. Pero aquí, comprobamos que las sociedades con mayor desigualdad son las que tienen mayores problemas sociales y de salud (Wilkinson & Pickett, 2009: 205-217).

En el caso de los Estados Unidos coincide una elevada creencia en la igualdad de oportunidades, a la que se suman, los efectos del valor del individualismo, formando el credo americano: libertad, igualitarismo, individualismo, carisma, laissez-faire (Kerbo, 2004: 201).

Las democracias liberales, en su estratificación por clases sociales, nos presentan el dilema de la cooperación y el conflicto como coexistentes. En ambos hay reciprocidad, reconocimiento y racionalidad estratégica (medios-fin). El conflicto es la percepción de la contradicción y como esta contradicción es complementaria con la identidad (Martínez Guzmán, 2001: 193). En otras palabras, dos temas marcan todavía las discusiones sobre el problema de las clases en la sociedad industrial; *antagonismo* y *colaboración*. Sin embargo, la situación actual de las sociedades capitalistas avanzadas, se caracterizan por una alta complejidad y una diferenciación creciente de la estructura profesional, que han eliminado las divisiones agudas. Nos encontramos ante una tupida

red de interrelaciones y un residuo de luchas de clases, cuya función consiste en crear una especie de colaboración antagonista entre los grupos sociales. Una de las grandes dificultades del análisis de clases sociales en la sociedad moderna, es la diversidad de lazos que las unen (Birnbaum& Borja, 1971: 19-21).

Por este motivo y con el objetivo de acercarnos a la complejidad de las nuevas formas de estratificación, se vislumbran dos cuestiones; ¿hasta qué punto son nuevas las élites basadas en la cualificación profesional y no en la herencia? Y ¿hasta qué punto consiste su función en la gestión de la propiedad más que en su posesión? (Birnbaum& Borja, 1971: 29). La composición social de las élites cambia pero no por ello van a renunciar a ejercer su poder. De hecho, una mayor cualificación de los nuevos dirigentes puede reforzar el poder centralizado (Birnbaum& Borja, 1971: 61). Lo que se permite de forma tímida, es un mínimo movimiento social de forma individual a través de la estructura social, sin que ello signifique un cambio en ésta. Este proceso actúa hacia la manipulación del consentimiento político y la sustitución de la adhesión consciente y la participación por el conformismo y la renuncia (Birnbaum& Borja, 1971: 71).

El progreso educacional debería estar controlado, por el «justo» examen meritocrático de aquellas destrezas aportadas por el capital cultural, pero la psicología conductiva y su lenguaje, se centran en el individuo y en el desarrollo personal, así como, en el concepto del yo y la opción profesional, que obtienen peso mediante una distorsión individualizada del nivel cultural (Willis, 1988: 216).

En las sociedades (frecuentemente mal denominadas) «desarrolladas o en vías de desarrollo», la filosofía o la ideología está unida al progreso y al desarrollo económico. Su punto de partida está en la convicción de que una nación tiene la posibilidad

ilimitada de aumentar su producción y su consumo. Una gran gama de valores, de imágenes y de ideas, están implicados en un concepto de este tipo, pero la validez o veracidad en esta imagen, no tiene importancia. Lo que cuenta es la fe en dicha representación (Birnbaum & Borja, 1971: 83-84). El *estatus* podría ser el resultado pragmático de dicha representación. Para Weber el estatus significa la reivindicación eficaz de la estima social. El individuo que reivindica con éxito el reconocimiento de privilegios para su persona, es aquel que, consigue ser respetado y honrado genéricamente por su modo de vida (Laurin-Frenette, 1989: 108).

La idea de estratificación por clases defiende la competición basada en la apropiación y la posesión de bienes que aseguren confort y estima. Estos privilegios bien pueden haber sido el principal motivo detrás de deseos y de las aspiraciones en la sociedad de productores. Una sociedad abocada a la causa de la estabilidad de lo estable, que confía su reproducción a patrones de conducta individual, diseñados a esos fines y que, en sus esfuerzos por conseguir disciplina y subordinación confiaron en la estandarización de los comportamientos individuales (Bauman, 2007: 48).

Durante la mayor parte de la historia moderna, la sociedad interpelaba a casi la mitad masculina de sus integrantes en tanto productores-soldados y a casi la otra mitad (femenina) primordialmente, como proveedora de servicios por encargo. La obediencia de las órdenes, el apego a las normas y su aceptación fueron los patrones de comportamiento inculcados, que se esperaba que aprendieran e interiorizaran. Era el cuerpo del futuro obrero lo que contaba, mientras que su espíritu debía ser silenciado y por lo tanto desactivado (Bauman, 2007: 79).

En contraste con la sociedad de productores, la sociedad de consumidores concentra sus fuerzas de coerción y entrenamiento, desde la infancia y a lo largo de sus vidas, en el manejo del espíritu y deja el manejo del cuerpo en manos del individuo y sus tareas de bricolaje, supervisados por individuos coaccionados espiritualmente (Bauman, 2007: 80).

En efecto, tanto estructura económica como valores sociales están evolucionando de forma vertiginosa hacia una agudización del pensamiento individualista y liberal como sinónimos de libertad y de justicia. Ignacio Ramonet pone énfasis en el año 1994 y los acuerdos de Bretton-Woods. Sus fuentes principales son las grandes instituciones económicas y monetarias BM, FMI, Banco de Francia, etc. quienes mediante su financiación, afilian al servicio de sus ideas, en todo el planeta a muchos centros de investigación, universidades y fundaciones que, a su vez, afinan y propagan la buena nueva (Chomsky & Ramonet, 1995: 58). Alain Minc formula: «el capitalismo no puede derrumbarse porque es el estado natural de la sociedad. La democracia no es el estado natural de la sociedad, el mercado sí» (Chomsky & Ramonet, 1995: 61). Sin embargo los mercados funcionan con criterio de brujería o psicología barata; rumores, estudios de comportamiento gregario o contagios miméticos.

Ramonet denomina a este nuevo pensamiento hegemónico, *el pensamiento único*, y define algunos de sus conceptos como la creencia donde, el mercado corrige las asperezas del capitalismo y aún más, los mercados financieros cuyos signos orientan y determinan el movimiento general de la economía. La competencia y la competitividad estimulan a las empresas, llevándolas a una permanente y benéfica modernización. Un libre intercambio sin límites, con un desarrollo ininterrumpido del comercio, y por tanto, de la sociedad. La mundialización, tanto de la producción mano-facturera como

de flujos financieros, la división internacional del trabajo, que modera las reivindicaciones sindicales y abarata los costes sindicales, una moneda fuerte como factor de estabilización, la desreglamentización, privatización y liberación. Menos Estado a cambio de inversiones de capital y menos ecosistema (Chomsky & Ramonet, 1995: 60).

Todo este énfasis en el crecimiento económico deriva en unas formas de vida y en unas relaciones sociales propias de nuestro tiempo. El hecho de habernos convertido en *homo-consumistas* implica que nuestra personalidad y nuestro concepto de deseo se vean transformados, en aquello que el sistema económico necesita. En este caso, nuestro deseo se desvanece en un sin fin de deseos que se suceden los unos a los otros, sin aprecio y apenas sin valor. La promesa de satisfacción solo puede resultar seductora en la medida en que se sospecha que ese deseo no ha quedado verdaderamente satisfecho. La sociedad de consumo consigue hacer permanente esa insatisfacción, denigrando los productos de consumo poco después de que hayan sido promocionados. El consumismo, base de las democracias liberales, acaba siendo una economía de engaño, exceso y desperdicios (Bauman, 2006: 109-112).

Zygmunt Bauman coincide en la idea de Daniel Innerarity en como la sociedad de consumidores es mayor que la suma de sus componentes, algo que hace que ésta, quede fuera del control de sus miembros. Entonces ¿nos encontramos ante la sociedad de la información y el conocimiento, o más bien de lo contrario?

Innerarity plantea que nuestra ignorancia tiene tres propiedades; el carácter no inmediato de nuestra experiencia con el mundo, la densidad de la información y las mediaciones tecnológicas a través de la cuales nos relacionamos con la realidad. Estamos rodeados de cosas que alguien sabe, que técnicamente están a nuestro alcance

pero que nosotros no sabemos. Por otro lado somos víctimas de un exceso de información en forma de infobasura que provoca infoxicación. Una infinidad de datos completamente inútiles en cuanto a la toma de decisiones de las elecciones realmente importantes de la vida (Innerarity, 2011: 17-19).

A la división del trabajo propia del sistema industrial, le ha seguido la división del saber de la sociedad del conocimiento. El usuario es un cliente de la simplicidad. Un producto es inteligente cuando es capaz de ocultar el abismo de la ignorancia, donde el usuario queda seducido por la simplicidad de uso. El filósofo norteamericano Whitehead decía; «la civilización avanza en proporción al número de operaciones que la gente puede hacer sin pensar en ellas» (sin tener que reflexionar, en esto se basa la confianza del usuario» (Innerarity, 2011: 22) .

¿Pero ayuda todo esto a mejorar nuestras vidas? Richard Wilkinson nos muestra como el desarrollo económico (el cual está vinculado con el desarrollo tecnológico), contribuye al aumento de la esperanza de vida en sus primeras fases, sin embargo a medida que se poseen más cosas sus valor desciende de forma proporcionalmente inversa (Wilkinson & Pickett, 2009: 25) . En este sentido Serge Latouche nos dice: si la ocupación, la salud, la educación, el transporte, la seguridad dependen del PIB (producto interior bruto), estamos condenados al crecimiento económico sin fin, y citando a Paolo Cacciari recuerda:

La vida del trabajador se reduce a un ser biológico que metaboliza el salario en mercancía y la mercancía con el salario, transitando de la fabrica al hipermercado y del hipermercado a la fábrica (Paolo Cacciari, citado por Latouche, 2009: 32) .

Para entender el ciclo (anti)ideológico que asegura el funcionamiento del capitalismo, Latouche nos ofrece una dinámica circular que conecta la publicidad comercial, el deseo de poseer, el crédito bancario, los medios de producción, la caducidad programada y la nueva necesidad (Latouche, 2009: 33). El resultado de este círculo de deseo sin fin, se puede apreciar en los ciento cincuenta millones de ordenadores que son transportados cada año a vertederos del tercer mundo (quinientos barcos cada mes hacia Nigeria) sin contar los metales pesados y tóxicos como el mercurio, níquel, arsénico, plomo. En un informe de seguridad de los EEUU del año 1974, Henry Kissinger escribía para asegurar la hegemonía americana y el acceso a los recursos estratégicos del planeta:

Es necesario contener a la población de los trece países del tercer mundo (India, Banglades, Nigeria...) es necesario que los líderes de estos países acepten los controles de natalidad. Un planeta finito no puede sostener a una población infinita. A lo que Frans Waal apunta; el reto no está en gestionar a la población sino en repartir los recursos con honestidad y equidad (Latouche, 2009: 36-49).

En efecto, el crecimiento económico poco o nada tiene que ver, con el crecimiento humano, es más, el hecho de no diferenciar ambos conceptos puede conducir a las acciones más inhumanas en nombre del humanitarismo. Barbara Harris, fundadora del llamado *Proyecto Prevención*, radicado en California del Norte y con fines humanitarios, tuvo una solución basada en el mercado; ofrecer a mujeres drogadictas trescientos dólares para someterse a la esterilización o control de maternidad por largo plazo. Con un folleto de promoción que dice, «*no dejes que un embarazo arruine tu hábito*». Harry extendió su proyecto a Kenia por cuarenta dólares/embarazo (Sandel & Chamorro Mielke, 2013: 49-50).

Este tipo de razonamiento podría ser catalogado como el pensamiento hegemónico y más específicamente como el pensamiento economicista. Uno de sus grandes promotores es Gary S. Becker y su obra *el capital humano*, donde analiza la inversión en la educación y sus efectos en la renta-edad. El crecimiento económico y la riqueza monetaria como único objetivo, donde el recurso humano se convierte de sujeto a objeto, en orden de lograrlo (Becker, 1983).

Este enfoque economicista, respaldado por las alianzas internacionales legitimadas directamente por el tribunal de la Haya y las regulaciones de la OMC (organización mundial del comercio) e indirectamente por los derechos humanos, parece estar siendo la seña de una nueva revolución, algo que Bauman compara con la magnitud de la revolución paleolítica y que denomina *revolución consumista*, con el paso del consumo al consumismo. Describiéndolo como, el paso donde el consumo se torna esencialmente importante y central en la vida de las personas (Bauman, 2007: 44).

De la seguridad a largo plazo que ofrece una sociedad de productores, donde los bienes adquiridos no eran de consumo inmediato y las posesiones debían resistir el embate del tiempo, el desgaste y la caducidad (la era moderna sólida), las pautas de consumo han evolucionado hacia, una *sociedad de consumidores*, donde cada vez nos vemos más sumidos. En nuestros días ya no se asocia la felicidad con la gratificación de deseos, sino con un aumento permanente del volumen y la intensidad de los deseos. Combina deseos insaciables con la urgencia de buscar siempre satisfacerlos con productos. Stephen Bertman ha acuñado los términos «cultura acelerada» y «cultura ahorista» para referirse al estilo de vida de nuestro tipo de sociedad. Podemos decir que el moderno *consumismo líquido*, se caracteriza por una renegociación del significado tiempo, algo hasta ahora inédito (Bauman, 2007: 48-51).

Los derechos de propiedad intelectual son reconocidos, únicamente como derechos privados. Excluyendo las formas de «conocimiento comunal intelectual». EEUU sostiene que tiene pérdidas anuales por una protección débil de DPI (derechos de la propiedad intelectual) de trescientos millones anuales. Pero ellos hacen uso del saber de la biodiversidad y de saberes acumulados gratis. La falacia de que las personas solo son creativas, sí pueden lucrarse con la protección intelectual que es cardinal en la ideología del DPI. La ley de EEUU excluye el ámbito de las patentes en plantas y animales, a pesar de ello, actualmente más de 190 animales son manipulados genéticamente y están a la espera de ser patentados (Shiva, 2001: 28-39) .

La extensión de monocultivos y de una sola raza ganadera, es un rasgo esencial de los mercados globales protegidos por los DPI. Mucho más vulnerables ante plagas y enfermedades. Los monocultivos se justifican en términos de mayor productividad, pero esto lleva implícito una carga de valores en la producción. Una ideología del desarrollo que ha supuesto la imposición global de las prioridades, formas de hacer y prejuicios occidentales. El desarrollo viene impuesto (Shiva, 2001: 113-131).

La *revolución verde* es un claro ejemplo, hizo desaparecer miles de cultivos y de variedades, sustituyéndolas por monocultivos de arroz, de trigo y de maíz por todo el mundo. Llevando al endeudamiento a campesinos y asolando ecosistemas. A nivel cultural, el proceso de homogeneización de la *revolución verde*, supuso el resurgir de identidades étnicas y religiosas (Shiva, 2001: 131-132).

Dice Vandana Shiva, la globalización puede llevarse a cabo únicamente desgarrando el tejido social plural y su capacidad de auto-organización. La globalización no es la interacción intercultural de diversas culturas, es la imposición de

una determinada cultura sobre las demás. *Desarrollo* es una palabra muy bella que significa evolución desde el interior. Pero la ideología del desarrollo, ha supuesto la imposición global de prioridades y prejuicios occidentales (Shiva, 2001: 127-131).

Vandana nos especifica tres formas de violencia en los ajustes estructurales del FMI (fondo monetario internacional) y del BM (banco mundial), primero que, privan a las personas de alimentos, cuidados sanitarios y educación. Segundo, la represión, que ejercen los regímenes a favor de la reforma estructural. Tercero, la vulnerabilidad económica y política, que privan a las personas de la auto-organización (Shiva, 200: 140) .

Tampoco podemos caer en un esencialismo relativista, mi postura claramente se sitúa en contra de las pautas que está estableciendo este sistema globalizador, sin embargo, como dice Zizek, no hay nada más privado que una comunidad estado, que percibe a los excluidos como una amenaza y se preocupa por mantenerlos a una distancia adecuada (Zizek, 2011: 114). El socialismo es lo que Marx llamó *comunismo vulgar*, el capitalismo representa la propiedad privada, el socialismo la propiedad del estado y el comunismo la superación de la propiedad privada (Zizek, 2011: 111).

Pero en la realidad, somos incapaces de plantearnos, conceptos tales como el comunismo u otras alternativas al capitalismo contemporáneo. En parte por el bloqueo cultural y la parálisis ideológica, lograda por los aparatos ideológicos del estado, así como por las organizaciones internacionales.

5) ALIENACIÓN CULTURAL

Sí definiésemos la ideología como ese mundo ideal de cada uno, como nos gustaría que fuesen las cosas, o cómo nos imaginamos un mundo mejor, probablemente encontrásemos una gran masa que respondería de forma muy parecida. A esto se le podría llamar un consenso social en función de mantener el orden de las cosas, pero que analizado de manera crítica se ajustaría a una des-ideologización de la masa con el fin de mantener el poder de las élites.

El énfasis y la importancia de la violencia cultural son debidos a su estrecha relación retro-alimenticia con la violencia estructural y la violencia simbólica. Ésta no tiene su efecto sólo en oscurecer las diferencias de clase, sino que se expresa del mismo modo en temas de género o de discriminación étnico-cultural. Así, la ideología colonial basada en una idea de jerarquía cultural y racial, era esencial para el dominio colonial, al igual que el poder militar, la violencia, la tortura y el trabajo forzado(Omar, 2008: 80).

La ideología depende en gran medida de la producción cultural, por ello contiene efectividad en el seno de la conducta social. Una de las funciones más importantes de la ideología, es la manera en que convierte las resoluciones y resultados culturales inciertos y frágiles, en un naturalismo omnipresente. Las producciones culturales son moldeadas y concretizadas para formar un denominador cultural y vivido que permite a todas las clases, ir juntas en una especie de consenso. Siendo éste, la base para la reproducción del «*status quo*» y del escenario armado de la democracia (Willis, 1988: 187). Anexo y de forma paralela a una ideología competitiva por el máximo crecimiento económico se sitúa el *progresismo*, que se ha desarrollado y teorizado como una ideología oficial por académicos junto con movimientos social-demócratas, con el

objetivo de incrementar las posibilidades de acceso a la educación para la clase obrera. Sin embargo, en las escuelas ha sido adoptado como una solución práctica a los problemas, sin que ello haya supuesto ninguna modificación real en las filosofías de la educación (Willis, 1988: 210).

El mismo fenómeno ocurre más tarde en el ámbito laboral; los requisitos laborales del empleo sirven para seleccionar a nuestros miembros de las élites, que comparten la cultura de la élites, como para, en un nivel educativo más bajo, contratar a empleados de clase baja y media que han adquirido un respeto general por los valores y estilos de las élites. Así la educación es un medio para la herencia de clases y para la selección de nuevos miembros responsables para las ocupaciones superiores (Kerbo, 2004: 182).

En este sentido, Freire hace mención a la concepción bancaria de la educación, en la que los educandos solo son receptores de la información como depósitos, para guardar la información y archivarla. En este proceso, lo que pretenden los opresores es transformar la mentalidad de los oprimidos y no la situación que los oprime, a fin de llegar a una mejor adaptación (Freire, 1970: 76). El comportamiento del opresor se vuelve predecible porque se conforma en base a las pautas de los opresores. El oprimido acaba temiendo a la libertad, pues esta conlleva una responsabilidad y una autonomía (Freire, 1970: 43). El miedo y la falta de costumbre a la autonomía y al pensamiento propio y creativo, impide que la persona se realice en su máxima amplitud, siendo mutilada de capacidades innatas. Cuando la forma de producción y consumo de bienes conduce a erigir los bienes en fines en sí mismos, entonces la presunta satisfacción de una necesidad empaña las potencialidades de vivirla en su totalidad. La vida se pone entonces al servicio de los artefactos, en vez, de los artefactos al servicio de la vida.

Como contra-argumento, es aceptable la réplica que expone la necesidad de cierto funcionamiento y como la capacidad de elección se ve coartada por este funcionamiento. Martha Nussbaum dice que, en lo que concierne a la razón práctica, si una persona decidiese pertenecer al ejército o a una religión para no pensar por sí misma (excepto que utilizaría la razón práctica en pequeñas funciones como lavarse los dientes o cuándo comer), la mayoría de decisiones mayores ya no estarían en sus manos. Hacer aquí de la capacidad el objetivo de los propósitos políticos parece razonable, siempre que estemos convencidos que las capacidades que las personas tienen como ciudadanos no han sido sacrificadas (Nussbaum & Bernet, 2002: 138).

La preocupación que intenta expresar Nussbaum es, como algunas personas sacrifican sus propias capacidades para lograr fines ajenos. Marx sostenía que, es profundamente erróneo subordinar los fines de algunos individuos a los fines de otros (Nussbaum & Bernet, 2002: 115).

Lo que es más paradójico y central en esta tesis es cómo este sacrificio se produce de forma voluntaria pero a la vez de forma inconsciente. Martha resuelve diciendo que no queremos soldados que obedezcan sin más cuando se les da una orden, sino que sean realmente capaces de pensar si la orden es justa (Nussbaum & Bernet, 2002: 138). En este punto discrepo de la posición de Martha Nussbaum, alegando la corrección que Slavoj Žižek hace de Kant, cuando este último afirma *¡piensa pero obedece!* Y Žižek dice, *¡no obedezcas, piensa!* (Žižek, 2011: 22).

El rasgo característico que ha hecho de las democracias liberales un sólido bloque ideológico, arrasando cualquier otro tipo de alternativa, ha sido precisamente su habilidad para conseguir obediencia voluntaria. En un sentido estructuralista las personas reproducen las condiciones de producción, de las relaciones y estructuras

(Olivé, 1999: 111-112). El problema reside en que la reproducción de estos patrones culturales afecta de forma diferente a los estratos sociales, de modo que, repetimos patrones de conducta que nos condenan a la pobreza y a la resignación, al tiempo que otros se lucran a nuestra costa. Esta diferencia en la recompensa produce diferentes tipos de cultura. Un cambio económico puede producir un cambio de creencias y valores y éstos a su vez, un cambio en las personas (Olivé, 1999: 142). Desde aquí podemos entender como correcta, la presunción marxista de que, las condiciones materiales determinan las relaciones culturales y de cómo la infraestructura afecta a la superestructura de la sociedad, sin que este fenómeno anule la relación en sentido inverso.

El dilema que se plantea aquí es cómo individuos que pertenecen a dos dimensiones culturales diferentes (predeterminadas por sus condiciones materiales) actúan de forma uniformemente ideológica en favor de solo un sector de la población. Esta situación tiene como resultado personas constituidas conceptualmente por elementos ajenos, constituyendo un proceso de pérdida de identidad (Olivé, 1999: 146).

Uno de los métodos de los que se hace servir el poder o las élites es el argumento de la verdad o la verdad científica. Los sistemas tecnológicos están formados de manera central por sistemas intencionales. Los seres humanos tenemos la capacidad de abstraer de la realidad ciertos aspectos que nos interesa y de construir modelos y teorías para explicar aspectos de la realidad y así poder intervenir sobre ellos con algún fin específico. Entonces, la noción de eficiencia se refiere a la adecuación de los medios-fines mediante una racionalidad instrumental, que no involucra la corrección de los medios-fines (Olivé, 1999: 156-158).

La teoría general de la ciencia, la investigación o las universidades ya no se preocupan hacia donde se deben dirigir. La adecuación a los fines de los grandes inversores resuelve esa incógnita y la reduce a una sola y triste realidad. Decía Paul Watzlawick que de todas las ilusiones, la más peligrosa consiste en pensar que no existe sino una sola realidad (Chomsky & Ramonet, 1995: 55). Pero esta homogénea realidad se está transformando en un hecho de magnitudes irreversibles. A este fenómeno social, Ignacio Ramonet lo denomina el *pensamiento único*, definido como la traducción a términos ideológicos, de la pretensión universal de los intereses de un conjunto de fuerzas económicas, en especial, las del capital internacional (Chomsky & Ramonet, 1995: 55). Para ello, las élites hacen uso de los canales de comunicación de masas, como CNN, Cable News Network, MTV, entre otros, que irrumpen en las culturas de todo el mundo pervirtiendo y manipulando cualquier esbozo de pensamiento crítico o ideología contraria al crecimiento económico (Chomsky & Ramonet, 1995: 60). Así, bajo un aparente sosiego, el control social es ejercido a través del conjunto de recursos materiales y simbólicos, para asegurar la conformidad en el comportamiento de sus miembros, a un conjunto de reglas y principios prescritos y sancionados. Mediante la repetición sistemática, los aparatos ideológicos del poder consiguen superar lo innato, como pueda ser la capacidad de razonar o de comunicarse. Un mensaje será asimilado en mayor grado mediante la repetición conductual (Chomsky & Ramonet, 1995: 67). Las teorías psicológicas de Paulov o de Skinner, se muestran evidentes en el funcionamiento cotidiano de la población, la gente trabaja por la recompensa del sueldo, reduciendo al mínimo otros factores motivacionales que justifiquen su conducta diaria. Teniendo en cuenta que, es la motivación *intrínseca* del comportamiento, aquella que produce mayor felicidad. Nuestro comportamiento de forma generalizada no guardaría coherencia con

nuestras aspiraciones en la vida (siempre que deseásemos tener una vida feliz) (Skinner, Gallofré, 1977; Madsen, Piatigorsky, 1972).

La asociación americana de psicología hizo público un estudio que mostraba como durante los cinco años que dura la escuela primaria, un niño ve en la televisión 8.000 asesinatos y más de 100.000 actos violentos. En Francia el semanario *Le Point*, señala que durante una semana el espectador visualiza 670 homicidios, 15 violaciones, 848 peleas, 419 fusilamientos, 14 secuestros, 32 tomas de rehenes, 27 escenas de tortura, 1 tentativas de estrangulamiento, 2 atracos, 2 escenas de guerra, etc. Esta violencia televisiva ayuda a naturalizar imágenes reales de genocidios como los de Bosnia o Rwanda (Chomsky & Ramonet, 1995: 70-71). Del mismo modo ayudará a naturalizar la violencia ejercida desde las instituciones del estado, e incluso a querer formar parte de ella, ingresando en la policía, fuerzas armadas, política, docencia, economistas y otros puestos representativos.

De forma paralela a los medios de comunicación audiovisual de masas, la *persuasión invisible* actúa mediante tres técnicas; publicidad, marketing y sondeos. Paneles de anuncios, anuncios en los autobuses, publicidad en la tele, radio, revistas, internet y periódicos, a lo que es necesario añadir otros métodos como las imágenes subliminales. Todo ello hace que el mando de la televisión y la tarjeta de crédito estén asociados en un contexto de normalidad. El resultado de este mecanismo de control simbólico se expresa en un sentido común respecto al concepto de normalidad, lo que es *normal* y lo que no. De este modo, poco a poco se establece en las mentes la idea de que la importancia de los acontecimientos es proporcional a su riqueza en imágenes. Si son en directo y a tiempo real son más eminentes incluso. Alain Minc delimita «el círculo

de la razón»; fuera de este estaría la desviación y la anormalidad (Chomsky & Ramonet, 1995: 77).

Una vez trazado el límite del comportamiento normal, el juicio sobre aquello que se considera permisible se torna mecánico. La rigidez y la imposición de la supuesta normalidad se expresan severamente, tachando y condenando los comportamientos que se alejan de esta como enfermedades individuales. A lo que se vuelve común recetar medicamentos como el prozac, para evitar plantearse causas sociales y otras preguntas molestas sobre el comportamiento de los individuos (Chomsky & Ramonet, 1995: 80-89).

Es realmente interesante cuando Daniel Innerarity nos recuerda que vivimos en una sociedad que es más inteligente que la suma de sus miembros, que necesitamos confiar el sentido de lo correcto a un ente abstracto y a una moral común, la cual se nos escapa del control individual. Sin embargo, una información solo se transforma en conocimiento cuando es convenientemente procesada, cuando se usa para hacer comparaciones, sacar consecuencias y establecer conexiones. El conocimiento es la información acompañada de experiencia, juicio, intuición y valores. Una enciclopedia tiene más información que la persona más lista del mundo, pero lo que no contiene es *saber*, ya que, la información se notifica pero el saber se produce (Innerarity, 2011: 20-27).

Una sociedad del conocimiento se definiría como aquella en la que se han institucionalizado mecanismos reflexivos en todos los ámbitos funcionales, mediante la reflexión sistemática y controlada. Las orientaciones normas y valores se ponen a disposición de la reflexión. Pero la realidad en la gobernanza financiera o el cambio

climático, ponen en evidencia que nos acercamos más a la *sociedad del desconocimiento*. Un aspecto fundamental de la ignorancia colectiva es la cuestión de la ignorancia sistémica, demasiados eventos, relacionados con demasiados eventos, quedando desbordada la capacidad de los actores individuales (Innerarity, 2011: 61-63).

Lamentablemente este efecto se hace patente en el comportamiento de abogados y jueces que pocas veces se preguntan por la racionalidad de su actividad y cuando lo hacen es para afirmar la racionalidad de esa actividad, sin explicar de dónde procede ni de qué sirve. Mucho menos, relacionan, la forma de racionalidad que rige su actividad con la situación de crisis, en la que vive lo que podemos denominar, la concepción occidental del derecho en nuestros días (Bourdieu, Teubner, & Morales de SetiénRavina, 2000: 15).

En respuesta a esta parálisis reflexiva y como concepto de poder alternativo, Foucault afirma que desde el siglo XVIII, la forma más importante de poder no es producida por el estado, sino por la propia sociedad según reglas, principios y mecanismos, totalmente autónomos respecto al estado. A esto lo llama, poder disciplinario de la ciencia moderna. Foucault considera este poder disciplinario, en contraste con el poder jurídico del Estado. El poder disciplinario no se basa en la prohibición o la coerción, sino que es un poder horizontal a través de sus propios sujetos (comenzando por el propio cuerpo) (Santos, 2003: 300).

Pero este poder disciplinario, que es una capacidad inherente a la persona, queda abstraído de la conciencia de los ciudadanos cuando son el objeto de lo que Pierre Bourdieu denomina *violencia simbólica*. Este fenómeno se produce mediante producciones simbólicas relacionadas con los intereses de la clase dominante. Las ideologías se sirven de intereses particulares que tienden a disfrazarse de intereses

universales. Esta ideología actúa conformando una cultura dominante que contribuye a la integración real de la clase dominante, pero a la integración ficticia de la sociedad en su conjunto. Esto se consigue a través de la legitimación del orden establecido mediante la imposición de distinciones jerárquicas. La cultura que une (cultura dominante y medios de comunicación) es también la cultura que separa y que legitima las distinciones de las otras subculturas, obligando a definirse por su distancia respecto a la cultura dominante. De este modo los sistemas simbólicos cumplen su función política de imposición, contribuyendo en palabras de Max Weber a la *domesticación de los dominados*. El poder simbólico tiene la capacidad de transformar la visión del mundo, siendo un poder casi mágico, permitiendo obtener aquello que se obtiene mediante la fuerza física o económica (Bourdieu, García Inda, & Bernuz Beneitez, 2000: 93-98).

La asimilación de este ataque mediático y simbólico se expresa en la adopción de la norma a través del comportamiento. Bourdieu denomina el *habitus*, a esa acción que responde a un sentido práctico, recurriendo al ritual codificado en las situaciones de violencia e incertidumbre. Los agentes sociales obedecen a una norma cuando el interés en obedecerla la coloca por encima del interés en desobedecerla. Sin reflexión más allá del funcionamiento práctico (Bourdieu, et al., 2000: 41-43).

El *habitus* es un productor social, que podría definirse como *un operador de cálculo inconsciente* regulado por el reconocimiento social, el cual permite orientarnos correctamente en el espacio social sin necesidad de reflexión. Siendo un producto social, se trata de un conjunto de disposiciones adquiridas socialmente en relación a la posición que los agentes ocupen en el sistema y de la acción pedagógica que ejerce sobre sus agentes (Bourdieu, et al., 2000: 26).

Lo que Bourdieu denomina *habitus* y que respondería al comportamiento inconsciente y sistemático, es adquirido mediante un proceso de sociabilización. Uno de los puntos centrales de la formación de las personas y de los valores morales en la vida contemporánea, consiste en la familiarización de los niños con los materiales, medios de comunicación, imágenes y significados propios, referido con el mundo del comercio. El objetivo reside en evitar el fracaso en la integración a una sociedad de consumidores compulsivos. En la sociedad de consumidores, los inválidos, marcados por la exclusión, son los «consumidores fallados». Estos no pueden ser atendidos, ya que se entiende que los preceptos de la cultura consumista son asequibles para todo el mundo. Llegando a la conclusión que consumir significa, invertir en la propia pertenencia a la sociedad. El propósito decisivo del consumo en una sociedad de consumidores, no es satisfacer las necesidades, sino convertir al consumidor en producto. Elevar el estatus de consumidores al de bienes de cambio vendibles (Bauman, 2007: 80-83).

En la sociedad de consumidores el sentimiento de pertenencia se alcanza por la identificación metonímica del propio aspirante con «ese pelotón de moda». Provocando un síndrome consumista que degrada la duración y jerarquiza la transitoriedad, elevando lo novedoso por encima de lo perdurable. Reduciendo el lapso de tiempo entre el nacimiento del deseo y el momento de su desaparición (Bauman, 2007: 119).

En este proceso, el *superego* del hedonismo no represivo reside en la manera de como el disfrute permitido se vuelve una *jouissance* obligatoria (un disfrute obligatorio) (Zizek, 2011: 68-69). Por lo tanto, incluso la mayor parte de lo que consideramos placeres que hemos elegido disfrutar, forman parte de una ideología común e impuesta de antemano, predecible, monótona y autómatas, en beneficio de la continuidad del funcionamiento del sistema consumista. En la versión marxista, la multiplicidad de

elecciones con las que nos bombardea el mercado solamente sirve para confundir la ausencia de cualquier elección radical referente a la estructura fundamental de nuestra sociedad. Zizek haciendo uso del análisis lacaniano, describe dos tipos de personalidades que se desarrollan en esta relación de consumo. Por un lado tenemos al psicótico que se conoce a sí mismo como el objeto de *jouissance* del otro, y por otro, el perverso que se postula a sí mismo como el instrumento de *jouissance* del otro (Zizek, 2011: 75) . En ambas perspectivas se comparte una sobre estimación del objeto de deseo.

Este comportamiento se transforma en puro cinismo y se expresa mediante la gran negación fetichista «como el amor, la ideología es ciega, incluso si la gente atrapada en ella no lo es» (Zizek, 2011: 45). El fetichismo es la personificación de la mentira que nos permite sostener la insostenible verdad. Este tipo de comportamiento que refugia su pánico a la verdad en la posesión del objeto y la apropiación de lo inapropiable, nunca puede ser útil para sanar la enfermedad. Su único propósito posible es atenuar los efectos del síntoma, aquellos que son fácilmente perceptibles y que precisamente sirven para avisar de la enfermedad oculta (Zizek, 2011: 76). El fetichismo como herramienta, es el refugio de la personalidad burguesa y consumista, y su cínico refuerzo positivo, permite precisamente que la enfermedad siga su curso.

5-1 ALIENACIÓN CULTURAL EN EL SISTEMA DE CLASES

Y así como el destruir la propiedad de clases equivale, para el burgués, a destruir la producción, el destruir la cultura de clase es para él sinónimo de destruir la cultura en general. Esa cultura cuya pérdida tanto deplora, es la que convierte en una máquina a la inmensa mayoría de la sociedad (Marx, 1848: 71).

La alienación parte de la premisa de la falta de conciencia del individuo en relación con las dinámicas del sistema del cual forma parte. La amenaza más grande a la que se enfrenta la identidad de clase, y que hasta la fecha ningún sistema de estratificación se ha llegado a aproximar tanto, es la creencia en un sistema igualitario y justo por parte de la población. Fuese, el imperio militar en Roma, el régimen nobiliario del feudalismo o los sistemas religiosos jerárquicos, todos ellos coinciden en la justificación de la desigualdad por motivos adscritos e inamovibles durante el curso de la vida (Lenski, 1993).

Por el contrario y como exclusividad, el sistema de clase se sustenta bajo la creencia de una estratificación social basada en el mérito y por ello plausible de modificación durante el transcurso de la vida. La alienación entendida como un *continuo*, ha tenido presencia en cualquier otra sociedad en mayor o menor grado, sin embargo, el riesgo de pérdida de conciencia crítica y de alienación con el sistema se incrementa en una organización social que proclama libertad, fraternidad e igualdad como referente principal.

El significado de alienación que se propone en este apartado varía en torno a la propuesta marxista, sin embargo es necesario repasar el concepto marxista, donde la alienación tiene su causa y efecto en los medios de producción.

El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación (Marx, 1844: 56).

La alienación se produce por una identificación en masa con el producto. Puesto que ese producto es creado por el empresario, el trabajador pierde la posibilidad de autorrealización mediante su propio trabajo, siendo éste absorbido por una producción ajena a sus intereses.

De esto resulta que el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal (Marx, 1844: 60) .

Karl Marx concreta tres formas para la alienación. 1) En el objeto, el producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho cosa; el producto es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la economía política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación. 2) en la actividad primeramente, en que el trabajo es externo al trabajador, es decir, no pertenece a su ser; en que en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí. 3) En su relación con la naturaleza - Hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana. 4) Con el otro. Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre

respecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al otro (Marx, 1844: 61-64).

La alienación del siglo XXI supera la esfera de los medios de producción y se enfoca en la producción de medios culturales y relacionales. La transición de los sistemas productivos evolucionó desde un sistema industrial a una sociedad de servicios, donde la estructura y modos de empleo varían profundamente del viejo sistema fabril. En la actualidad la alienación del ser humano con el sistema se fundamenta en un modelo de vida consumista. Una vez asumida la idea de la imposibilidad de realización mediante tu propio trabajo y propio producto, la alternativa capitalista no ofreció, sino que, impuso la necesidad de la autorrealización mediante el consumo. La personalidad contemporánea está enajenada a la expresión mediante la transacción económica, adquiriendo un producto ajeno, que mediante la imitación de patrones de vida burgueses o de clase media-alta, moldea un concepto de vida externo y extraño al propio.

Una de las mayores derrotas de la cual debemos tomar conciencia es la frustración y la capacidad coartada de cualquier cambio real una vez que se han asumido los patrones de comportamiento consumistas. Sin embargo, las posibilidades de cambiar un sistema de producción enajenado por unos principios de máxima producción, propios de la naturaleza burguesa (consultar manifiesto comunista), se encuentran hoy más alejados que nunca. Causa de ello puede ser atribuida en parte a la interiorización de las posiciones más bajas de la escala social como justas y merecidas, tras un proceso viciado de autoevaluación.

George Herbert Mead, muestra como el proceso de construcción de uno mismo se crea mediante la relación con nuestros referentes principales, familia, amigos,

vecinos, junto con la respuesta social del resto de la sociedad como son los medios de comunicación, la televisión, cine, etc. En este proceso autoevaluativo, los referentes principales como la familia, aportarán una gran influencia, sin embargo otras respuestas sociales más alejadas, como puede ser la opinión de un profesor o de un presentador de televisión, gozarán de mayor grado de objetividad. No siendo estos objetivos en absoluto (Kerbo, 2004: 199-200).

Para que la alienación tenga su efecto en las posiciones más bajas de la escala social, dos factores deben desarrollarse. El primero, debe ser la creencia en un sistema basado en el mérito y en la igualdad de oportunidades con justo funcionamiento, el segundo y más frustrante, es la creencia devaluativa de tus propias capacidades, o lo que es lo mismo, una muy baja autoestima.

La autodesvalorización es otra característica de los oprimidos. Resulta de la introyección, que ellos hacen de la visión que de ellos tienen los opresores. De tanto oír que son incapaces terminan por convencerse (Freire, 1970: 64).

Desde las élites y haciendo uso del *carisma intencionado* antes mencionado, el proceso de consolidación de baja autoestima en los estratos más bajos, se fomenta mediante un proceso circular simbólico, basado en el alarde del privilegio. Tal como Pierre de Bourdieu nos muestra de forma extraordinaria en su obra la *distinción*, el gusto apropiado y la distinción mediante la exclusividad, son herramientas utilizadas para el alarde de la recompensa que la sociedad proporciona como respuesta a un supuesto aporte previo (Bourdieu & Ruiz de Elvira, 1988). Así, la percepción de un privilegio, corresponde en la cosmovisión de la personalidad capitalista, a un aporte previo a la sociedad de valor proporcional. Producto de dicho efecto es la creación de un círculo hermético muy difícil de romper, donde la relación trabajo aportado y recompensa ostentada pretenden ejemplificar una justa política distributiva de la riqueza

(Kerbo, 2004: 201). De modo que, la consagración de la creencia en un sistema justo se materializa en el aprecio y la admiración del lujo y del privilegio, pero además, se ratifica firmemente en la degradación del pobre como indigno y menos válido.

Con objetivo de ejercer una presión social y con ello lograr diluir la responsabilidad individual en una moral de masa, la organización social y el funcionalismo sistémico poseen ciertos *rituales emocionales colectivos*. Mediante estos rituales se consigue la validación y legitimación de las instituciones. Este sería el caso de la familia mediante la celebración de la navidad, de ciertos valores como la competición en las celebraciones de mundiales de fútbol o el respaldo y aceptación de las condiciones en las relaciones sociales mediante los actos de graduación (Kerbo, 2004: 204).

Este proceso de legitimación de la desigualdad a través de la distinción y de la interiorización de las posiciones bajas como justas, es la contraparte de un proceso paralelo de toma de conciencia de clase. La conciencia de clase sufre una evolución a lo largo del ciclo vital. Durante el periodo de infancia, el niño o niña apenas tiene conciencia de clase debido a su escaso contacto con miembros de otras clases, la segregación en barrios y escuelas protege a las clases dominantes del contacto con los pobres y marginados. Las familias de los niños, evitan a su vez la sociabilización fuera de los sistemas de producción con individuos de un valor social inferior, evitando el contagio de la temible pobreza (Kerbo, 2004: 199).

Haciendo uso de esta segregación, la educación es proporcionada con perspectivas diferentes. Por un lado la educación que se le proporciona a las posiciones más bajas, pone énfasis en la obediencia a la autoridad, enseñando valores de disciplina, respeto por la autoridad y el orden. Por el contrario, la educación que se imparte a las

clases dominantes se basa en la independencia y la autonomía del alumno, en la búsqueda de su autorrealización. Para sintetizar esta segregación en los métodos de enseñanza que sufren las clases sociales, diríamos que las clases bajas son adoctrinadas para obedecer a la autoridad y las clases altas para saber ejercer esta autoridad (Kerbo, 2004: 199) .

La educación académica formal o mejor dicho la endoculturación, de la cual también las familias toman parte, es el estadio previo y necesario para asumir los rangos inferiores en los sistemas de producción. Pero el proceso de autoevaluación continuará durante todo el transcurso de la vida a través de un sistema de producción cultural, diseñado y perpetrado para la justificación ideológica consumista burguesa. En palabras más acordes con la cultura actual, ayudarán a un proceso de des-ideologización de la cultura.

La alienación cultural consumista, como venimos diciendo se basa en la destrucción de la capacidad crítica de la población. Haciendo uso de la producción de ídolos carismáticos sin aptitudes políticas y limitando el concepto de libertad, a la libertad de consumo. Uno de los instrumentos principales de los cuales hacen uso las élites, son los medios de comunicación de masas, siendo estos los principales productores culturales y por tanto, los responsables de gran parte de los imaginarios de la población. La imagen de la clase obrera así como de la pobreza es altamente estigmatizada y culpabilizada a nivel individual, provocando la anteriormente mencionada baja autoestima y la asunción de culpa.

6) IMITACIÓN Y AMBIVALENCIA, EVIDENCIA

«Este hombre parece un idiota corrupto y actúa como uno de ellos, pero no debe engañarte; es un idiota corrupto»(Hermanos Marx, citado por Zizek, 2011: 61)

El culto a los nuevos ídolos del cine o del deporte es la expresión más completa del dominio que ejerce sobre las masas la moderna burguesía. El hombre contemporáneo se identifica con ellos primero en la esfera de los sueños, después en la vida real y en su comportamiento, dando lugar a las más grotescas formas de mimetismo que la historia haya visto. Sus ídolos determinan su actitud general, sus gestos, sus maneras de pensar, su comportamiento, su psicología y sus estilos de vida. Los ídolos han asimilado los modelos dominantes de la cultura burguesa y los transmiten a las masas, que acceden por este medio al plano afectivo de la personalidad burguesa (Birnbaum& Borja, 1971: 72)

Este apartado está inspirado en la preocupación de Franz Fanon, que conducen los factores culturales, políticos y económicos al análisis psicológico y fenomenológico, debido a las presiones que sufría mucha población negra por el deseo de blanquearse, así como el sentimiento de autoalienación. Fanon insiste en que la categoría blanco depende de la negación de negro (Omar, 2008: 88-89) La idea en este apartado es ser capaces de entender la analogía que se da entre la categoría blanco-burgués y negro-obrero. Fenómeno que sería aplicable del mismo modo a las categorías de género; blanco-hombre, negro-mujer. El foco del análisis se centra en como el oprimido imita al opresor en un simultaneo proceso de pérdida de identidad.

Para los colonizados la imitación es el hecho de ser como los colonizadores, pero al mismo tiempo seguir siendo diferentes. Una copia borrosa que el colonizador ve como una imagen grotescamente distorsionada de sí mismo. La imitación es a la vez semejanza y amenaza. La amenaza inherente a la imitación viene en la manera en la que

siempre indica una identidad que no es realmente semejante al colonizador (Omar, 2008: 137).

Por penoso que nos resulte, dice Fanon, para el negro solo hay un destino, y es blanco. La verdadera desalienación del negro implica una toma de conciencia abrupta de las relaciones económicas y sociales. Sí hay un complejo de inferioridad, este se produce tras un doble proceso; económico, en primer lugar y de interiorización de la inferioridad en segundo lugar. En este trastorno de personalidad, el oprimido tiene dos dimensiones, uno con su congénere y otra con el opresor. Un negro (obrero) se comporta de forma distinta con un blanco (su jefe) que con otro negro (otro obrero). (Fanon, 2009: 44).

Una variable crucial que Fanon toma en el análisis de esta imitación es el uso del lenguaje. Asocia el correcto uso de la lengua francesa a la proximidad de la *blanquitud*. El negro antillano será tanto más blanco, es decir, se parecerá tanto más al verdadero hombre, cuanto más y mejor haga suya la lengua francesa. En Francia se dice hablar como un libro, en Martinica hablar como un blanco (Fanon, 1966: 42-45).

Otras formas grotescas de imitación en la cultura cotidiana, como son las formas de vestir, el pelo a la moda o la adopción de objetos que emplea el europeo como marcas exteriores de civilización. Todo ello en un intento de alcanzar ese sentimiento de igualdad con el europeo y su forma de existencia (Fanon, 2009: 54). Una relación desigual de la que ambos, tanto oprimido como opresor acaban siendo esclavos. Ya que ambos se acaban comportando según una línea de orientación neurótica. El oprimido inferiorizado va de la inseguridad humillante, pasando por la auto-acusación resentida hasta la desesperación (Fanon, 2009: 76).

Pero esta imitación forzada y violenta acaba siendo promotora de conflictos entre culturas. Los oprimidos son presos de una violencia psicológica que los esclaviza. La negación de la cultura autóctona y el desprecio por cualquier manifestación cultural, contribuyen a engendrar pautas de conductas violentas en los colonizados. Propone que a través de ser actores de la violencia, los colonizados deshumanizados se vuelven sujetos por primera vez. Fanon insiste en como la naturaleza cíclica de la violencia engendra su propia contraviolencia (Omar, 2008: 95-101).

Por lo tanto la imitación conlleva un perturbador sentimiento de desconfianza que se configura en una situación de ambivalencia. Este sentimiento de ambivalencia que siente el oprimido, es el resultado del discurso del opresor, que siempre intenta crear sujetos dóciles que reproduzcan sus presupuestos, hábitos y valores. Sin embargo, produce sujetos ambivalentes cuya imitación roza la parodia, algo que resulta fundamentalmente perturbador para el opresor. Para Fanon el trauma psíquico se produce cuando el colonizado comprende que nunca podrá lograr la blancura que se le ha enseñado a desear o despojarse de la *negritud* que se le ha enseñado a despreciar (Omar, 2008: 131-134).

Si alguien memoriza unas palabras sin entender la intención de su significado y no es capaz de entenderlas en su contexto adecuado. Entonces no las entendió. Hilary Putnam nos dice, solo los humanos somos capaces de mantener contacto con el mundo exterior, de percibir y manipular. Existen reglas de entrada al lenguaje que nos conducen desde experiencias con las «cosas», sin embargo la máquina carece de reglas de entrada o de salida. Sus expresiones solo pueden ser catalogadas de juego sintáctico. La conexión causal entre máquina y la realidad son sus creadores (Putnam, 1988: 18-

23). Este razonamiento evidencia como el oprimido no es considerado una persona humana, sino que sus cualidades y aptitudes son reducidas a las de una máquina inerte.

En este proceso de imitación el oprimido queda expuesto a la pérdida de identidad y con ello a la pérdida de su costumbre, cultura y sabiduría. En las sociedades industrializadas este efecto se hace patente en como los pobres empiezan a contraer las enfermedades propias de los ricos, cardiopatías, embolias y obesidad. Antes los pobres eran flacos y los ricos gordos, sin embargo, a partir de 1950 estos patrones se han invertido (Wilkinson & Pickett, 2009: 29) .

En este afán de pertenecer a la cultura dominante, Wilkinson nos muestra como los estratos que viven en situación de pobreza (por debajo de la línea federal de la pobreza) utilizan los pocos recursos que tienen en la adquisición de bienes o servicios de lujo. Este comportamiento perturbado por el ansía de ser quien no se es, se refleja en estos datos. El 80% de estas personas tiene aire acondicionado, el 75% posee camioneta o coche, un 33% ordenador portátil, lavaplatos o un segundo vehículo. Para muchos puede ser más importante mantener las apariencias y gastar el dinero en ropa antes que satisfacer las necesidades alimenticias básicas (Wilkinson & Pickett, 2009: 43). Los pobres son forzados a una situación en la que tienen que gastar más dinero del que tienen, en objetos de consumo inútiles, más que, en necesidades básicas, para no caer en la humillación social más absolutas y convertirse en el hazmerreír de los otros (Bauman, 2007: 81).

Uno de los posibles resultados psicológicos de esta imitación es el «síndrome del impostor». Owen nos cuenta como Liam, a los veintitrés años de edad, empezó un curso de acceso específicamente diseñado para estudiantes adultos. Acabó estudiando en la Universidad de Sheffield. Rodeado de estudiantes de clase media por primera vez, fue

donde sufrió por primera vez el síndrome del impostor (Jones, 2012: 212). Esto se debe a que el estudiante de la clase obrera debe, para empezar, superar su desventaja de poseer la cultura de clase incorrecta. Pocos pueden hacerlo, ya que la persona puede acceder a la universidad, pero su identidad de clase nunca puede continuar (Willis, 1988: 155).

Los miembros de la *cultura de la pobreza* (concepto acuñado por Oscar Lewis) tienen la sensación de vivir en dos mundos simultáneos, por un lado el mundo ajeno de la ciudad y por otro el espacio barrial, cuyo juego conocen. La situación de exclusión trae consigo una identidad vergonzante, una baja autoestima, el rechazo de sí mismo y la estima por el otro. Éstos, son rasgos comunes en todo candidato a la asimilación que para liberarse, admite su propia destrucción. Éste se esforzara por diferenciarse de sus iguales, asumiendo el juicio negativo que la ciudadanía hace de él. Su aspiración lo sitúa en conflicto con los suyos y difícilmente logrará la aceptación de la ciudad, que se ríe de su pretensión. Su entrada en la ciudad global, se hará con inseguridades que lo situarán en la angustia y terminará odiando aquello que desea ser y aquello que es (Cela, 1997: 27-31).

Bourdieu lo expresa diciendo «la buena voluntad cultural» se expresa frecuentemente con la incondicional docilidad cultural (elección de amigos bien educados, gusto por los espectáculos «educativos» e «instructivos»). El pequeño burgués y la veneración a la cultura. Pero cuando el individuo intenta en vano, integrarse en la cultura que le resulta ajena, hace de este pequeño burgués la víctima de la alodoxia cultural, es decir, la víctima de todos los errores de identificación y de todas las formas de falso reconocimiento, en que se pone de manifiesto la diferencia entre el conocimiento y el reconocimiento.

La alodoxia, la heterodoxia vivida en la ilusión de la ortodoxia que engendra esta veneración indiferenciada, mezcla la avidez con la ansiedad y conduce a tomar la opereta como buena música, la divulgación por ciencia, la imitación por lo auténtico y a encontrar en esa falsa identificación inquieta y segura al mismo tiempo, el principio de una satisfacción que debe también algo al sentimiento de distorsión (Bourdieu & Ruiz de Elvira, 1988: 326-327).

Siguiendo la línea dice Amin Maalouf, la modernización no la viven del mismo modo, quienes han nacido en el seno de la civilización dominante y quienes han nacido fuera de ella. Los primeros avanzan sin dejar de ser ellos mismos, de hecho cuanto más se modernizan, más se sienten en armonía con ellos mismos. Pero para el resto del mundo, para los que han nacido en otras culturas derrotadas, la modernización a significado siempre abandonar una parte de sí mismos. Incluso cuando ha habido entusiasmo, éste se ha enfrentado a una profunda crisis de identidad. Cuando la modernidad lleva la marca del *otro*, no es de extrañar que algunas personas enarboles los símbolos de arcaísmo para afirmar su diferencia (Maalouf, 1999: 88-89).

Pero, en muchas ocasiones dada la inmersión en la que se encuentran los oprimidos, no alcanzan a ver claramente el orden que sirve a los opresores, el mismo que muchas veces los lleva a ejercer una violencia horizontal que agrede a sus propios compañeros. En su enajenación quieren seguir al opresor, imitarlo, parecerse a él, llegar a ser clase superior (Freire, 1970: 63). Pero los procesos homogeneizadores del desarrollo no borran por completo las diferencias. Éstas se mantienen en el contexto fragmentador de la homogeneización y la diversidad se transmuta en dualidad (Shiva, 2001: 135).

Prestemos atención a como esta imitación se ve invertida sin perder el carácter amenazante y ambivalente. Fanon encuentra cierta distorsión y ambivalencia, ya no sólo

en la imitación del negro al blanco, sino también en sentido contrario. En el momento en que el Europeo se dirige hacia un Antillano en «*petit-négre*». Hablar *negrito* a un negro es vejarlo, porque él, es quien habla negrito. Sin embargo se nos dirá que no hay intención en ello, no hay voluntad de insultar. Lo vejatorio es precisamente esta falta de voluntad, la facilidad en la que se aprisiona, anticiviliza y primitiviza (Fanon, 1966: 58). Podemos observar una asombrosa similitud, con el intento de algunas personas de clase media inglesa, por imitar patrones de comunicación y culturales propios de la clase obrera. Owen Jones en su obra *chavs*, muestra como abundan las imitaciones de clase media, convertidas en caricaturas de clase trabajadora como el estilo *mockney* (término que designa la forma de hablar o el acento de los londinenses de clase trabajadora por parte de gente de clase media-alta). Puede hacerse porque «mola» o para dar la falsa impresión de que el hablante es de origen humilde. Pone como ejemplos a Damon Albarn y Lily Allen (Jones, 2012: 163).

6-1 IMITACIÓN Y AMBIVALENCIA, INTERPRETACIÓN

«Existe la creencia que ser de clase obrera es sinónimo de ser pobre, mientras que ser de clase media significa ser culto» (Jones, 2012:174).

La imitación guarda una estrecha relación con la teoría psicológica conductual. La imitación nunca es auténtica y no puede tener su motivación en el hecho o el proceso de forma intrínseca, sino que dicho comportamiento es realizado con el objetivo de lograr una recompensa o evitar un castigo. En nuestros días parece haberse naturalizado el razonamiento estratégico, como forma de razón universal. Las creencias, valores y motivaciones parecen disolverse en la cuantía de un salario. La capacidad de reflexión sobre nuestras opciones y elecciones vitales se limita a la adaptación a un sistema,

donde la identidad queda reducida a una cultura de masas enajenada por una alienación ideológica.

A falta de libertades para crear, la cultura neo-liberal en la que nos vemos inmersos, nos ofrece todo tipo de prototipos a imitar. En la falsa ilusión de creernos libres, imitamos formas de vestir, de expresarnos, formas de sentirnos contentos, tristes o decepcionados. Pero todo comportamiento está programado y es previsible, la personalidad se ve limitada a ser la copia barata de algún icono mediático o de alguna imagen políticamente correcta que elegimos e imitamos.

Nuestra imitación representa sus ansias de razón. Como el niño malcriado que dispone de todos los juguetes del mundo pero que nadie quiere jugar con él, la persona rica y poderosa, necesita el sentimiento de la exclusividad, de la envidia ajena, de poseer el poder no únicamente sobre lo material, sino poseer el poder sobre las aspiraciones de los otros. La presidencia de Barack Obama, es la gran muestra de estas ansias de razón, incluso por encima del poder de forma directa. El hecho de que una persona de piel negra haya llegado a la presidencia de los EEUU, está muy lejos de significar un cambio en una lógica culpable de aniquilar y esclavizar al continente africano. Obama puede ser la recompensa simbólica a todos aquellos que se vendieron y se dejaron corromper por los países colonizadores, siendo cómplices de la esclavitud de sus compatriotas. La imitación otorga la razón al imitado a la vez que desprecia la identidad auténtica.

Para Fanon el trauma psíquico se produce cuando el sujeto colonizado comprende que nunca puede lograr la blancura que se le ha enseñado a desear y dice Young, para los colonizados, la imitación es el hecho de ser como el colonizador pero al

mismo tiempo ser diferentes, convirtiéndose en una copia borrosa, que el colonizado ve como una imagen grotescamente distorsionada de sí mismo (Omar, 2008: 134).

Nuestra imagen grotesca y distorsionada, es una de nuestras parodias más cómicas. Nuestra forma de vestir frecuentemente nos delata y nos pone en evidencia ante una cultura que nos exige cierta estética y que al mismo tiempo nos niega su estilo. Nos convertimos en la eterna persecución del coyote contra el correcaminos, en un quiero y no me dejan, en la búsqueda de lo que realmente no existe. O que al menos, no existe en nosotros. La distorsión entre la representación de la imagen y la propia personalidad, o la imagen que uno tiene de uno mismo, puede desembocar en un conflicto estético cultural, más preocupado por el significado social que por el significado real del uso de la ropa. El ridículo, no estético, sino en cuanto a coherencia con la identidad de uno mismo, es el riesgo más evidente que encontramos tras la imitación de lo ajeno.

Franz Fanon hizo hincapié en la importancia del lenguaje y sus connotaciones en lo simbólico y lo relacional. Él decía, en Francia a la persona que habla bien se le dice que «se expresa como un libro», en Martinica se dice que «habla como un blanco». El sentido, en la crítica de Fanon reside en el escritor del libro. Pues los libros publicados, pertenecen al dominio del hombre blanco occidental, pero más exactamente al hombre blanco occidental de clase media-alta. Ese que no tiene las cualidades ideales para escribir, sino que tiene el discurso adecuado para aquellos que pueden comprar los libros. Los pobres no nos expresamos como los libros tampoco. Si algún atrevido o atrevida operario/a, se le ocurre hablar de forma filológicamente correcta entre los nuestros, se delataría en su veneración a la cultura burguesa. Algo que no debe confundirse con el concepto de cultura en su sentido más amplio. La correlación entre el

negocio de la cultura y la desigualdad de oportunidades de clase, es estratégicamente clave. Primero porque nos deja fuera del espectro cultural de forma oficial y segundo porque nos hace creer que no tenemos cultura, dando la impresión de que la única forma de lograrla, es asimilando la cultura de clase media como propia.

El hecho de que la clase trabajadora raramente seamos los protagonistas de novelas, películas o tele-series, evita que nos podamos ver representados como personas de valor social reconocido. Nuestra forma de expresarnos, es menospreciada o ridiculizada y directamente asociada a personas sin cultura, sin historia. Como extraños en nuestra propia tierra somos incapaces de reconocernos tal como somos. Cuando hablamos con las clases altas intentamos expresarnos de forma diferente, buscamos esas palabras cultas que nos muestren como seguidores de una cultura que realmente no seguimos. Que no seguimos porque no nos reconocemos en ella, porque desde siempre nos ha insultado, despreciado, colocado en el papel de los malos, los perdedores, los traidores y los marginados. Porque la producción cultural no nos deja muchas más alternativas que la imitación o la insurgencia.

Fanon hace referencia a como los martinicos se sienten molestos si un blanco habla en *petit-nègre* con ellos. El *petit-nègre* es el lenguaje que hablan los negros de las Antillas entre ellos. De modo que dos negros pueden hablar *petit-nègre* entre ellos pero si lo hace un blanco dirigiéndose a un negro es insultante. Si analizamos esta situación, es exactamente la misma relación que existe dentro de las sociedades occidentales y las periferias de las ciudades. En Inglaterra lo llaman *slang* y nosotros lo llamamos *jerga*. Aunque realmente, nosotros no lo llamamos de ninguna manera, porque es simplemente como hablamos. Pero es igualmente insultante cuando una persona de clase media-alta, que nunca ha estado en las calles, y que siempre ha defendido a la policía como

defensores de la justicia, utilice nuestro lenguaje para hablar con nosotros. De hecho, es insultante, incorrecto y ridículo, ya que muy probablemente utilice palabras sacadas de la televisión, de alguna tele-serie barata o de alguna banda de rock de clase media, no respetada en el mundo de la calle. En este caso, el uso de la jerga por las clases acomodadas correspondería con el cinismo burgués y su concepto viciado de altruismo y de acercamiento al pobre «El sujeto hablante «yo» se identifica con el habla y actúa según la ideología en cuestión» (Louis Althusser, citado por Omar, 2008: 136).

Yo tuve la desgracia de haber sido educado para sirviente en la escuela de hostelería, me domesticaron para que no usara perfumes más fuertes que los de los clientes, que no aparcase mi vehículo en la puerta principal del restaurante, que limitase mi estética y que no tuviese opinión propia. Pero entre tanta bazofia descabellada, aprendí cosas muy útiles para entender la representación de clases. Aprendí que a pesar de que el rey había hecho creer a toda la población que su plato preferido eran huevos fritos con patatas (tal como mi madre me repetía frecuentemente), nosotros nunca seríamos capaces de verle comer unos huevos fritos en público. La explicación es sencilla. El huevo frito es un plato que protocolariamente exige, que se empape la molla de pan en la yema del huevo y que esto se haga con la mano. Sin embargo, en una cena protocolaria, uno no debe ensuciarse las manos. Es por ese motivo que el huevo frito esta informalmente prohibido en las cenas formales. De modo que compañeros y compañeras ¡no pinchéis más en trozo de pan en el tenedor para mojar el huevo! Decidme, ¿existe algún motivo para que nos avergoncemos de nosotros mismos? Nosotros no dependemos de nadie para comer huevos, no explotamos a nadie para que nos consiga nuestra comida. Sí no entendemos de protocolo, es porque nos hemos pasado la vida trabajando y como mínimo merecemos algo de respeto. Empezando por el respeto a nosotros mismos.

Por cada copia se muere una persona, por cada burda imitación perdemos a uno de los nuestros y el poder jerárquico gana un nuevo guardián de la injusticia. ¿Cuál era la razón de que las familias decorasen sus casas con enciclopedias? ¿Por qué queréis tener las casas grandes? ¿Qué necesidad tenéis de que vuestra hija toque el piano? La carrera por alejarse de dónde venimos todavía se me hace incomprensible.

La pequeña burguesía ascendente invierte en visitas a castillos y monumentos, lectura de revistas de divulgación científica o historia, práctica de la fotografía, adquisición de una cultura en materia de cine o jazz. De la misma manera invierte cantidad de energía e ingenio para vivir como vulgarmente se dice por encima de sus posibilidades. Por ejemplo el orden de las viviendas (los «rincones de la cocina», los «rincones del comedor», los «rincones-dormitorio» de las revistas femeninas) destinados a multiplicar las habitaciones, o los «trucos» para agrandarlas (Bourdieu & Ruiz de Elvira, 1988: 323).

Pero los oprimidos en vez de buscar la liberación tienden a ser opresores o sub-opresores, su ideal de ser hombre es una contradicción ya que ser hombre significa ser opresor. A esta postura la llamamos «adherencia al opresor» (Freire, 1970: 41). Dada la inmersión en la que se encuentran los oprimidos no alcanzan, a ver claramente, el «orden» que sigue a los opresores, que muchas veces los lleva a ejercer una violencia horizontal agrediendo a sus propios compañeros. En su enajenación quieren seguir al opresor, imitarlo, parecerse a él, llegar a ser clase superior (Freire, 1970: 63). Pero la liberación será posible sólo cuando, el oprimido descubra nítidamente al opresor y supere su complicidad con el régimen. Esto debe estar asociado con un proceso de reflexión y diálogo crítico, con una acción liberadora por parte de los oprimidos (Freire, 1970: 66-67).

CAPÍTULO TERCERO: CONCIENCIA, CULTURA E IDENTIDAD DE

CLASE

Recuerdo la oscuridad de la noche, el frío en mi cuerpo y el vacío en el estómago. Habíamos empezado a trabajar a las ochos de la mañana, pero el trabajo aún no estaba acabado y ya hacía un buen rato que se había hecho de noche. La voz del capataz sonaba: ¡tirad más fuerte!, ¡tirad más fuerte!... La cuerda quemaba mis manos y empezó a desgarrar mi piel, no sabía cuántas veces más sería capaz de estirar... ¡tirad! ¡tirad! ¡¿Qué pasa ahí?! se escuchó. Por suerte la cuerda se había atascado por el otro lado...yo me apresuré a quitarme la camiseta y a ponérmela en las manos cubriendo las heridas...cuando casi sin tiempo, se volvió a escuchar...ahora ¡tirad fuerte! ... y volvimos a estirar con todas las fuerzas. No pude evitar que una pequeña sonrisa se dibujase en mi cara (Testimonio personal, otoño del 2004).

Existe una gran diferencia entre abolir un sistema de clases sociales y destruir la conciencia de clase social. La clase obrera hemos sido objeto de estigmatización y discriminación a lo largo de la historia, pero de forma más acentuada desde la década de los ochenta y las políticas neoliberales llevadas a cabo por las potencias mundiales. En este capítulo se muestra una identidad obrera dañada y una cultura despreciada por las clases medias y altas, pero muchas veces, despreciada incluso por las propias clases bajas. La propuesta en este apartado es la necesaria recuperación de la conciencia de clase por parte de toda la población, con el objetivo de reducir las discriminaciones derivadas de la desigualdad en el origen social, el estatus y el acceso a los recursos.

7) CONCIENCIA DE CLASE

«Unos predicán la lucha de clases, otros la practican vigorosamente» (George Bernard Shaw, citado por Jones, 2012: 55).

La toma de conciencia de la realidad que nos rodea, y de nuestra posición en ella, es un aspecto fundamental para poseer una responsabilidad fundamentada sobre nuestras acciones. En la capacidad de diferenciar nuestra identidad de aquello ajeno o incluso pernicioso en relación a nuestros valores o expectativas de vida, reside nuestra capacidad de acción. Para que ésta no quede difuminada en intereses alienados a un sistema que provoca desigualdad, sufrimiento y falta de reconocimiento por los diferentes estilos de vida, debemos ser conscientes de quienes somos.

Nuestro proceso de aprendizaje se establece mediante una relación antagónica entre, padre-hijo, profesor-alumno, opresor-oprimido, amo-esclavo. En la práctica para el oprimido, el «el hombre nuevo» (la persona nueva) no significa una superación del antagonismo mediante una transformación, sino, ellos mismos, transformándose en opresores de otros. Con una visión de hombre (persona) individualista que les impide tener conciencia como clase oprimida (Freire, 1970: 42).

Para tomar conciencia de nosotros mismos como oprimidos es necesario hacer una diferenciación entre nosotros y ellos. En las sociedades capitalistas de espíritu burgués, la prole siempre hemos sido los *otros*, los nadie, los sin rostro. Por este motivo, en favor de poder reconstituir nuestra identidad necesitamos una toma de conciencia basada en la diferencia que nos desmarca de los opresores y de las clases privilegiadas. En *Sociologie et Philosophie*, Durkheim recuerda que el cerebro está compuesto por células, ninguna de las cuales por sí misma pensante. La interacción de estas hace surgir

la conciencia. Y la interacción de las conciencias hace surgir otra realidad superior al individuo pensante. Cuando los sociólogos contemporáneos hablan de una conciencia de clase, están todos influenciados por la socio-metafísica de Durkheim. Confieren a este espíritu colectivo la realidad de una sustancia. Pero es importante distinguir entre costumbres y experiencias irreflexivas de conductas en vías de sistematización y el movimiento por el cual, el representante ideológico de una clase social, elabora un sistema de representaciones que corresponden a esta (Bouvier-Ajam, 1965: 40-41).

Para Richard Centers, la clase es un estado subjetivo, un fenómeno psicológico que deriva del sentimiento, de la impresión, de la conciencia del individuo de tener una cierta posición social y de identificarse con un conjunto de individuos cuya posición parece semejante a la suya. La posición de clase, forma parte del *ego* del individuo y de su personalidad, es un fenómeno de convivencia y de conciencia individual (Laurin-Frenette, 1989: 222).

Una de las dimensiones de conciencia a tener en cuenta se ubicaría en la estructura del sistema de producción. Desde la descomposición del sistema en infraestructura, estructura y superestructura, es necesario que entendamos, como las relaciones entre estas tres dimensiones de la organización social, interaccionan y se influyen mutuamente. Desde la ideología marxista, la infraestructura que corresponde a los medios de producción, influiría directamente en la superestructura correspondiente a la cultura, ideas y creencias (Marx, 2013). Las mismas relaciones de poder y de mando que tienen lugar en los puestos de trabajo, se verían reflejadas en las ideas y en los valores culturales. El modo de relación con las máquinas y entre los propios obreros y obreras, pueden afectar a sus relaciones familiares, actividades de ocio, prácticas educativas y su autoestima. Marx entiende que quien controle la propiedad de los

medios de producción, controlará la superestructura y la propiedad intelectual. Por el contrario, aunque de forma complementaria, la postura weberiana expone que, la superestructura, factores culturales como creencias religiosas podrían moldear también factores económicos de la estructura (Kerbo, 2004: 89-90). Mi postura en este apartado, recoge ambas posiciones, creyendo que lo importante es la toma de conciencia, y que tanto la infraestructura como la superestructura son plausibles de cambio mediante una mutua influencia. Por lo tanto la toma de conciencia debe darse en todos los campos de la estructura social.

El sistema educativo y la universidad particularmente puede ser un punto estratégico que conecte la *infraestructura*, puesto que su función es la de capacitar a las personas para el mundo laboral, con la *superestructura*, ya que sirve de base ideológica para la producción cultural de la población.

Esta idea se vería reflejada en la práctica si atendemos al mecanismo educativo y su cierre social o encauzamiento. El hecho de que sea más importante la obtención del título que la adquisición de conocimientos, prueba que la universidad actúa como filtro de clases. El actual aumento de requisitos académicos mantiene estas fronteras. Antes la clase media poseía estudios de secundaria y en la actualidad disfrutan de estudios universitarios, mientras que la clase obrera, que apenas disponía de estudios, ahora presume de la educación secundaria (Kerbo, 2004: 181).

Pero observamos como la idea weberiana es complementaria con la premisa marxista. Cómo, las ideas y las creencias influyen en la igualdad de oportunidades y en la desigualdad social. Entre la capacidad intelectual y la asistencia a la universidad, existe una relación perturbada por la clase social y su cosmovisión particular. En un estudio de Sewell y Shah en 1968 mostraba como un 91% de estudiantes con el cociente

intelectual alto y de clase alta, asistían a la universidad, por el contrario solo un 40, 1% de estudiantes con el cociente intelectual alto, asistían a estudios superiores. El 58% de estudiantes de cociente intelectual bajo de clase alta, conseguían asistir a la universidad, pero solo el 9,3% de estudiantes con el cociente intelectual bajo y de clases bajas lograban hacerlo. Al margen de la inteligencia, el 84% de clase alta asistieron a la universidad y solo el 20% de clase baja lo hicieron. Otro factor importante es si los padres, de sus padres, les apoyaron en los estudios (factores intergeneracionales de clase) (Kerbo, 2004: 180).

En este *encauzamiento*, los orígenes de clase influyen tanto en la capacidad cognitiva como en el rendimiento académico, así que, el encauzamiento tiende a separar a los niños conforme a sus orígenes de clase. Los niños de clase alta tienen un entorno familiar que les proporciona la capacidad intelectual necesaria para tener buen rendimiento escolar. Los hábitos de lectura y escritura de los padres hace que el niño de clase media-alta esté aventajado en la capacidad intelectual antes de empezar el primer año. Por este motivo, la capacidad intelectual se debe distinguir del logro educativo. La capacidad intelectual se hereda biológicamente hasta cierto punto, pero la mejor estimación es que sólo el 45% del cociente intelectual está determinado un por la biología y que apenas guarda relación con la clase social. Durante el tiempo de escuela se va produciendo una separación entre ganadores y perdedores, las expectativas, que el maestro pone en cada una de ellos y ellas, viene determinada por su clase social. Esto solo es el principio del encauzamiento que finalizara con la separación entre la formación profesional (perdedores) y la educación universitaria (ganadores) (Kerbo, 2004: 178).

Empezando por nuestras primeras experiencias sociales, los métodos para educar a los hijos diferencian a una clase de otra. A la clase trabajadora se les enseña a respetar la autoridad. A los de clase, media, alta les enseñan a ser independientes y a tener más confianza en sí mismos y en sus capacidades. El origen de clase moldea las aspiraciones educativas y ocupacionales a través de las influencias de los referentes principales. Pero el proceso de autoevaluación continuará toda la vida, a través de, la relación con la autoridad, con el jefe y con los compañeros. La posición de clase está más relacionada con la autoestima entre los adultos, ya que en la niñez no se tiene mucho contacto con otras clases sociales debido a la segregación de barrios, escuelas y vecindarios (consultar Rosenberg y Pearlin 1978; Demo y Savin-Williams 1983) (Kerbo, 2004: 199).

Para una toma de conciencia correcta, que no nos hunda en la autodesvalorización y la culpabilización de nuestra posición social, debemos ser conscientes de cómo influyen en el logro, el capital social y el capital cultural de una persona. El capital social está formado por las redes interpersonales, amistades, familiares, etc. Cuantos más lazos tiene una persona, mayores probabilidades de encontrar trabajo o conseguir referencias laborales. El capital cultural, por otro lado, no hace solo referencia a los conocimientos en matemáticas y ciencia, sino también, a su *cultura superior*, como el arte, la música o el baile. Cuando las personas son evaluadas por sus referentes principales, como puede ser un profesor, estos prestan un trato favorable. La perspectiva del logro de estatus ha descubierto que los orígenes familiares explican el 50% de la varianza del logro ocupacional. Dice Jenks, si definimos igualdad de oportunidades como una situación en la que los hijos nacidos en diferentes familias tienen las mismas probabilidades de éxito, nuestros datos muestran que en Estados Unidos ni siquiera se aproxima a ella (Kerbo, 2004: 177).

Desde la teoría freudiana, el superego donde se ubica la conciencia, es el primer lugar de la interiorización de los deseos, exigencias e ideales de tus padres. Pero hay también otro elemento en la conciencia intrínseca, la percepción de nuestra propia naturaleza, nuestra propia vocación. Las personas enfermas son producto de una sociedad enferma, sin embargo el mejoramiento de la salud individual es un modo de crear un mundo mejor. El esfuerzo, el conflicto, la culpa, la falsa moralidad, la ansiedad, la depresión, la frustración, la tensión, la vergüenza, el autocastigo, el complejo de inferioridad o la indignación producen sufrimiento psíquico (Maslow, 1991: 28-29). Por este motivo es importante despertar la conciencia de clase, con el objetivo de neutralizar la perspectiva individual y culpabilizante de la que el capitalismo y la ideología liberal se hacen servir para justificar la desigualdad.

Quien traiciona su talento, la persona inteligente que vive una vida estúpida, el que contempla la verdad y mantiene la boca cerrada. Todos ellos perciben que se ha hecho una injusticia a sí mismos y se desprecian por ese motivo. De este castigo puede llegar la neurosis pero también indignación, y así mediante el conflicto llegar al desarrollo y al perfeccionamiento. El sufrimiento puede ser beneficioso para el desarrollo de la persona, debemos aprender a no protegernos automáticamente ante estos sentimientos como si siempre fueran malos (Maslow, 1991: 29-31). Por lo tanto nuestra toma de conciencia depende tanto de una dimensión extrínseca, procedente en gran parte de la familia y otra intrínseca y vocacional. Aquí se insta por el conflicto entre ambas, en función de ser capaces de superar la presión de la rigidez social.

Desde un enfoque existencialista nos ocuparíamos de las circunstancias humanas provocadas por la brecha entre las aspiraciones y las limitaciones de la persona (entre lo que se es y lo que le gustaría ser). En esta disociación se produce la neurosis, una

enfermedad deficitaria, un estado que surge de la privación de ciertas satisfacciones. En nuestro caso (en la clase obrera) estas privaciones, corresponderían en su mayor parte a las necesidades secundarias y terciarias, imprescindibles para la autorrealización como persona. Sin embargo, de esta carencia puede surgir la motivación. Estoy motivado cuando siento deseo, anhelo, voluntad, ansia o carencia (Maslow, 1991: 34-46). Entonces, nuestra toma de conciencia como clase oprimida tiene dos dimensiones. Por un lado, la conciencia de que nuestra neurosis viene en gran parte provocada por factores externos. Por otro lado, esa misma toma de conciencia, respecto a nuestra carencia de oportunidades, como potenciador motivacional para lograrlas. En este sentido Maslow apunta que, la autorrealización debe ser contemplada como algo del *ser* y no del llegar a ser. Debe ser un proceso activo a lo largo de la vida. En la autorrealización los impulsos son deseados y bien acogidos, resultan placenteros y agradables, y la persona, prefiere verlos aumentados que reducidos. En el caso que constituyan focos de tensión, será una tensión agradable (Maslow, 1991: 51-54).

La toma de conciencia y el pensamiento crítico representan esa tensión de forma agradable, que nos permite entender la autorrealización como un constante desafío de nuestro talento.

8) LA IDENTIDAD Y LA CULTURA DE LA CLASE OBRERA

La identidad es lo que hace que cada persona sea única e irremplazable; sin embargo, en este trabajo el término identidad pretende abarcar una identidad colectiva, sostenida en la diferencia y producida por la desigualdad en las condiciones materiales entre grupos sociales. La identidad de la clase obrera, se conforma en cuanto a la

situación de opresión sufrida por sus miembros, perceptible en su expresión física y oculta en su forma cultural.

Amín Maalouf dice mi identidad es lo que hace que yo no sea idéntico a ninguna persona, está formada por múltiples elementos como religión, etnia, nación, familia, lengua, pueblo, sindicato, barrio, deporte, comunidad de aficionados, pasiones, minusvalías físicas, pandilla, etc. (Maalouf, 1999: 20-21). Me siento en la desagradable situación de tener que remarcar, que para Maalouf, la identidad de clase social o no existe o no la considera en absoluto definitoria de la identidad total. Menciona sindicato y barrio, pero como por arte de magia, la clase social se escurre de la percepción, algo bastante común en las prácticas académicas desde la década de los ochenta. Pero continúa diciendo; nuestro sentimiento de identidad puede cambiar por acontecimientos que nos hagan sentirnos más o menos cómodos, casarnos con una persona de otra religión, etnia o un cambio de gobierno por ejemplo (Maalouf, 1999: 22). Por lo tanto, la identidad de Maalouf todavía está a tiempo de asumir su clase social y, aceptar como ese factor ha sido determinante en su logro académico.

Cada una de las pertenencias nos vincula con muchas otras personas y sin embargo, cuanto más numerosas son las pertenencias que tengo en cuenta, más específica se revela la identidad. Por comodidad englobamos bajo el mismo término a las gentes más distintas, y por comodidad también les atribuimos crímenes, acciones colectivas, opiniones colectivas (Maalouf, 1999: 29). Este fenómeno corresponde a una de las distorsiones cognitivas más famosas, como es la generalización de los estereotipos. El racismo, el sexismo y el clasismo en sus expresiones más comunes, de cómo algunas identidades colectivas son estigmatizadas.

La identidad se construye y transforma a lo largo de nuestra vida. Así que, aunque el sexo biológico o el color de piel sean innatos (Maalouf vuelve a olvidar la clase social, como rasgo adscrito en el momento del nacimiento) no tendrán el mismo significado en Kabul que en Oslo (Maalouf, 1999: 35).

León Olivé nos habla de la identidad colectiva exponiendo el *barco de teseo*, en un barco destinado para hacer una ruta, ¿dónde reside su identidad? ¿En su trayecto? (función actividad) o ¿en las planchas con las que se construyó, con independencia de su actividad? Ello dependerá del marco conceptual, que incluye creencias, normas, valores, fines e intenciones de las personas que hagan las identificaciones. Se sugiere que las personas y las identidades colectivas son construcciones sociales, tanto como los artefactos (Olivé, 1999: 128-135).

La identidad de la persona depende de; complejos de rasgos, hábitos, disposiciones cognitivas y conductuales, valores y normas presupuestas, las necesidades, los deseos y los fines que constituyen el carácter de una persona, así como, la forma de interpretar el mundo, como comportarse en ese mundo y sus puntos de vista en relación con lo que es importante (Olivé, 1999: 136).

Desde la psicología existencial se incluye el énfasis radical sobre el concepto de identidad como elemento *sine qua non* de la naturaleza humana y de toda ciencia y filosofía humana de dicha naturaleza. De este modo, el existencialismo se apoya sobre la fenomenología, utiliza la experiencia subjetiva personal como constructor del conocimiento abstracto (Maslow, 1991: 32-33).

Por lo dicho, podemos entender, que la experiencia personal será decisiva en tu visión del mundo, y que esta cosmovisión o marco conceptual servirá de guía, para

sentirnos identificados como pertenecientes a un grupo o a otro. La situación actual, en la que se encuentra el concepto de clase obrera o clase baja, es altamente estigmatizante y conduce a sentimientos de fracaso y baja autoestima.

La situación de desempleo, bastante común entre las clases bajas, produce un trastorno en el carácter que en forma de autodefensa transita por diferentes fases; *shock*, optimismo, pesimismo, y por último fatalismo. Esta última conduce de la inactividad, a la frustración y de allí a un estado final de apatía. Debido a estos problemas de subsistencia la persona se sentirá menos protegida, experimentará crisis familiares, falta de participación y otras experiencias negativas que desembocarán en una crisis de identidad (Max-Neef, Elizalde&Hopenhayn, 1994: 44).

Pero la causa principal de una baja autoestima no es la falta de un trabajo asalariado. Esta situación se debe más bien a la interacción entre dos culturas que se relacionan de forma asimétrica. La sensación de fracaso se produce, cuando en las relaciones sociales hay un constante aprecio al trabajo asalariado y cuando alguien no dispone de éste, inevitablemente se siente excluido. Por un lado la sociedad no reconoce su trabajo (no asalariado) y por otro, no dispone de un salario que le permita realizarse como consumidor. La situación que a menudo provoca una creciente ansiedad, es fruto de una excesiva preocupación por cómo nos ven los demás. Aquello que los demás piensan de nosotros, genera una reacción de refuerzo de nuestra propia seguridad para combatir nuestras debilidades (Wilkinson & Pickett, 2009: 55).

Algunas de las principales causas de la violencia, tienen que ver con el desprestigio, el desprecio o la humillación social, que es mayor en las sociedades desiguales. Thomas Sheff afirmó que, la vergüenza es la emoción social por excelencia. La describía como; sentirse tonto, estúpido, ridículo, distinto, incompetente, torpe,

frágil, vulnerable e inseguro. La vergüenza y su opuesto el orgullo, están enraizados en procesos de como interiorizamos la forma en que nos perciben los demás. Este es el motivo, por el cual, la posición social pasa a ser un rasgo fundamental en la identidad personal (Wilkinson & Pickett, 2009: 60-63).

En la relación con otros grupos se desarrolla la autovaloración de esa identidad, dejando como resultado diferentes niveles de autoestima. En esta dinámica de interacción, con frecuencia, un grupo se sitúa en un medio con abundancia de recursos, pero recursos a los que sus miembros no tienen acceso y donde su universo simbólico, está inserto en un universo más amplio, en el que la escasez no es la norma predominante. La escasez de recursos indispensables para la supervivencia, obliga a concentrar los esfuerzos en este tipo de actividad, que no tiene más remedio que especializarse en la supervivencia, restando flexibilidad a la cultura. La identidad que surge de este proceso, está generalmente marcada por una baja autoestima, provocada por los grupos circundantes como por la propia experiencia de la vida (Cela, 1997: 8).

La cultura de la pobreza es en parte, producto de condiciones objetivas de existencia, el *pobre* debe segregar la cultura como una especie de caparazón defensivo y para ello crea sus propios mecanismos. El *humor como herramienta*, es el mecanismo de defensa de la identidad agachada, es una forma de sobrevivir cuando se da el enfrentamiento con otro grupo que tiene más poder y que, ejerce violencia hasta destruir la identidad del menos poderoso. Entonces, la única forma de sobrevivir, es echar a broma la relación. La única manera de preservar la dignidad será reír y tomarlo a broma. La pasión por la *juerga* y el relajó, será el único recurso de preservación de la condición humana herida. De esta forma, se constituye la ética de la supervivencia, difícilmente

comprensible para los que pueden darse el lujo de vivir otros valores (Cela, 1997: 17-33).

Sin embargo no debemos confundirnos, ya que aquellos que viven en el privilegio material están muy lejos de disfrutar la vida más allá de la apariencia y la estética. A pesar de los logros materiales, la clase media-alta no goza de unas relaciones sociales relajadas y carece de la satisfacción emocional que todos necesitamos. Buscando consuelo en las comidas, en las compras compulsivas, en el gasto desmesurado, siendo víctimas de los excesos de alcohol, los medicamentos psicoactivos o las drogas. Dibujando un patrón predecible, cuanto más se posee, cada cosa que se adquiere, contribuye menos al bienestar de uno. Se alcanza un punto donde el aumento de la renta deja de convertirse en mejor salud, felicidad o bienestar y la riqueza adicional ya no resulta tan beneficiosa como antes (Wilkinson & Pickett, 2009: 21-28).

La diferencia en las condiciones materiales deriva en una diferencia en el tipo de problemas afrontados por el grupo. Los problemas frecuentes en los estratos más bajos, son el nivel de confianza, las enfermedades mentales, la esperanza de vida, la obesidad, madres adolescentes, el bajo rendimiento escolar, homicidios, alta tasa de población reclusa y baja movilidad social (datos recogidos en los Estados Unidos) (Wilkinson & Pickett, 2009: 37). Debemos examinar el grado de desigualdad de una sociedad, como el esqueleto que sustenta las diferencias culturales y de clase. Con el tiempo, las diferencias se solapan con las formas de vestir, en los gustos estéticos, la educación, la conciencia de uno mismo y todos los demás marcadores de identidad de clase. Lo que las propiedades dicen del estatus y de la identidad, a menudo, son más importantes que las propiedades en sí mismas (Wilkinson & Pickett, 2009: 47-48).

La escala de las diferencias en la renta tiene un efecto poderoso en nuestra manera de relacionarnos. Wilkinson, muestra como las tasas de natalidad están estrechamente relacionadas con las diferencias de renta dentro de las sociedades. Las rentas más altas se asocian con tasas de mortalidad más bajas en todos los niveles sociales. Y no tiene que ver que los pobres tengan peor salud. Así, dentro de cada país, la salud y la felicidad de sus habitantes están relacionadas con su renta. Las personas más ricas tienden a ser más felices y saludables. Pero si esto lo comparamos entre países, no supone diferencia alguna en parámetros de salubridad y felicidad (Wilkinson & Pickett, 2009: 23-31).

Vandana Shiva expresa este fenómeno como *pobreza percibida culturalmente*, la cual no es pobreza material necesariamente. El concepto o percepción de la *prudente subsistencia*, como pobreza, legitimó el proceso de desarrollo como un proyecto para eliminar la pobreza. Pero que en realidad, destruye estilos de vida sana y crea verdadera pobreza material al centrar sus esfuerzos en la producción y no en las necesidades (Shiva, 1995: 40-41).

8-1 LA CULTURA OBRERA

A continuación me gustaría hacer una pequeña introducción a la obra de Paul Willis, donde veremos, como la cultura de la clase obrera se diferencia de la cultura dominante, y como, se desmarcan a través de las dimensiones de lo formal y lo informal. Kant definía lo público como lo opuesto a lo privado. Lo privado designa, no lo individual de uno opuesto a los vínculos comunitarios, sino el propio orden institucional-comunal de la identificación. Por el contrario el uso público se refiere a la

universalidad transracional del ejercicio de la razón de cada uno. Es uso público de la razón que hace una persona como un estudioso delante de un lector (Zizek, 2011: 122).

En su obra *aprendiendo a trabajar*, Paul Willis realiza un estudio de campo con jóvenes de la clase obrera británica. La marca característica de esta obra reside en el énfasis, en diferenciar, el espacio formal como propio del poder y sus instituciones, y por el contrario el espacio informal, donde la cultura obrera y otras formas de expresión contra-hegemónicas tienen lugar. Personalmente, me ha resultado tremendamente impactante la similitud entre la cultura de *los colegas* ingleses, con la cultura contra-escolar que tuve la suerte de experimentar en mi adolescencia en Castellón de la Plana (España). La cultura de la clase obrera, está claramente asociada a los procesos de industrialización y su impacto en las relaciones sociales.

La cultura de los *colegas*, término que Willis utiliza para referirse a los jóvenes de la clase obrera y que sirve para diferenciarse de los *pringaos*, es una cultura que se ubica en el espacio informal de la sociedad, que rechaza las instituciones del estado y que marca unos claros límites en el comportamiento, gustos y preferencias. Una distinción necesaria para diferenciarnos de *ellos*. Esta distinción se hace patente en el rechazo al profesorado y a los *pringaos* (jóvenes que veneran la cultura dominante, de actitud sumisa y obediente). En la cultura obrera contemporánea, la ideología puede considerarse como el complemento de la informalidad. Lo informal guía y valida el comportamiento, pero a pesar de ello es necesario reconocer, que en última instancia se mantiene en el marco global de lo formal (Willis, 1988: 192-193).

La oposición que observamos es una clara oposición entre lo informal y lo formal. La escuela representa lo formal, los *pringaos* invierten en esta estructura formal a cambio de una cierta pérdida de autonomía, esperan que los guardianes públicos

mantengan el respeto por las normas sagradas. La cultura contraescolar, sin embargo, asociada con la cultura de clase obrera, es expresada en la oposición a lo formal y el rechazo a las normas. La importancia del grupo está muy clara para los miembros de la cultura contra-escolar (Willis, 1988: 30-36).

Para los *colegas* el tiempo no es una cosa que se cultive cuidadosamente y que se use para conseguir objetivos deseados para el futuro, sino algo que reclaman para ellos como un aspecto de su identidad y autonomía inmediata. Se utiliza para mantener una situación permanente con los colegas y no para lograr un objetivo como pueda ser «el aprobado» (Willis, 1988: 43).

En muchos casos el cachondeo es el instrumento privilegiado de lo informal (anteriormente habíamos visto que Jorge Cela lo describía como un mecanismo de defensa). Dicen los colegas; «nosotros podemos hacer que ellos se rían, pero ellos no pueden hacernos reír». Las tomaduras de pelo suelen ser rudas, dirigidas a la imaginaria estupidez de quien corresponda. En algunos aspectos la estupidez manifiesta, se castiga más duro en el ambiente de los colegas que en el de los profesores. El cachondeo, como Cortizo señalaba anteriormente, es un ataque a la dignidad del otro, es por este motivo que el colega no está obligado a buscar pelea, pero si debe estar dispuesto a defenderse y no dejarse insultar «debe saber cuidar de sí mismo» (Willis, 1988: 44-50).

Willis continua describiendo los rasgos de violencia como un rasgo «masculino» y cómo la conducta de los *colegas*, en relación con las chicas, es claramente machista. En mi opinión, es esencialmente importante no caer en una distorsión asociativa. El machismo en la década de los ochenta, en Inglaterra y en el resto de occidente, era mayor que en nuestros días, pero este fenómeno era característico de todas las clases sociales. Además, en una cultura como la obrera la violencia, el machismo o el racismo

son mucho más perceptibles por la forma de expresarnos, que es más directa, honesta y sin adornos o hipocresía, como sería el caso de comportamientos protocolarios, propios de la clase media-alta. En ningún caso pretendo excusar el comportamiento racista o machista ejercido por la cultura contraescolar o la cultura obrera, pero para no caer en una demonización sin fundamento, el estudio sobre machismo y racismo de la clase obrera debería darse, en contraste con el de las clases medias y altas, para poder vislumbrar sus diferencias y sus formas de expresión. Para poner un ejemplo y cerrar el tema temporalmente, haré mención a la imagen que se tiene del albañil y los piropos maleducados. Es obvio que la industria pornográfica no ha sido creada por la clase obrera. Y sin embargo el estigma de machista recae antes sobre el albañil, que sobre el burgués que invierte millones en degradar la imagen de la mujer de forma masiva.

La cultura contraescolar tiene mucho que ver con la cultura obrera. Bajo unas condiciones duras, las personas buscan significados e imponen marcos conceptuales. Intentan disfrutar de su actividad, construyendo una cultura viva que está lejos de ser un simple reflejo de derrota. Se cuentan muchas historias acerca de la estupidez del conocimiento teórico. La habilidad práctica precede siempre al resto de conocimientos. Mientras que en la cultura de clase media, el conocimiento teórico y las aptitudes, se contemplan como una manera de incrementar totalmente las alternativas prácticas abiertas al individuo (aunque no se practique sobre la naturaleza) (Willis, 1988: 66-71).

Por otro lado, los chicos conformistas de la clase obrera, son aislados de la cultura obrera, y deviene de este proceso una mayor posibilidad de éxito. La posición cultural, es un modelo más adecuado para explicar la movilidad social que la noción mecanicista y no dialéctica de «inteligencia» (Willis, 1988: 73). La diferenciación cultural es el proceso por el que los típicos intercambios esperados en el paradigma

institucional formal son reinterpretados, diferenciados y discriminados en función de los intereses, sentimientos y significados de la clase obrera. La *diferenciación* supone la intromisión de lo informal en lo formal, por el contrario la integración, es la constitución progresiva de lo informal en lo formal u oficial. La diferenciación es experimentada por aquellos implicados, como un aprendizaje colectivo por el que el *yo* y su futuro, son diferenciados críticamente de las definiciones institucionales previas, y por otro lado, por los agentes institucionales como ruptura, oposición y resistencia inexplicables (Willis, 1988: 78-80).

Parte de la reacción escolar es un rechazo de las palabras y del lenguaje considerado como la expresión de la vida mental. La manera como se expresan estas instituciones creativas (los colegas), es un antagonismo expresivo al modo dominante burgués de significación del lenguaje. Para la clase obrera en un sentido real, lo cultural es una batalla con el lenguaje (Willis, 1988: 149). En la diferenciación, la figura del profesor es contemplada con sospecha y el conocimiento académico visto como una forma de control social (creo que en esta reinterpretación, lo que institucionalmente se considera fracaso escolar, se asociaría con orgullo y resistencia de clase). Esta sospecha sobre la escuela y el profesor es extendida más tarde al resto de instituciones formales y sus formas de actuar. La reacción más común del profesor ante esta pérdida de respeto, es su retirada del aporte en el intercambio, la retirada del conocimiento (Willis, 1988: 91-96). En este ejemplo podemos apreciar la lucha de clases en sus estadios más tempranos.

Para el *individuo* de la clase obrera la movilidad en esta sociedad puede significar algo (alguno puede hacerlo). Sin embargo en la lógica grupal, la movilidad no significa nada. La única movilidad sería la destrucción del sistema de clases. La cultura

contraescolar y otras formas culturales obreras, contienen elementos que llevan, a una profunda crítica, hacia la ideología dominante y el individualismo de nuestra sociedad, donde nunca se admite la contradicción de que, no todos pueden tener éxito. Como producto de esta actividad independiente de la clase obrera, encontramos; el examen profano de lo normal, un lenguaje no reificado, solidaridad oposicional, una presencia llena de humor, así como un estilo y un valor no basados en el estatus laboral formal. Estos rasgos son, sin embargo, en gran parte, producto de la era capitalista para sus formas subversivas o potencialmente subversivas (Willis, 1988: 155-161).

La cultura de colegas proporciona criterios no oficiales para seleccionar un puesto de trabajo donde no hayan muchos *pringaos*, y donde se desprecie el papeleo en favor de la práctica. Donde puedas hablar por ti mismo y no ser un sirviente. El trabajo tiene que ser un lugar donde la gente está bien y donde se pueda compartir una identidad cultural general (Willis, 1988: 116). Pero esta división entre colegas y *pringaos*, acaba reproduciéndose en la división de obreros de cuello azul y obreros de cuello blanco y con el tiempo, el lugar de trabajo (la fábrica) se convertirá en una prisión y la educación se contemplará retrospectivamente y esperanzadamente como la única salida (Willis, 1988: 117-128). En particular, la identidad está formada por el sentido aprendido culturalmente y por la subjetividad de la fuerza de trabajo. Las determinaciones estructurales actúan por mediación del nivel cultural, donde sus relaciones se convierten en forma de explicación. La cultura contraescolar de forma contradictoria e involuntaria, logra uno de sus objetivos, aunque-no reconocido. La orientación de una gran proporción de chavales hacia el trabajo manual cualificado, semi-cualificado y no-cualificado (Willis, 1988: 203-209) .

Pero cuando hablamos de la clase obrera debemos ser prudentes y no caer en un romanticismo, que como consecuencia, exagere sus cualidades en un tiempo pasado. Este sería un error común en los historiadores marxistas de clase media que reproducen con frecuencia una mezcla de compasión y de condescendencia hacia la clase obrera (Hoggart, Jawerbaum & Barba, 2013: 43) .

Richard Hoggart nos muestra la cultura de la clase obrera inglesa a mediados de siglo XX, en un esfuerzo, a mi entender, de despolitización y de reconocimiento, hacia una cultura marcada por las condiciones materiales. Del mismo modo que Paul Willis, Hoggart hace una clara distinción entre ellos y nosotros. Ellos; jefes, dueños de tierras, médicos, curas, policías, empleados públicos, asistentes sociales, los que están en la cima, los que reparten las ayudas sociales, los que nos convocan para ir a la guerra, los que nos multan, los que controlan nuestras vidas, los que no son de fiar (Hoggart et al., 2013: 95).

Para la clase obrera, la posición respecto a la policía es de desconfianza, sienten que les vigila, que no les ayuda ni los protege como debería ser su tarea. Del mismo modo, a pesar de tener contacto con los empleados públicos de menor jerarquía, éstos, no dejan de ser parte de *ellos*, gente en la que no se puede confiar. La gente de clase trabajadora duda cuando se les ofrece ser capataces o suboficiales de las fuerzas de seguridad. Sí aceptan, pasan a ser uno de ellos. En este sentido, es importante la unión del grupo, se apresuran a decir que; el dinero no da la felicidad y que el poder tampoco. Las cosas reales son los valores humanos y de convivencia (Hoggart et al., 2013: 95-104).

Los padres que no permiten que sus hijos sigan estudiando, no siempre es por el hecho de que tendrán que mantenerlos por algo más de tiempo, sino que dudan del valor

de la educación. El grupo trata de conservarse tal cual es y de impedir que sus miembros cambien, se vayan o sean distintos. Todas las clases exigen que sus miembros se ajusten a las propias normas en cierta medida (Hoggart et al., 2013: 106).

Hoggart define el habla y los modales de la clase trabajadora como abruptos y carentes de frases conciliadoras. Los argumentos suelen exponerse con tanta rudeza que un extraño podría pensar que la conversación en el peor de los casos terminará en pelea. Frases directas y punzantes que van al grano pero que no tienen intención de herir a nadie. Ni las frases ni el ritmo del habla de la clase trabajadora tienen la relajada calidad que, en distintos niveles caracteriza a otras clases. Es necesario entender que, el entorno laboral no favorece una conversación de tonos medios y cuidados (Hoggart et al., 2013: 109).

En su libro, *la cultura obrera en la sociedad de masas*, Hoggart continúa haciendo distinciones y especificaciones de ciertos comportamientos, como pueden ser las experiencias sexuales, la concepción de la política o las diferencias entre géneros. Sin embargo, una vez más y recurriendo al argumento que el mismo Hoggart expone. No se puede caer en un romanticismo esencialista de la clase obrera. Entiendo que la posición desde la que escribe el libro ya se encuentra muy alejada de sus orígenes de clase obrera e inevitablemente, desprende cierta distancia de la realidad que nos caracteriza. La clase obrera nos definimos por compartir unas condiciones de explotación laboral, así como unas condiciones materiales altamente limitadas. Pero, creo esencialmente necesario, romper todo tipo de estereotipos y erróneas asociaciones referentes a nuestra cultura. Rasgos como el racismo, el feminismo, el egoísmo, el conservadurismo, etc. son en muchas ocasiones decisiones personales derivadas de la propia experiencia y la capacidad de reflexión. En caso de proponer una afirmación

epistemológica con variables comunes a otras clases sociales, estas deberían hacerse de forma comparativa para poder separar las variables determinantes.

Lo que sí que se puede afirmar como característica definitoria de la clase obrera es el estigma social y los clasismos que día a día tenemos que soportar. Jones Owen y *chavs* es una obra tan necesaria como obvia y ayuda a descifrar la discriminación que sufren las clases bajas no solo desde los sectores de la derecha, sino también, de una sociedad que presume de ser pluralista e integradora pero que es ciega a la discriminación de los más desfavorecidos. *Chav*, es el término que la sociedad inglesa utiliza despectivamente, como sinónimo de *proleta*, pobre y despreciable, para referirse al joven de clase trabajadora que se viste con ropa deportiva informal (Jones, 2012: 16). En España la palabra que se utiliza es *cani*, y también representa la brecha entre el obrero progresista de izquierdas, que presume de su capital cultural, del obrero la clase más baja que solo dispone su cultura de barrio.

El camino hasta hacer que, una sociedad se vuelva completamente ciega a la discriminación clasista, esta forjado por el ataque mediático fomentado y subvencionado por los poderes políticos, con ideologías concretas e inculcado en cada símbolo cultural. Margaret Thatcher llegó al poder en 1979 y marcó el comienzo de un asalto total a los pilares de la clase trabajadora británica. Despojada de su poder y ya no vista como una orgullosa identidad, la clase trabajadora fue cada vez más ridiculizada, menospreciada y utilizada como chivo expiatorio. Ideas impuestas por la expulsión de la clase trabajadora del mundo de la política y de los medios de comunicación. Incluso los políticos del partido laborista, que antiguamente hablaban de la mejora de las condiciones de vida de la clase obrera, hoy en día solo hablan de como escapar de la clase trabajadora (Jones, 2012: 19).

La importancia del sentimiento y la identidad de clase, es mucho más definitorio que la posición en la escala social. La misma Margaret Thatcher provenía de origen humilde, era hija de un tendero en Grantham, un pueblo mercantil de Lincolnshire. Pero su padre le inculcó unos fuertes valores de clase media, enriquecimiento e iniciativa personal, así como, una instintiva hostilidad hacia la acción colectiva, teniendo muy poco contacto con la clase trabajadora. Como resultado, Thatcher se propuso un objetivo, evitar que la población pensara en términos de clase «la clase era un concepto comunista», «la moral es individual», «no existe la conciencia colectiva». Sin embargo su intención no era la de acabar con las clases sociales, (ya que ese es el principal objetivo comunista), simplemente no quería que percibiésemos que pertenecemos a una (Jones, 2012: 64-66).

El odio hacia los *canis* justifica el mantenimiento del orden establecido, basado en la ficción de lo que realmente es justo, reflejo del valor de la gente. El origen social de la gente, a menudo define su forma de vestir, y ésta, es utilizada como forma de discriminación. Existe la creencia que asocia ser de clase obrera con ser pobre, mientras que ser de clase media significa ser culto. El término clase obrera parece haberse vuelto peyorativo, no solo para los políticos (Jones, 2012: 167-177).

Uno de los factores decisivos para esta falta de reconocimiento, ha sido el cambio de características de la clase trabajadora. La vieja clase trabajadora se caracterizaba por vivir, en comunidades entorno al lugar de trabajo, siendo en su mayoría hombres, que tenían el mismo puesto de trabajo de por vida, presumían de cierto prestigio y con ayuda de la presión sindical podían incluso, estar medianamente bien pagados y disfrutar de más poder en su puesto de trabajo. En la actualidad la clase trabajadora se caracteriza por trabajos más limpios y de menor fuerza física. Pero, peor

pagados y de mayor precariedad, inestables, con frecuentes cambios, donde el sentimiento de comunidad, pertenencia y orgullo parece erradicado del panorama. Sin embargo la característica que mantienen en común, sigue siendo la situación de trabajar para los fines de otros y sin apenas control en su propio trabajo (Jones, 2012: 202).

El orgullo de la clase trabajadora se ha visto minado durante las últimas tres décadas. Ser de clase trabajadora se ha empezado a ver cada vez más, como la identidad que hay que dejar atrás. Pero la identidad de clase trabajadora daba un sentimiento de solidaridad con la otra gente del lugar. Cuando este orgullo fue arrancado, dejó un vacío que parece llenarse con sentimientos nacionalistas (Jones, 2012: 279).

A continuación vemos como esta pérdida de identidad y de solidaridad entre la clase obrera es estratégicamente utilizada para favorecer intereses de la nación y el poder de sus élites. La ideología nacionalista hace que no percibamos a nuestros hermanos y hermanas trabajadores/as como lo que son, sino, que los despreciamos por proceder de más allá de nuestras fronteras. En el estudio de un periodista alemán que se hizo pasar por un trabajador turco, en la Alemania de la década de los ochenta, relata su experiencia y como ésta, le deja lesiones físicas irreversibles. Wallraff pudo experimentar en sus propias carnes, la xenofobia y las condiciones inhumanas a las que se expone la clase trabajadora inmigrante. Sin embargo comenta que, a diferencia de cuando estuvo trabajando en la redacción de periódico Bild, en las fábricas y en los *tajos*, había hecho amigos y había experimentado la solidaridad de manera única (Wallraff& Sorozábal Serrano, 1999: 12).

Encontré una similitud sorprendente en las condiciones que Wallraff describe durante su tiempo trabajando en el *McDonald* de Alemania en década de los ochenta, con las condiciones laborales que yo mismo experimenté trabajando en grandes cadenas

hosteleras en Manchester (Inglaterra), pasado el año 2010. Jornadas laborales de catorce horas sin descanso, sin derecho a comida decente, en unas condiciones de muy baja higiene, tanto para el trabajador como para los clientes, cambios de temperatura desproporcionados (limpieza de habitaciones-congeladores a menos veinte grados bajo cero, sin ningún tipo de abrigo), uso de productos químicos sin protección y sin formación, accidentes de cortes por la sobrecarga de trabajo y por último, despidos improcedentes sin ningún tipo de reconocimiento ni sanción a la empresa. Por supuesto, en este tipo de trabajos no desean a personas sindicadas o contrarias a la lógica capitalista (Wallraff& Sorozábal Serrano, 1999: 30-36). Todo ello sucedía en Alemania en la década de los ochenta y sigue pasando hoy en día en Inglaterra, en España y en todo lugar donde las condiciones de trabajo están dispuestas a merced de la lógica de mercado.

Günter Wallraff sigue relatando sus experiencias en las fábricas de *Jurid*, donde el polvo filamentosos provoca cáncer y hasta la muerte. Tras dos años trabajando allí, los trabajadores sufren lesiones pulmonares y bronquiales. En su experiencia en la siderurgia, cuenta como tienen que hacer fogatas para protegerse del frío y como ante un escape de gas, le obligan a continuar trabajando. Condiciones de compañeros que trabajan durante meses sin un solo día de descanso, tratados como si fueran mulas de carga que ya no tienen vida privada. Para las empresas son material humano desechable, obreros de usar y tirar (Wallraff& Sorozábal Serrano, 1999: 80-96).

Lo cierto es que la realidad supera la ficción en muchas ocasiones. Las condiciones laborales que describe, aun siendo inhumanas, no es algo extraño en la cultura obrera. Nosotros hemos sido educados para afrontar este tipo de situaciones. El concepto de trabajo y de las expectativas, que la clase obrera tenemos respecto a

nuestros empleos, nada tiene que ver con las que pueda tener una persona de clase media-alta. Las lesiones corporales fruto de accidentes laborales, son marcas que poseemos la mayoría. Una especie de currículum corporal que mide el grado de explotación laboral soportado. Wallraff por ejemplo, quedó con los bronquios dañados de forma cuasi crónica y todavía hoy en día tras un ataque de tos, la saliva le sale negra (Wallraff& Sorozábal Serrano, 1999: 138).

El hecho es que cuando una persona experimenta la vida de esta forma, el concepto de lo correcto, legal o bueno, empieza a difuminarse en un absurdo argumento creado por el poder. Wallraff dice; «en situaciones como estas uno piensa en lanzarse y desvalijar una casa o incluso un banco. Quién está metido aquí, ya no tiene nada que perder y no le asusta ni siquiera la cárcel» (Wallraff& Sorozábal Serrano, 1999: 137).

9) CINISMO Y ASISTENCIALISMO BURGUÉS

« Un necio es mucho más funesto que un malvado, ya que, el malvado descansa algunas veces; el necio, jamás» (Anatole France, citado por Ortega y Gasset, 1981: 39).

El asistencialismo es una característica propia de la situación aburguesada y la posición de poder. Entre las clases bajas nunca puede existir una cooperación en forma de asistencialismo, puesto que siempre ocurriría de forma solidaria y horizontal. El asistencialismo de las clases altas y medias, corresponde en gran parte a la beneficencia institucionalizada, entendiendo ésta, como la caridad de origen religioso organizada en la estructura del sistema. Tanto el tercer sector, el estado de bienestar, organizaciones no gubernamentales y todo tipo de agrupaciones que presumen de contribuir al bienestar social, actúan respondiendo a unos valores de justicia social pertenecientes a una

ideología de vida científico-occidental, liberal y aburguesada. La tergiversación del término solidaridad, es la técnica más utilizada por estas organizaciones. Pero ¿por qué, con todos los millones que genera la industria del tercer sector, nadie promueve una campaña que informe sobre la diferencia entre caridad, beneficencia, asistencialismo y solidaridad? La respuesta es obvia, si a una persona que se considera a sí misma, progresista e igualitaria, fuese consciente de que su ayuda social no es más que la reproducción de patrones religiosos, de ideología jerárquica y propia de sectores de la derecha, se produciría un acercamiento al abismo de la realidad y con ello una desestabilización de la ideología implícita necesaria para el funcionamiento y la continuidad del sistema. La ayuda social, entendida como un asistencialismo jerárquico, entraría en crisis. La conciencia no encontraría alivio entre tanta injusticia y desigualdad social, desembocando en un inevitable replanteamiento de los sistemas de organización social. Los sistemas de producción, como último eslabón de la desigualdad institucionalizada, podrían ser fácilmente detectados como fuente de la desigualdad. Este hecho implicaría un cambio en la conciencia y en el sistema, de forma irreversible.

El propósito de este apartado es plantear el asistencialismo, como antídoto necesario para que la desigualdad siga su curso. El asistencialismo como la última y más perfeccionada arma burguesa, en su lucha de clases.

Los opresores falsamente generosos, tienen la necesidad de que la situación de injusticia permanezca a fin de que su generosidad continúe teniendo la posibilidad de realizarse. Toda situación en que, las relaciones objetivas entre A y B, A explote a B, o A obstaculice a B en su búsqueda de afirmación como persona, como sujeto, es una relación opresora. Esta es una acción violenta que aparece azucarada por la falsa generosidad. Sin embargo, para los opresores, en la hipocresía de su falsa generosidad,

son siempre los oprimidos, a los que denominan, «esa gente», «esa masa ciega y envidiosa», o «salvajes», «nativos», «subversivos», son siempre los nativos los que desaman. Son siempre ellos los «violentos» cuando reaccionan contra la violencia de los opresores (Freire, 1970: 39-53).

Para los opresores la persona humana son solo ellos. Los otros son objetos. Se explica en su experiencia de clase dominadora que necesita que los oprimidos existan para ser generosos. La violencia entendida como un proceso, pasa de generación en generación, crea en el opresor una conciencia fuertemente posesiva del mundo y de los hombres, transformando en su objeto de dominación todo aquello que le es cercano. Reduce todo a su poder de compra, de ahí, su concepción estrictamente materialista de la existencia, donde el dinero acaba siendo la medida de todas las cosas y el lucro, su objetivo principal. Si los envidiosos no tienen, es porque son incapaces y perezosos. Son malagradecidos a su generosidad y envidiosos, son vistos como enemigos potenciales a quien se debe observar y vigilar. Pero cuanto más se les controla, más se les convierte en objetos, desarrollando la tendencia a inanimar a todo y a todos. Y aquí Freire hace uso de la expresión de Erich Fromm, para describir esta tendencia sadista como; «la visión necrófila del mundo» (Freire, 1970: 58-60).

Como resultado, los oprimidos son vistos como «asistidos», como casos individuales «marginalizados». Los oprimidos acaban representando la patología de una sociedad sana. La ideología burguesa y su individualismo necrófilo, hace que la persona pueda sentirse realiza con un objeto, sea una flor u otra persona, únicamente si lo posee. El asistencialismo crea dependencia y la dependencia posesión. Por lo tanto el asistencialismo desemboca en una deuda que pagar y una relación desigual, donde unos están más altos que los otros, donde unos poseen y los otros son poseídos.

La situación paradójicamente radical, es como el cinismo burgués posee la capacidad de perversión de toda ideología. Mediante la incorporación de cualquier teoría a su dogmatismo capitalista neo-liberal, transforma y pervierte todo mensaje en un supuesto discurso a favor la libertad de información y expresión. Este fenómeno podría catalogarse de asistencialismo en la información o en la enseñanza y que, paradójicamente se proyectaría en el hecho de estudiar a Paulo Freire y la pedagogía del oprimido en la universidad y no en los centros de formación profesional, propios de las clases bajas. El sistema ideológico hegemónico justifica una sociedad multicultural, justa y abierta al diálogo, mediante pequeñas muestras de beneficencia cultural. Nos cambia el *derecho* por el *permiso* y neutraliza el pensamiento crítico.

Los intolerantes progresistas, justifican su prejuicio y desprecio hacia los *Canis* por la supuesta intolerancia con la que estos se expresan. Los tachan de racistas incapaces de integrarse en una sociedad multicultural. Actuando como si estuvieran defendiendo a los inmigrantes de los ignorantes blancos de clase trabajadora (Jones, 2012: 143). El multiculturalismo progresista, ha entendido la desigualdad simplemente en función de la raza, olvidando la clase social. Esto ha animado a los blancos de clase trabajadora a desarrollar nociones similares de orgullo étnico y a construir una identidad basada en la raza, a fin de ganar aceptación en una sociedad multicultural (Jones, 2012: 271).

El odio a los *Chavs* en Inglaterra, dice Owen, se ha colado incluso en la escena de la música popular. Los grupos que dominaban la escena *rock* y la *indie* eran grupos como, los Stone Roses, los Smith, Happy Mondays , los Verve y Oasis. Pero desde mediados de los noventa, son los grupos de clase media los que llevan la batuta como Coldplay o Keane (Jones, 2012: 163). Un efecto muy parecido ocurrió, en el panorama

musical español. Se puede notar la evolución de los grupos de flamenco o rumba. Así ocurre si comparamos el mensaje y el espíritu de *Camarón de la Isla*, con el giro de la imagen del flamenco hacia las clases medias, con la figura de *José Mercé*. En la rumba se produce un efecto parecido y de los *Chichos* y sus historias de barrio, se transforma en grupos como *Melendi o Andy y Lucas*. Burdas imitaciones con un mensaje controlado y una estética más apropiada para la clase media. De este modo, la música como potenciador de cambio se bloquea, inspirando conformismo e identificación con la clase media.

Por otro lado, en la situación contemporánea, el dinero además cumplir su distorsionada función de moneda de cambio, es utilizado como fetiche. Veamos como Slavoj Zizek conecta este fetichismo con el cinismo de la tolerancia de las clases medias. En un primer lugar encontramos el fetichismo *cínico-permisivo*. Esta actitud habla de libertad y de igualdad, no se opone a ellas, incluso las fomenta. Sin embargo, entiende la libertad como libertad de mercado y la igualdad como igualdad ante la ley del Estado. Cualquier opción de debate que incorpore, estará coartada de crítica tanto al mercado como a la ley. En un segundo caso, encontramos el *fetichismo fascista-populista*, donde la culpa del mal funcionamiento del sistema económico sería atribuida a cuestiones de raza o cultura «los judíos son la causa de la miseria», cuando en realidad quiere decir, el capital es la causa de la miseria (Zizek, 2011: 78).

Zizek asocia los escenarios ideológicos hegemónicos contemporáneos, con dos tipos de fetichismos. Por un lado el *fetichismo fundamentalista*, que directamente ignora cualquier argumentación, aferrándose a su fetiche. Como alternativa, el *fetichismo cínico*, que pretende aceptar la argumentación ignorando su eficacia simbólica, «lo sé muy bien pero no lo quiero saber, así que no lo sé» (Zizek, 2011: 80). Precisamente este

último caso, este *fetichismo cínico* es al que hago referencia y define claramente el comportamiento de las clases privilegiadas. En una sociedad pluralista, la élite está obligada a escuchar. El cinismo de las élites, corresponde con la actitud de escuchar sabiendo de antemano lo que se va a contestar. El diálogo está permitido, pero ¿cambia esto de algún modo la desigual realidad?

A continuación Zizek nos ofrece un ejemplo de cómo esta actitud cínica, actúa en materia de ayuda al desarrollo. Bajo el discurso de la ayuda y la cooperación, las principales potencias mundiales, capitaneadas por el FMI, conceden créditos a países del tercer mundo. Pero para ello, una de sus condiciones es que el Estado reduzca parte del gasto en servicios públicos. Las tierras más fértiles, son usadas para la explotación extranjera, disminuyendo la cantidad del alimento local. Se produce un éxodo rural, la población emigra hacia lo que acaba convirtiéndose en *ciudades miseria*. Esto se acaba traduciendo en un aumento de enfermedades, como pueda ser la tuberculosis. En respuesta, occidente envía acción humanitaria en forma de caridad (Zizek, 2011: 95).

De forma parecida podríamos vislumbrar como las clases altas, practican la defensa de la paz de una forma cínica, puesto que, en el momento que aceptamos el «proceso de paz», estamos apoyando la posición de aquel, cuyo interés está, en que haya paz bajo las condiciones actuales de ocupación (Zizek, 2013: 57). El cinismo consiste en presumir de practicar la teoría de la racionalidad y de los sentimientos, desde la racionalidad comunicativa y del reconocimiento universal de todas las personas como interlocutores válidos, al tiempo que, se justifican las injusticias del sistema en razón de su funcionamiento.

El cinismo burgués se refugia en el uso de la violencia objetiva y condena severamente la violencia directa. En una aclaración de términos, diríamos que; la

violencia objetiva, violencia sistémica y violencia estructural, corresponden a las desigualdades que producen las estructuras del sistema y que son compartidas de forma objetiva por su población, convirtiéndose éstas en invisibles o imperceptibles para la gente que comparte el mismo marco conceptual, cultura o cosmovisión. Este tipo de violencia produce muertes por inanición, torturas en cárceles, accidentes laborales, explotación sexual a mujeres, aislamiento de personas con movilidad reducida, etc. La *violencia directa* o la *violencia subjetiva*, sin embargo, es aquella que se percibe fácilmente. Por supuesto que la violencia estructural tiene consecuencias físicas, pero la violencia directa se diferencia en que no se atribuye al funcionamiento del sistema, sino todo lo contrario, pertenecería a la intención violenta de contradecir la norma social expresada bajo un sistema legal (Zizek, 2009; Galtung, 2003: 9-15).

Me gustaría poner un ejemplo un tanto ácido; en mi ciudad (Castellón de la Plana) patrullan las calles dos policías bien conocidos por sus compañeros en el cuerpo. Sus apodosos son, el *piernas* y el *pechugas*. Son famosos por el hecho de acostarse con trabajadoras sexuales (inmigrantes ilegales) y a posteriori, enseñarles la placa de policía para no pagar. Este hecho técnicamente es una violación sexual, entre otros delitos, pero no solo pasa desapercibido para la población, sino que, puede ser hasta naturalizado. Este sería un caso claro de violencia estructural u objetiva incluso estando fuera de la ley. A continuación supongamos que es un inmigrante ilegal quien viola a la mujer de los policías utilizando algún tipo de intimidación. Sería condenado por la ley y difundido en la prensa, probablemente junto a una mala imagen de la inmigración. En este amargo, pero muy realista suceso, debemos situarnos si queremos hablar de violencias, de justicia y de cinismos.

10) RESISTENCIA A LA CONCIENCIA

Cuando se hace mención a la identidad de la clase obrera, a muchos les produce grata ilusión que se ve reflejada en sus radiantes ojos, mientras que tantos otros hacen un esfuerzo aún mayor por cerrarlos. La posición que el individuo adopta frente a una postura identitaria de clase, depende en gran medida de su situación cognitiva respecto al grado de simbolismo interiorizado, a la creencia en la objetividad de la representación y su percepción o conciencia de libertad de pensamiento y acción. Nosotros los obreros, los pobres, los olvidados, hemos sido expropiados de nuestros derechos naturales a la tierra y al acceso de sus recursos, los mismos que nos privan de nuestras capacidades nos acusan de robar, de gandulear, de ser ignorantes e intolerantes. Los herederos de genocidas y asesinos disfrutan hoy en día del privilegio que largo tiempo atrás nos extirparon y en compensación nos dejan caer unas migajas con las que pretenden que nos alimentemos. Dichas migajas con forma de pensiones sociales, prestaciones y subsidios cumplen dos funciones, por un lado sirven para mantenernos vivos físicamente, condición necesaria para fregar sus escaleras, recoger los frutos de sus campos, limpiar sus platos, conducir sus vehículos, etc. y por otro lado, esas mismas *migajas* permiten mantener un equilibrio en las conciencias de los privilegiados y exitosos burgueses (ahora llamados clase media ascendente, progresistas o profesionales especializados). Como antídoto al veneno, el asistencialismo proporciona estabilidad a una lógica caníbal, a un individualismo extremo y a una competición sin límites. Este asistencialismo refugiado desde hace siglos bajo el discurso religioso y actualmente, bajo la profecía humanista, es nuestro peor enemigo, es el precio establecido bajo el menosprecio, desde los que se hacen llamar propietarios (ladrones de los recursos) hacia el trabajador asalariado, reafirmando su posición de poder. La mayor paradoja del asistencialismo y la beneficencia consiste en que no solo se desposee al pobre de la

riqueza material, sino que en adición y a través de la donación desinteresada, la persona rica adquiere la cualidad de persona *buena*, desposeyendo a las clases bajas, no solo de lo material sino, también de lo espiritual, lo anímico y lo digno.

La clase obrera del siglo XXI no hemos sido desprovistos de nuestros recursos materiales, ya que esto ha ido sucediendo a lo largo de la historia. De hecho el intervencionismo del capitalismo tardío, diseña los intereses políticos-prácticos de los asalariados, mediante compensaciones materiales y la inclusión institucional de la política salarial de los sindicatos (manteniendo a las capas dependientes contra el conflicto). Como consecuencia de esta desmoralización de las pretensiones sociales, el centro normativo del cambio social, pasa del conflicto de clases, al conflicto de sensibilización por privaciones inmateriales y al proceso de sociabilización de grupos privilegiados al respecto (Honneth, 2011: 68).

La situación contemporánea se caracteriza por una redistribución mínima e insultante a cambio de una pérdida de conciencia y una degradación de nuestra identidad. La lucha obrera corrupta y pervertida por la mayoría de las organizaciones sindicales se ha basado en una interpretación reduccionista de la teoría marxista, priorizando valores económicos y políticos por encima de los valores culturales, identitarios y relacionales. Aquellos que hoy en día se hacen llamar representantes de la clase obrera, no son más que corruptos, hijos de corruptos, vendidos a los acuerdos de los propietarios y beneficiarios de la nueva situación post-moderna. Los mismos que hoy en día disfrutan de dos viviendas, varios vehículos, hijos universitarios y vacaciones en el tercer mundo, no son capaces de reconocer la verdadera clase obrera contemporánea, la cual está formada en su mayor parte por inmigrantes, mujeres e inadaptados al sistema.

El discurso de la identidad de la clase obrera es un discurso incómodo para la clase media privilegiada, tanto como para la clase trabajadora alienada, la reivindicación poco o nada tiene que ver con una mejora en las condiciones de trabajo, no se reclama una esclavitud más digna, sino que se reclama dignidad si más. La alienación que ciega y ciega a nuestros/as compañeros/as esclavos/as, ya no viene provocada por el puesto en el sistema de producción, a pesar de que siga siendo completamente ajeno a su voluntad, en nuestros tiempos la alienación tiene su efecto mayormente en la cultura y en la violencia simbólica, donde es mucho más efectiva y difícil de percibir. La mejor forma de asegurar la continuidad del esclavo es liberando su mente. De ahí el error de Kant cuando expresa frente al ¡no pienses, obedece! ¡Piensa, pero obedece! Aquí la postura debe ser clara: ¡no obedezcas, piensa! (Zizek, 2011: 22).

El ataque mediático, el control sobre la simbología y la representación por parte de aquellos que poseen el poder, hace que nosotros, la mano de obra del sistema capitalista, no seamos capaces de distinguir entre nuestros deseos y los deseos de aquellos que nos arrojan las migajas. Nosotros perros obedientes, somos amonestados si no movemos el rabo frente al dueño. ¡Qué pasa, qué no estás contento trabajando catorce horas al día y cobrando el sueldo mínimo! ¡Pues a la calle! porque el sistema laboral, como instrumento principal de control de los seres humanos (que no recursos), me proporcionara toda la mano de obra barata que desee.

Recuerdo aquel tiempo, trabajando en una cocina de Manchester con propietaria española. La dueña no pagaba la cotización ni seguro médico de ninguno de sus empleados, entre ellos yo. Trabaje sin asegurar durante varios meses para ganarme el derecho a la seguridad social (espero que no se sorprenda nadie), cuando tras varios meses de extenuante trabajo le pedí amablemente que me diese de alta, me contesto que

no podía ser, que no le salían los números. Entonces yo le dije, que en esa situación no podía continuar, ya que necesitaba seguro médico y vacaciones, que esa lucha correspondía a dos siglos atrás. Dos semanas más tarde, cuando ella ya había dispuesto de tiempo para formar a mi sustituto, me acompañó a la calle y tras un duro día de trabajo, me dijo; ¡Que sepas que tú no te vas, te echo yo! ¡Eres un pésimo cocinero y además eres violento, sucio, etc.! A pesar de ser un sucio y violento miembro de la clase obrera, me quedé sin palabras, los ojos se me emborronaron y el labio me temblaba. Poco me importaba haber sido explotado físicamente mediante un trabajo enajenado, poco me importaba la casucha llena de moho a la que debía llamar hogar y poco me importaba tener que volverme en bici bajo la lluvia. En esos momentos yo solo podía pensar en mi dignidad o en lo que quedaba de ella.

Sin embargo, para los opresores, en la hipocresía de su falsa «generosidad» son siempre los oprimidos, a los que denominan «esa gente», «esa masa ciega y envidiosa», o «salvajes» «nativos» «subversivos» son siempre los oprimidos los que desaman. Son siempre ellos los «violentos» cuando reaccionan contra la violencia de los opresores (Freire, 1970: 55).

Nosotros los esclavos, los proletarios, los asalariados nos vendemos constantemente. Nos traicionamos, **no** por cinco euros a la hora que aceptamos, sino cuando le reímos las gracias al jefe, cuando le damos la razón en las conversaciones, cuando permitimos que no nos den los buenos días, cuando toleramos que nos llamen putas, vagos y criminales. Dejamos que se manipule y se instrumentalice el valor del esfuerzo, atributo que poseemos por defecto y que se nos rechaza por derecho de ley. Nos traicionamos al estudiar una carrera y modificar nuestra vestimenta, nuestros gustos musicales y nuestras amistades del barrio, no nos queremos reconocer porque no encontramos una imagen que nos agrade de nosotros mismos, porque nuestros padres nos fuerzan y hacen todo lo posible para que nos avergoncemos de quiénes somos y de

dónde venimos. Soñamos con ser alguien que no somos y que en el fondo nunca seremos, pero, ¿qué opción nos queda? ¿Ser unos fracasados, desechos de la sociedad, almas divagantes e incomprendidas abocadas a largas colas del desempleo y de subsidios? Nosotros nos traicionamos y por ello acabamos siendo doblemente culpables, como las víctimas de las violaciones sexuales. No solo nos violan nuestra seguridad física, nuestros derechos y nuestra dignidad, sino que además somos los responsables de que nos violen (entiéndase la amarga ironía).

La identidad tal como expresa Derrida nace de la diferencia, del antagonismo, blanco-negro, hombre-mujer, rico-pobre, se basa en el otro y en la diferencia de este (S. y P. du G. Hall, 1996: 19). Tras sufrir cierto intento de desconstrucción y de universalización de la identidad, en la actualidad se reivindica la diferencia como cualidad y no como estigma. El orgullo de pertenecer a la comunidad negra, de pertenecer a lo femenino, etc. pero no puede existir el orgullo de ser pobre. Aquí es donde encontramos un punto ciego sobre las nuevas teorías identitarias. La explicación es sencilla y compleja a la vez, por un lado, es mucho más fácil la identificación con la raza o el género, ya que estas no suponen una contradicción directa al pensamiento economicista hegemónico. Es evidente, y no pretendo cuestionar, que las condiciones de raza y de género suponen una desigualdad en el acceso a los recursos y privilegios de la sociedad. Los avances en políticas de raza y género tendrán avances proporcionales en su mejora económica, mediante nuevas políticas redistributivas o de discriminación positiva y por tanto, se podrá conseguir una mejora sin la necesidad de desafiar la racionalidad del máximo beneficio, la competencia, la individualidad y la explotación mediante la cosificación de nuestros hermanos y hermanas. Sin embargo, la falta de reconocimiento de nosotras, las pobres, las fracasadas, no puede reducirse a una concepción biológica de la identidad.

A pesar de la creencia generalizada, de que ocupamos las posiciones bajas de la escala social por nuestra falta de habilidades y nuestra deficiente aportación a la sociedad, en la clase obrera nos reunimos verdaderos genios del pensamiento numérico-esquemático y literario. La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por lo tanto, una división en clases sociales, sino en clases de personas, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores, ya que, dentro de cada clase social hay masa y minoría auténtica (Ortega y Gasset, 1981: 18) .

Pero sin duda nuestra mayor virtud sigue residiendo en lo no cuantificable, en la honestidad y en los valores de solidaridad y comunidad. La falta de reconocimiento nos obliga a menospreciar nuestras propias capacidades, a una forzada imitación de la educación burguesa, a tener que probarnos a nosotros mismos algo que no queremos probar, exactamente, a probarnos que podemos ser tan inhumanos como nuestros opresores. Y del mismo modo que Fanon y Bhabha describen la situación de la persona negra en un mundo de blancos como un intento de burda imitación, provocando la desconcertante ambivalencia hacia nuestra propia identidad, los pobres sufrimos los mismos síntomas en un mundo de ricos, donde nos acabamos perdiendo y siendo finalmente acogidos en los brazos de la siempre receptiva alienación cultural.

Existe cierto miedo al rechazo cuando hablamos de políticas de identidad. La contradicción o más bien, el efecto de la alienación que el propio académico siente con el sistema de endoculturación formal, produce cierta paradoja en la propuesta. La coincidencia o el acuerdo en desafiar la racionalidad de la ciencia occidental, es bastante fuerte desde Marx, Nietzsche, Derrida, Foucault, Butler, etc. Pero al mismo tiempo existe cierta tendencia a la necesidad de dar una validez pragmática con valor epistemológico. En otras palabras, las teorías iniciales cargadas de buenos propósitos acaban siendo

presas de la alienación en la educación formal, siguen sin resolver el dilema que plantea Paulo Friere entre opresor y oprimido. La única forma de probar tu certeza pasa por el reconocimiento del opresor y la teoría, que en un principio es desarrollada desde el oprimido, acaba no distinguiendo su propio propósito de su objeto de crítica.

Nuestra acción es la desculturación por la que optamos. No se trata de una revolución cultural que sigue e integra la revolución estructural, no se basa en la verificación a todos los niveles de una ideología, sino en la carencia de necesidad ideológica (Lonzi, 1972: 39).

La alienación tiene su efecto por la sobre-identificación con el opresor, ya sea como sujeto, objeto o causa común y su síntoma se expresa en el rechazo a estas palabras. Pero el síntoma solo advierte de la enfermedad y debe ser considerado como algo necesario.

11) CARISMA, COMUNICACIÓN Y CLASES SOCIALES

La cultura de masas desafía el círculo hermético sobre la cultura y su difusión. Se entendía que, una cultura que pudiese ser compartida por todos, era simplemente una contradicción carente de sentido. Sin embargo, la cultura no pudo frenar su expansión a través de los medios de comunicación de masas durante el siglo XX. Lo que aquí se pone en duda no es la difusión de la cultura en sí, sino más bien, si la cultura de masas se debe a una pérdida del control de la cultura por parte de las élites o si por el contrario, las élites aprovecharon el imparable desarrollo tecnológico para difundir una cultura conveniente a sus propios intereses.

Durante la época de la esclavitud romana, los esclavos muchas veces lograban su libertad tras haber sido de gran utilidad al amo, por sus servicios prestados con lealtad y

pasión, se les concedía en ocasiones un último obsequio por parte del éste. Este hecho se expresaba en ocasiones con la entrega del barco, para el cual el esclavo había estado trabajando como capitán. Desde ese momento, la persona libre, podía proseguir su actividad ya no como esclavo sino como «persona libre». Decía Gilbert Keith Chesterton; «la emancipación de la mente del esclavo es la mejor forma de evitar la emancipación del esclavo» (Zizek, 2005: 8). La identificación o la sobre-identificación de los esclavos y siervos con la figura de autoridad, anteriormente asociada a la identificación con el sujeto, busca la sustitución del *ideal del yo* por el sujeto del *yo*. La excesiva identificación le produce una pérdida de conciencia crítica sobre la realidad que le rodea, dejando como única solución a su situación de conflicto e incertidumbre, la toma de posición opresora. Paulo Freire expresa perfectamente esta dinámica en la educación, proponiendo como reto la solución de la ecuación más allá del movimiento ascendente desde oprimido a opresor (Freire, 1970: 42). Así, el amo deja al esclavo ser amo, cuando éste está seguro que el esclavo ha interiorizado su situación como única realidad posible, perpetuando de este modo la cultura dominante.

En otras palabras, el esclavo deja de ser esclavo cuando pierde la conciencia de su situación de esclavo y ya no es capaz de diferenciar la libertad de la esclavitud.

El tipo de sociedad esclavista está legitimada a través de la fuerza principalmente, así como los estamentos propios del feudalismo previos a la sociedad de clases. El sistema de clases sociales supuso un cambio en la forma de legitimación de la desigualdad, la democratización de los derechos que a su vez, supondrían una mayor participación de la ciudadanía en los ámbitos culturales. Pero el hecho de que ahora poseamos un barco no significa que seamos seres libres. La cultura de la élite fue entregada a la masa con la convicción, de que seguirían cumpliendo su función

esperada; la conservación de los valores burgueses de crecimiento, competición, propiedad privada, dominio de la naturaleza, diferenciación de los roles de género, etc.

El componente clave que permite un cambio en la organización simbólica pero al mismo tiempo, una justificación y una continuidad a la desigualdad, se debe a la magia del *carisma intencionado* o *pseudo-carisma*. En las sociedades modernas, dejamos de identificarnos con el sujeto para identificarnos con el objeto, algo que nos produjo una sensación de libertad y cambio, sin ser conscientes que, la sobre-identificación con el objeto nos conduciría a un enamoramiento cegador de la realidad, produciendo en su máxima expresión, un efecto muy similar a la hipnosis. Así que, la clase dominante nos concedió la (su) cultura, cuando estuvimos preparados para reproducirla igual o mejor que la propia clase dominante. Como dice Slavoj Zizek, «hay una gran diferencia entre el derecho y el permiso», y de momento nosotros tenemos permiso de cultura (Zizek, 2011: 70).

Un rasgo importante del análisis, deja de ser el lenguaje *per sé*, en este sentido, la proyección de un símbolo o una imagen, no pueden ser entendidas sin profundizar en su significado final, que a su vez vendrá profundamente sesgado por el código o por el discurso desde donde se proyecte (S. Hall, 1997: 3-6). Pero a éste, se le debe sumar la intención originaria de esa comunicación. Desde el *carisma intencionado*, no solo la cultura es determinante, ni tampoco basta con enmarcarnos dentro de un discurso, contexto o cosmovisión, para facilitar la comprensión del mensaje. Lo que aquí se propone es complementar la semiótica y la comunicación discursiva con los diferentes grados de realidad. En otras palabras, nos encontramos en una descodificación ya no del mensaje y su significado, sino de la intención originaria del mensaje, pero, a la que solo se puede acceder mediante la desconstrucción de la propia comunicación.

La asunción del carisma como método de legitimación de las democracias modernas, debe ser reconsiderado desde la aparición del *mass-media* a comienzos del siglo XX. El carisma pudo actuar como estrategia durante el siglo XIX, siendo muy útil para las movilizaciones de las masas organizadas a través de relaciones primarias. Podía ser el caso de un joven Lenin, dando un discurso en una plaza abarrotada de gente. El carisma que en sus inicios pudo ser confundido con la razón o con el poder, no debe ser reducido a *la capacidad de seducción*, puesto que esto significaría limitarnos al análisis del mensaje. Aquí, reconceptualizado como *carisma intencionado*, se sustenta bajo un conocimiento de las relaciones simbólicas tanto dentro de la cultura como dentro de discursos específicos. Sí queremos comprender cómo este juego de poderes simbólicos interactúa, condicionando nuestro pensamiento y comportamiento, debemos focalizar nuestra atención sobre la intención- motor de la que provienen. El carisma no es fortuito como tampoco lo es la desigualdad.

11-1 LA REPRESENTACIÓN DE LA CLASE OBRERA EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DE MASAS

Este apartado se acoge a la filosofía para hacer las paces de Vicent Martínez Guzmán, y la herencia que recoge de la teoría comunicativa de Habermas. Lo que nos hacemos al hablar y la actitud performativa. Por un necesario reconocimiento simétrico universal de todo ser humano como persona-sujeto de actos del habla (Martínez Guzmán, 2001: 26).

Desde la época victoriana hasta la II Guerra Mundial la clase trabajadora apenas se mencionaba en los libros y cuando aparecía, era en formas de meras caricaturas. Cuando al fin logra colarse en las páginas de los libros, casi siempre es para dar lástima o un toque humorístico (Jones, 2012: 135). Con el Thatcherismo en Inglaterra, la actitud

hacia la clase obrera, pasa de la condescendencia al desprecio. A partir de la década de los ochenta empieza a ser posible despreciar a la clase trabajadora en los medios de comunicación. Personajes inventados como el cómico Harry Enfield, Wayne y Waynelta Slob, a quienes se les podría considerar *protochavs*. Irresponsables, deslenguados, dependientes de las prestaciones y sucios (Jones, 2012: 137). De manera parecida pero una década más tarde sucedía en España. El gobierno de José María Aznar, también paso de la condescendencia al desprecio con la serie televisiva *manos a la obra*, emitida en *antena-tres* televisión. En esta serie los protagonistas son dos albañiles (Manolo y Benito) sucios, maleducados, obscenos, ambos objeto de burla y desprecio. La bromas hacia ellos y el desprecio que provocaba la serie hacia los obreros manuales, se extendió entre la población repitiendo *coletillas* y comentarios indignantes. La serie fue bastante desconcertante para los hijos de albañiles como yo, porque tampoco existía otra serie o película en la que un albañil fuese un ejemplo a seguir. De modo que, esa fue la imagen que la mayoría de la población asimiló como la identidad y la cultura obrera.

De forma muy parecida lo expresa Harold Kerbo cuando dice además de las interacciones familiares y laborales que repercuten directamente en nuestra identidad, existen otras fuentes de influencias como, los medios de comunicación de masas, las películas, artículos o la televisión en concreto. Todos estos instrumentos proporcionan una imagen de las clases sociales, que se asocia a la imagen que tiene la sociedad. Los héroes raramente son de la clase trabajadora y suelen ajustarse a los estereotipos que conducen a una baja autoevaluación. Por otro lado, los que ocupan posiciones altas en la estratificación, suelen recibir una influencia más positiva y suelen recibir una mayor audiencia, ya que sus relaciones sociales son más extensas, dando la sensación de que es más objetiva. Cuando la evaluación que otros nos hacen, viene de familia o amigos, no

podemos evitar pensar que hay un sesgo positivo. Sin embargo, cuanto más lejana sea la evaluación, mayor sensación de objetividad (Kerbo, 2004: 200).

Esta distorsión mediática de la imagen no es casual, sino que está proyectada con una intención concreta. Lo que se necesita para la representación es la *intención*. Por ejemplo en la representación de la imagen mental de un árbol, se da, una cadena causal entre el árbol real y la imagen mental del árbol. Sin embargo podría ocurrir que el dibujo de un árbol en un papel fuese accidental por el derrame de unas pinturas sin intención. Entonces el dibujo no representaría un árbol (Putnam, 1988: 16-17). Siguiendo este razonamiento, la imagen de la clase obrera en las producciones culturales no es casual, sino que es fruto de una *intención* y un propósito.

Cuando existe una explotación de la fuerza de trabajo se requiere también la producción de creencias ideológicas, que legitimen las relaciones sociales involucradas (Olivé, 1999: 166). En el caso de los derechos humanos, su fuerza es moral, pero solo es efectiva en la medida en que la gente se sienta convencida por si misma de su valor (Vidal Beneyto, 2006:107).

Pero, debemos cuestionar la construcción de esa moralidad en un mundo hecho de saber, donde sin embargo, la mayor parte de lo que hoy llamamos saber o aprender, no consiste en la relación directa con las cosas, sino con el saber objetivado. Ese saber que media entre los seres humanos y la naturaleza, en el lenguaje, en las bases de datos, los libros, los artefactos (Innerarity, 2011: 57).

Los medios de comunicación, que hubieran podido convertirse en un extraordinario instrumento de democracia directa, parecen haber acabado siendo una herramienta de opresión simbólica. La censura en la libertad de expresión se produce

entre bastidores, donde el espectador no puede percatarse. Ésta se produce mediante el nombramiento de altos cargos de las cadenas televisivas. Este tipo de censura invisible, es lo que hace que la televisión sea un colosal instrumento de mantenimiento del orden simbólico (Bourdieu & Kauf, 2000: 16-20). En otro nivel de censura actúa la figura del presentador, no solo, con las palabras (comentarios) sino con la actitud, los gestos y las expresiones. Manipula la urgencia para interrumpir y se erige portavoz del público «perdone no entiendo lo que acaba de decir» (se erige portavoz de los imbéciles para interrumpir un discurso inteligente) (Bourdieu & Kauf, 2000: 43-45). Digno de reflexión es el moralismo de los profesionales de televisión, a menudo cínicos, hablan con un conformismo moral absolutamente asombroso. Inmersos en su reduccionismo hipócrita, los periodistas estarán tanto dispuestos a decir que un sociólogo es bueno, cuanto más cerca se encuentre éste de lo que ellos piensan. Pero la heteronomía empieza, cuando alguien que no es matemático puede dar su parecer sobre los matemáticos con la autoridad que le concede la televisión. Así, escritores para no escritores, filósofos para no filósofos, etc. gozando de un favor televisivo desproporcionado en relación con su peso en su campo específico (Bourdieu & Kauf, 2000: 65-86).

La imagen posee la particularidad de producir el efecto de la realidad, puede hacer creer lo que muestra y despertar sentimientos intensos como la xenofobia, etc. La televisión que pretende ser un instrumento que refleje la realidad, acaba siendo un instrumento que crea una realidad (Bourdieu & Kauf, 2000: 27-28). Es un tópico del discurso filosófico, la oposición que establece Platón entre el filósofo que dispone de tiempo y las personas que están en el ágora, las cuales son presas de las prisas. Es evidente que la televisión, privilegia a cierto número de *fast-thinkers* que proponen *fast-food* cultural (Bourdieu & Kauf, 2000: 40).

11-2 LA CLASE OBRERA Y LAS CLASES SOCIALES EN EL CINE: DE CHAPLIN A KUSTURICA

J. Ross Steven nos recuerda las palabras de Habermas cuando dice; la esfera pública es principalmente un espacio de vida social en el que puede formarse la opinión pública. En este sentido, las películas transmiten una serie de ideas a un gran número de público. A diferencia de la prensa, el cine llega a un gran número de todas las clases sociales, etnias, razas, religión, etc. (Fernández, 2014: S. 62).

El análisis de la clase obrera en el cine, así como la relación entre las diferentes clases, debe realizarse desde una perspectiva crítica, que nos permita ver más allá, de lo que a primera vista nos muestra la pantalla. A pesar de la existencia de algunas obras recopilatorias que nos permiten establecer una imagen sobre la clase obrera en el cine, nuestro análisis debe ser más amplio. Del mismo modo que la teoría feminista insiste en el feminismo, como forma de ver la vida, la perspectiva de clase social, debe estar presente en toda relación que tenga lugar. Por ejemplo, en el documental *the pervert guide of ideology*, Zizek pone en evidencia cómo en la película Titanic de James Cameron, lo que se nos ofrece como una relación romántica entre una pareja de diferentes clases sociales, no deja de ser otra estigmatización de las clases bajas, solo que esta vez, encubierta bajo una especie de estereotipo positivo. Zizek hace referencia, a la escena donde Rose (Kate Winslet) se acerca al mundo de los pobres y disfruta de un agitado baile con Jack (Leonardo DiCaprio). La escena tiene lugar en los compartimentos más profundos del barco, allí donde se hacían las clases bajas del crucero (Fiennes, 2006).

A primera vista, el espectador puede percibir la película como un acercamiento entre clases, pero en realidad lo que Slavoj Zizek nos muestra es como ese acercamiento entre clases se convierte en una ilusión condenada al fracaso. En realidad Jack nunca

puede ser un pretendiente para una chica rica como Rose. Sin embargo, en su rol de bufón o de mono de feria, es completamente útil para devolver la vitalidad que le falta a la clase alta. De hecho lo que consigue *Titanic*, de forma indirecta, es naturalizar la relación utilitaria que la clase alta hace de las clases bajas, incluso en el romance. La relación amorosa entre clases está permitida cómo una aventura de verano, o cómo los años de rebeldía de la juventud, pero nunca cómo el amor formal y definitivo (Cameron, 2000; Fiennes, 2006).

En *De Lumière a Kaurismäki (la clase obrera en el cine)* se agrupa en tres grandes temas la relación entre la clase obrera y el cine; *la huelga, las condiciones de vida y las revoluciones*. A pesar que, se data en 1895, la primera vez que se pudo ver a los trabajadores, saliendo al terminar el trabajo de la fábrica Lumière (Fernández, 2014: 14-25), desde el enfoque de *las condiciones de vida*, nos tendríamos que referir más bien a las películas de Charles Chaplin, y no solo en *tiempos modernos*, donde muestra una gran variedad de empleos esclavistas y degradantes para el ser humano, sino en cualquiera de sus películas; *el chico, el circo, vida de perro, luces de la noche*, etc. Más allá del humor de sus gestos e historias, Chaplin refleja la creatividad y la dignidad del obrero pobre. De forma sistemática se ve acorralado entre unos valores humanistas y el dilema de sobrevivir en un mundo donde reina la injusticia. Es propio de sus películas, las peleas físicas con personajes de mayor tamaño, las comidas escasas, la creatividad cotidiana, así como un comportamiento muy avanzado para sus tiempos en relación con el género. Pero quizás, lo más característico sea el sombrero que se le cae constantemente durante todas sus películas y que se resiste a perder. Posiblemente, ese sea el componente más destacable de Chaplin, ya que ese sombrero funciona perfectamente como el sinónimo de su dignidad, la cual es constantemente atacada y defendida por éste en forma de desafío. En el trasfondo de todo ese humor y de esos

escenarios claves, lo que nos mantiene en alerta a lo largo de sus películas es precisamente esa pregunta ¿será capaz de sobrevivir conservando su dignidad? (Chaplin, 2003a, 2003b, 2003c; o. A., 1994;o. A., 2003).

En Chaplin hallamos una continuidad en las condiciones de la clase social, que no encontramos en otras películas de la clase obrera centradas en la huelga o en la revolución. Su obra expresa exactamente el propósito y el enfoque de esta tesis y supera esa visión del obrero que solo sirve para hacer funcionar la máquina. La obsolescencia del enfoque de huelga o revolución, que muestra a la clase obrera propia de un tiempo concreto de desarrollo industrial, puede haber limitado el análisis hasta el punto de romantizar a la clase obrera del siglo XX, al tiempo que oscurece la clase obrera contemporánea y sus formas.

En el cambio de enfoque que se produce entre Lumière y Kaurismäki, encontramos la evolución por el tipo de opresión ejercida desde las élites al pueblo y cómo las reivindicaciones de tiempos pasados pierden su significado. Fue en 1895, cuando se pudo ver por primera vez, a los trabajadores de la fábrica Lumière saliendo de la fábrica al terminar su jornada laboral. Este representaba un momento de libertad obrera tras el trabajo realizado. Ciento doce años después en *la fundición* (con el cine de Kaurismäki) se puede observar como los obreros de una fundición, al terminan su jornada laboral, en lugar de salir de fábrica, se meten en una sala de cine situada dentro de la factoría, para contemplar ¡la salida de los obreros de la fábrica! En la actualidad, la clase obrera ya no tiene derecho a salir de la fábrica, no queda más que un sucedáneo fílmico de la antigua aspiración al descanso y al necesario reencuentro de los trabajadores con ellos mismos (Fernández, 2014: 14-15).

Este fenómeno que se produce en el cine, es reflejo del cambio en el tipo de alienación al sistema. En términos filosóficos, nos situaríamos en el cambio de una alienación con los sistemas de producción, expresada perfectamente en la obra de Karl Marx, hacía una alienación cultural a través del control de la mente. Para esta nueva y muchas veces inconsciente alienación, es necesario incorporar nuevos enfoques filosóficos contemporáneos como pueda ser el caso de Slavoj Žižek y la realidad virtual (García-Mauriño, Fernández Revuelta, 1992; Marx, 1844; Žižek, 2005).

Zygmunt Bauman expresa este cambio en la forma de opresión diciendo que; el obrero antiguamente era controlado y esclavizado físicamente pero, aun así, conservaba su libertad espiritual. Por el contrario en la actualidad se disfruta de mayor libertad física al tiempo que se coacciona la libertad de espíritu (Bauman, 2007:80).

Otros directores han plasmado las condiciones de vida de la clase obrera en el cine, Andrzej Wajda en la *tierra de la gran promesa* (1975), Bertolucci en *novecento* (1976), Spike Lee con *haz lo que debas* (1989), Ken Loach en *la cuadrilla*(2001) o Fernando León de Aranoa con el excelente film de *los lunes al sol* (2002) (Fernández, 2014: 25) . Se puede deducir una gran similitud y un punto en común entre *los lunes al sol* de León de Aranoa en 2002, y uno de los referentes de lo que se denominó, el Free Cinema, *La soledad del corredor de fondo* de T. Richardson en 1959. En ambas películas, los protagonistas se mantienen fieles a sí mismos y a su conciencia de clase. El dilema que se les plantea, es sucumbir al funcionamiento de un sistema que traiciona a sus trabajadores y que ofrece como única alternativa la resignación a la servidumbre, la falta de control sobre la propia vida y el sacrificio de todo valor moral por el de la competencia. Ambos personajes, cargados de carisma y de valentía juegan el papel de mártires, sacrificando cualquier tipo de ascenso personal en favor de sus ideales de

solidaridad con la clase trabajadora. «Su derrota es su victoria. Es su manera de mantenerse fiel a sí mismo y a su clase, su forma de manifestar su conciencia de antagonismo» (Fernández, 2014: 133).

Estas dos películas son claros ejemplos del dilema moral al que nos vemos expuestos los miembros de la clase obrera. En *los lunes al sol*, el dilema se plantea desde los sistemas de producción. El cierre de los astilleros en las ciudades de Vigo y de Gijón, situadas en el norte de España debido a nuevas tendencias económicas a nivel mundial, deja en la calle a un gran número de familias que se ven obligadas a renunciar a su oficio y adaptarse a las necesidades del mercado. El problema planteado por nuestro protagonista *Santa* (Javier Bardem) va más allá de entender el trabajo como una fuente de ingresos, ya que lo que plantea la película, es la falta de control sobre tu vida, tus deseos, tus aspiraciones, costumbres y valores, los cuales quedan a merced de un sistema productivo que no entiende de necesidades humanas (León de Aranoa, 2007).

Por otro lado, en *la soledad del corredor de fondo* el protagonista es un joven de clase obrera en la periferia de Nottingham, en una realidad en la que ni siquiera aspira a trabajos dignos, el protagonista sobrevive desafiando la propiedad privada. En el momento de ser encarcelado, se le plantea la contradictoria posibilidad de explotar sus cualidades como corredor, en favor de la institución que lo mantiene preso. Este hecho nos puede recordar a los gladiadores de Roma o los payasos de la corte real. Este fenómeno supone el extremo de nuestra esperanza identitaria. Este es el gesto esperado por la burguesía de nosotros. Este gesto, es la rodilla del rey Leonidas, que resiste a doblarse frente al imperio persa. Porque podrán explotarnos físicamente, torturarnos, encerrarnos y dispararnos, pero todo eso no sirve de nada si somos capaces de conservar nuestra dignidad, nuestra razón y nuestra identidad. Es en este aspecto donde reside el

verdadero valor de estas dos películas. Y es por este motivo que a pesar de tratarse de dos historias de perdedores, dejan una sensación de victoria (Sillitoe, 1981; Snyder, 2007).

Precisamente esta conciencia de clase, es la que Margaret Thatcher destruyó durante su mandato en Gran Bretaña. Como anteriormente comentaba Jones Owen, su objetivo fue hacer creer a la población, que todos podían ser clase media, y para ello, realizó un ataque legislativo y mediático durante la década de los ochenta, con la intención de acabar con la conciencia y la solidaridad de clase. Como consecuencia y como reacción, el cine de Ken Loach se presenta como una clara antítesis del Thatcherismo. *Riff-raff* en 1990, abrió la puerta de lo que se puede considerar cine contra Thatcher, a la que seguirían películas como, *Lloviendo piedras*, *Ladybird* o *Tocando el viento*(Fernández, 2014: 199).

A este cine británico le sucederían películas que intentaban plasmar la realidad de lo que se conoce como *underclass* o clases bajas. *Sweet sixteen*, *All or nothing* y *This is England*, que pretenden mostrar una realidad que parecía olvidada, en esa hipnosis de sueño americano en la que divaga la población. Realmente, esta visión supera el anti-thatcherismo y lo que pretende es un objetivo tan simple, como complejo en nuestros días, la representación en la pantalla de los marginados al olvido. *Trainspotting*, *Full Monty* o *Billy Elliot* entre otras, cuentan las historias cotidianas de aquellos personajes que el cine y el mass-media parece haber excluido con intención de borrarlos del imaginario del público (Fernández, 2014: 199-201).

Pero quizás de forma indirecta, aunque a mi parecer más adecuada, la verdadera representación de la clase trabajadora o de las clases bajas, se puede apreciar en el cine

de Emir Kusturica. Películas como, *gato negro gato blanco* (1998), *la vida es un milagro* (2004) o *prométeme* (2007), muestran a unos personajes inmersos en una cultura desconocida por la gran masa consumista. Ubicados en una ex- unión soviética, la filosofía marxista que propone la autorrealización a través de tu producto y de tu creación, es reproducida por los personajes de Kusturica. Es de agradecer, protagonistas de aspecto descuidado, con dientes de oro, hábitos políticamente incorrectos y que muchas veces, utilizan un lenguaje directo acompañado de toques de violencia física. La clave en las películas de Kusturica y el hecho que sea uno de los mejores directores del mundo, reside precisamente en cómo consigue reproducir una cultura estigmatizada, de forma que el espectador se siente identificado con aquello que nunca hubiese imaginado. La belleza de las tradiciones, de las relaciones comunitarias y del amor a la familia que se entremezclan con los vicios y las perversiones propias del mundo moderno, creando en sus personajes, auténticos seres que rozan la bipolaridad, capaces de hacer lo mejor y lo peor al mismo tiempo (Kusturica u. a., 2002; 2005; 2008).

La coherencia entre la filosofía de vida y la identificación con las clases bajas, la encontramos en la habilidad que tienen con las manos los protagonistas de Kusturica que presumen y demuestran ser hábiles en la construcción de artefactos caseros. Estas cualidades conforman el centro vital de la autorrealización y el empoderamiento frente a los burócratas del Estado. Este es el caso de uno de nuestros protagonistas en *Prométeme*, que gracias a sus dotes en el trabajo manual consigue dejar en ridículo a un alto cargo del gobierno y mantener su relación con la mujer que ama (Kusturica u. a., 2002; 2005; 2008).

CAPÍTULO CUARTO: UNA ALTERNATIVA PACÍFICA AL CONFLICTO DE CLASES

Desde la filosofía para la Paz de Vicente Martínez Guzmán, la teoría de la comunicación de Habermas y más concretamente desde el reconocimiento de Axel Honneth, se expone una alternativa al conflicto de clases violento mediante un reconocimiento del valor social de las clases bajas como interlocutores válidos y dignos de participación social. Se argumenta desde las diferentes racionalidades que caracterizan las diferentes identidades, entendiendo estas identidades como complejas, híbridas y expuestas a un cambio continuo. El énfasis en la propuesta se enmarca en unas condiciones óptimas para el diálogo que permitan una interacción mutuamente enriquecedora fruto de un conflicto pacífico.

12) EL RECONOCIMIENTO DESDE AXEL HONNETH

Todavía recuerdo a mi profesora de primaria desconcertada por aquella redacción, el tema debía ser *¿qué quieres ser de mayor?* Pues yo siempre había querido ser camarero, como mi abuelo antes de la guerra. Quería estar en contacto con las personas, que me contasen sus experiencias, ofrecerles comida, bebida y un buen rato en mi casa. Ese era mi empleo deseado, así que no pude cambiar la redacción a pesar del descontento de la maestra. Fue unos doce años más tarde, en el momento de acabar mis estudios de hostelería, cuando comprendí porque debí haber cambiado mi redacción. Y es que...eso, hubiese sido más fácil que cambiar el mundo. (Testimonio personal, año 1989)

El reconocimiento es un término mutilado de significado por la limitación de nuestra conciencia humana y relacional. Una de nuestras expresiones más cotidianas

podría ser – *perdona, no te había reconocido...* donde el término sería correcto pero incompleto. La diferencia esencial entre conocer y reconocer reside en el valor atribuido al conocimiento de dicha existencia. Esta diferencia es útil para distinguir lo que conocemos como, sociedad multicultural, basada en la convivencia de diferentes culturas en un mismo lugar, sin una interacción cultural mutua (Omar, 2008: 205; Martínez Guzmán, 2001: 201) y la sociedad intercultural, que nos ofrece la opción de no solo convivir de forma paralela sino además, de interactuar y mezclarnos culturalmente. La diferencia radica, en la base del mutuo reconocimiento y por lo tanto, del mutuo valor atribuido. El resultado debería expresarse en un proceso de mestizaje cultural, donde la razón y la racionalidad, experimentasen un movimiento expansivo. Así, el conocimiento e incluso el respeto pueden ser atribuidos a una amenaza. «Conozco a mi oponente o respeto a mi oponente», pero en el momento que lo reconocemos, hacemos mención al reconocimiento de su valor social, de su contribución a la organización social y a su insustituible existencia en esta paz imperfecta. Por lo tanto mediante el reconocimiento, incluso tu oponente es indispensable para tu existencia. Estamos dispuestos a estar en desacuerdo (Martínez Guzmán, 2001).

Lamentablemente, el reconocimiento puede entenderse más fácilmente desde su contrario, el desprecio o el menosprecio. Veamos a continuación tres diferentes formas de expresión del menosprecio descritas por Axel Honneth. La primera de estas formas sería el *maltrato corporal*, destruyendo la autoconfianza personal de la persona. Una segunda forma sería la *humillación moral*, tomando forma en la desposesión de derechos o en la exclusión social, donde se produce una degradación del estatus de un sujeto de interacción igual. Por último, la *humillación del valor social*, del singular o del grupo, aquí el desprecio se hace patente en el menosprecio de ciertos modos de vida, catalogados como menos validos (Honneth, 1997: 162-163).

A nosotras las obreras de este sistema esclavista se nos desprecia físicamente, no solo mediante jornadas laborales de doce y catorce horas, sino que también se nos castiga mediante un sistema de prisiones en caso de no mostrar una actitud sumisa ante a un reparto desigual de la riqueza. La amputación de miembros en accidentes laborales, las caídas desde los andamios, todo tipo de cánceres tras una vida respirando sustancias tóxicas, camioneros que se duermen en las carreteras por doblar las horas permitidas de conducción, modistas con espaldas curvadas, y una larga lista de lesiones físicas procedentes de la explotación laboral que no sufren las clases medias y altas de la sociedad.

Paradójicamente a pesar de la precisión con la que Honneth diferencia las formas de menosprecio, éstas se retroalimentan y comúnmente se expresan en conjunto para las clases explotadas. La segunda forma de menosprecio, la *humillación moral* mediante el despoje de los derechos, es condición necesaria para la anteriormente comentada explotación física. Y del mismo modo, está estrechamente relacionada con el desprecio del valor social, modo de vida y el estatus. La afirmación hipócrita, de un estado de derechos común e igual para todos, esconde y no quiere ser consciente, de los requisitos económicos necesarios para la equidad de esos derechos. Para llevarlo al mundo cotidiano, la legislación, te concede el derecho para denunciar ante los tribunales un caso de explotación laboral, despidos improcedentes o acosos sexuales en el trabajo, por ejemplo. Pero los costes económicos del proceso, la calidad del abogado, y la presión empresarial mediante redes informales, claramente dependen de la capacidad económica. Procesos judiciales pervertidos por intereses económicos, corruptos desde la base del estado de derecho, siguen siendo la principal garantía de la desigualdad económica y la protección de la propiedad privada. En la escuela nos enseñan la historia de España y sus reyes, pero nadie nos forma en derecho laboral. Sí los gastos de un

abogado de calidad, son simplemente incosteables por nosotras, sí las redes empresariales informales nos presionan y nos amenazan para no volver a ser contratadas ¿no sería incluso insultante presuponer que las obreras tenemos derechos?

En este punto es necesaria la tercera forma de menosprecio, el *desprecio por ciertas formas de vida*, de ciertos valores o estilos de vida en desacuerdo con el pensamiento hegemónico funcionalista. La degradación del estatus de las clases oprimidas permite el funcionamiento de un círculo hermético entre posición social, aporte a la sociedad y razón. Cuando asumimos cierta jerarquía social, expresada en estatus, estamos asumiendo diferentes tipos de valor social. En una sociedad meritocrática de tipo ideal, valor social y merito dependerían del aporte previo a la sociedad. Pero en un neo-capitalismo donde la riqueza, y el estatus siguen siendo trasferidos a través de la herencia, se produce una distorsión en la percepción del valor social. El desprecio por las clases bajas, por su propia existencia y por su forma de existencia, justifica moralmente un sistema judicial sesgado por la capacidad económica. Y en consecuencia, una indefensa situación ante la explotación laboral. El resultado de la ecuación es, que la riqueza y el estatus heredados corresponden al nivel de garantía de derechos.

«Las clases sociales superiores pueden apelar a las representaciones elaboradas de la justicia, pero las clases inferiores, quedan frecuentemente circunscritas a una difusa conciencia de justicia» (Honneth, 2011: 17).

En efecto, el concepto de justicia es un concepto sujeto a un discurso, con actores dentro de éste y con intereses propios a su cosmovisión de la realidad. Desde el concepto sesgado de justicia es desde donde parte la visión de nosotros mismos, difusa y emborronada. El estadio del espejo lacaniano se turba puesto que nuestra

representación social nunca tiene un reflejo claro de lo que ofrecemos. Por lo tanto, en el proceso de representación, tiene lugar aquello que denominamos violencia cultural, mediante el *campo* y el *habitus* (Bourdieu, 2010: 9). En la manipulación del significado de nuestra imagen se produce una desviación de lo que debería suponer un aliciente motivador para nuestra identificación conjunta. En otras palabras, la distorsionada visión de nosotros mismos, fruto del monopolio de los canales de comunicación por el poder, producen vergüenza y autocondena, desembocando en una baja autoestima de las clases oprimidas. Esta situación, provoca a su vez, unos comportamientos ambivalentes entre las dos culturas que experimentamos. Por un lado familia, amigos, vecindad, y todo tipo de relaciones primarias, nos han proporcionado unos valores, un sentido de vida, con el que nos hemos constituido como personas. Por otro lado desde la cultura burguesa consumista, nos hemos visto como vagos sucios, desastrados y fracasados. Honneth lo expresa cuando dice, que las ideas directrices morales de las clases sociales inferiores rurales y urbanas son el resultado de dos sistemas de valores generalizados, el primero inherente, tradicional propio de la experiencia, y un segundo que procede de las ideas prestadas de los demás, como son las ideas políticas o religiosas (Honneth, 2011: 59). No conseguimos ver a nuestras familias, amigos y vecinos representados dignamente en la gran pantalla, en las revistas de moda, en la prensa, incluso en los monumentos o en los nombres de las calles, somos invisibles a la historia y a la realidad simbólica. Por este motivo, uno de los objetivos de esta tesis se aferra a la teoría comunicativa propuesta por Habermas, donde no se percibe la sociedad como aparato totalitario del poder sino como una construcción social frágil (Honneth, 2011: 18).

La comunicación tanto real como virtual es nuestro canal constitutivo para la representación. Todo concepto o imagen estereotipada y prejuizada es susceptible de cambio, de deconstrucción y reconstrucción. Deberíamos ser capaces de diferenciar

aquellas sensaciones morales no escritas, ligadas a la experiencia, de las que se compone la verdadera ética social, frente a los sistemas normativos, ya sean hegemónicos o críticos con el dominio (Honneth, 2011: 59). El riesgo o la vulnerabilidad de constituir nuestra conciencia moral sobre los marcos normativos, nos desposee de la capacidad de autocrítica, sustituyendo dicha capacidad por la sumisión de la norma externa establecida. Como el indeseable hombre masa de Ortega y Gasset, la disuasión de nuestra responsabilidad de crítica, permite nuestro funcionamiento autómatas, sin reflexión, sin elección, sin conciencia (Ortega y Gasset, 1981: 17-18). Nuestra conciencia moral es anulada y sustituida por patrones culturales, que a su vez justifican nuestro concepto de «conciencia de justicia». La relación circular de estos factores, sirven como estrategia de justificación, para un orden social desigual, donde la única razón de justicia viene de la mano de las clases dominantes.

Las capas sociales que participan en el poder político y económico, adquieren un monopolio de la tradición cultural. Les pertenecen los medios simbólicos para disfrazar una tradición moral que fomenta las propias normas de acción (Honneth, 2011: 62).

Nosotros poseemos el poder de moldear nuestra comunicación a través del lenguaje, de nuestras interacciones, costumbres, hábitos, mediante nuestros gustos y preferencias, nuestros halagos y nuestros desprecios. Porque nuestra voluntad, en última instancia, solo puede ser bloqueada por nuestra inconsciencia. La persona solo puede ser libre, sí tiene conciencia de sí mismo como persona de forma holística. La toma de conciencia debe ir unida al reconocimiento o al auto-reconocimiento de personas, con exactamente el mismo valor social que aquellos que se ratifican en las posiciones más altas. El menosprecio a ciertos puestos sociales, asociados con ciertas tareas indeseadas socialmente, produce el fenómeno de la *fuga de cerebros inter-clasial*, aquellos

individuos con grandes facultades avergonzados de su propio origen e identidad, dispuestos a superar el antagonismo entre oprimidos y opresores mediante una transformación individual. Así, acaban cayendo en la trampa de esta visión individualista, que les impide tener conciencia de clase oprimida (Freire, 1970: 42) .

Freire describe la relación de opresión, mediante la relación donde A explota u obstaculiza a B en su búsqueda de afirmación como persona (Freire, 1970: 54). Pero para que el individuo oprimido perciba esta relación opresora, necesita reconocerse a sí mismo como persona digna de autorrealización. En ello radica la importancia del reconocimiento. Porque no solo debemos ser conscientes de la situación de opresión que soportamos, sino que debemos reconocer el valor social de todas las personas en esta situación, para no caer en el reduccionismo de un cambio de situación individual. En muchas ocasiones, son estos movimientos ascendentes individuales los que legitiman moralmente la desigualdad y los que de forma indirecta, conceden la razón y justifican las relaciones de explotación.

La toma de conciencia por los movimientos obreros no siempre corresponde con una toma de conciencia colectiva. En los países de capitalismo avanzado, la lucha obrera se ha visto reducida a sectores que se autodenominaban comunistas, revolucionarios o *el pueblo*. Pero lamentablemente, el número de estratos sociales ha aumentado y los estratos más bajos de la sociedad han quedado fuera del movimiento obrero, ahora despectivamente se les llama clases bajas o pobres. Éste es el efecto pernicioso de una falsa toma de conciencia de clase oprimida. Éste es el fruto de la perversión de la ideología marxista en torno a las clases sociales y su expresión en los sistemas capitalistas (Consúltese Manuscritos de París, por Karl Marx) (Marx, 1968).

Recuerdo, que tras dos años de crisis económica en España, muchos inmigrantes habían perdido sus ahorros y sus pisos habían sido embargados por el banco. Otros fuimos despedidos o simplemente no renovados, familias se vieron en las calles y parecía que había que pedir turno para buscar en la basura. Entre este caos se anunció una disminución de sueldo del 5% a los empleados públicos. Sorprendentemente, este último hecho, fue el detonante que hizo convocar una huelga general a los sindicatos. La relación directa entre sindicatos y empleo público, es tan evidente como molesta en el estado español. Una gran disuasión de la protesta obrera se ha conseguido ofreciendo plazas de empleo públicas entre familia y amigos de los sindicalistas. El cinismo de lo que en la actualidad se hace llamar movimiento sindical y lucha por los obreros, es fruto en gran parte, de la falta de reconocimiento de la clase oprimida de forma global, tergiversada en una lucha interesada de partidos o de grupos de interés.

Aquellos que se denominan progresistas y que presumen de ver el lado positivo de los avances económicos y políticos de las condiciones de la clase obrera, cometen un error desde la raíz. La teoría marxista se asienta sobre el presupuesto que, las condiciones materiales establecen la vida cultural y la conciencia de la existencia (Marx, 1948, 1968). La mala interpretación de esta afirmación puede llevar a la confusión de centrar las políticas reivindicativas sobre la base material y por lo tanto, confundir la lucha por la justicia social en la lucha por el crecimiento económico. Si a esto le sumamos, que la lucha política de partidos se asienta sobre la lógica de los grupos de presión, el resultado es una lucha interesada de grupos sociales con intereses comunes. Definición de clase social preferida por los sectores funcionalistas y conservadores (Birnbau& Borja, 1971: 19; Laurin-Frenette, 1989: 176).

En efecto, si entendemos el conflicto de clases como una constante lucha de intereses opuestos, las clases sociales deberían ser diluidas en un sistema de competición individual, el cual siempre resultaría más justo. Pero la toma de conciencia de clase no debería significar un enfrentamiento de intereses. Por el contrario ésta debe entenderse como la toma de conciencia de las relaciones de explotación de los seres humanos y la toma de conciencia de la injusticia social. No debería importar la posición que uno o una ocupa, no es necesario ser explotado para poder comprender la explotación, del mismo modo que no es necesario ser mujer para entender las relaciones de desigualdad e injusticia que se dan en los sistemas patriarcales.

El reconocimiento de la clase obrera necesita de la toma de conciencia de la injusticia, pero necesita ir más allá del concepto de clase como un grupo de interés.

La propuesta consta en entender el conflicto de clases como un choque cultural. Esta perspectiva muchas veces cuestionada por la academia, se expone en el acalorado debate entre Axel Honneth y Nancy Fraser, donde se pone en tela de juicio, la orientación que debe emprender la demanda reivindicativa. Mientras que Honneth, como hemos visto, propone el reconocimiento como componente primario en la justicia social, Fraser antepone la distribución económica y asocia el reconocimiento a la etnia, raza, sexualidad o género. Argumentando; la tarea del proletariado, consiste en abolirse él mismo como clase, lo último que necesita es el reconocimiento de su diferencia (Fraser & Honneth, 2006: 26).

Esta afirmación de Fraser puede estar basada en una interpretación del *manifiesto comunista* de Karl Marx, puede ser en gran parte cierta, pero al mismo tiempo puede resultar contraproducente, de igual manera que no reconocer la diferencia

de género, de cultura, de movilidad reducida, etc. Sí no se reconoce la diferencia no se puede reclamar la igualdad de oportunidades.

Por otro lado, la tarea del proletariado, no es abolirse a sí mismo como clase, ya que eso es lo que intenta la ideología neo-liberal. La tarea, no solo del proletariado, sino, de toda persona que vive en sociedad, debe ser, la de abolir un sistema de clases (no solo al proletariado). El objetivo, bien expresado por Marx es, que no exista ninguna clase por debajo ni por encima.

El Poder político no es, en rigor, más que el poder organizado de una clase para la opresión de la otra. El proletariado se ve forzado a organizarse como clase para luchar contra la burguesía; la revolución le lleva al Poder; mas tan pronto como desde él, como clase gobernante, derribe por la fuerza el régimen vigente de producción, con éste hará desaparecer las condiciones que determinan el antagonismo de clases, las clases mismas, y, por tanto, su propia soberanía como tal clase (Marx, 1948: 77).

En muchas ocasiones no es bien acogido que, intelectuales de clase media-alta, se atrevan a debatir sobre el proletariado desde su conocimiento alejado y desde la experiencia secundaria, legitimando su opinión en base al conocimiento del experto. A pesar de ello, se les debe agradecer su interés por una temática en vías de exterminio. Nancy Fraser, que parece no haber sido discriminada nunca por pertenecer a una clase social baja, afirma que, frente a los problemas de la clase trabajadora explotada, hacen falta políticas de redistribución y frente a la discriminación sexual, lucha por el reconocimiento. A lo que complementa diciendo; es posible que se necesite una política de reconocimiento de clase, para poder llegar a concretar una política de distribución. El componente de reconocimiento es menos importante y subordinado al componente económico (Fraser & Honneth, 2006: 32).

En esta postura de Fraser, no solo queda evidente su distanciamiento y desconocimiento del desprecio que soportamos diariamente en la cultura, las personas que procedemos y vivimos en las clases bajas. Sino que además, de alguna manera, segrega la retroalimentación que existe entre cultura y medios de producción o lo que es lo mismo, entre la súper-estructura y la infra-estructura, otra vez mediante un reduccionismo de la teoría marxista.

No hace falta ser un lince para ver que, al cambiar las condiciones de vida, las relaciones sociales, la existencia social del hombre, cambian también sus ideas, sus opiniones y sus conceptos, su conciencia, en una palabra. La historia de las ideas es una prueba palmaria de cómo cambia y se transforma la producción espiritual con la material (Marx, 1948: 74).

Taylor y Honneth, por el contrario, proponen el reconocimiento como una cuestión ética y necesaria para alcanzar la «vida buena», necesaria para la autorrealización. Cuando existen patrones culturales que consideran algunos actores sociales como inferiores, invisibles y sin la categoría de interlocutores válidos, hablamos de reconocimiento erróneo y subordinación de estatus (Fraser & Honneth, 2006: 35-36).

13) LA PAZ, UN EJERCICIO PARA TODOS

Para abordar este punto la persona debe ser consciente de la existencia de dicho conflicto de clases. Este conflicto no suele ser presentado como un conflicto activo y las personas que lo exponen, a menudo son tachadas de violentas, como si fuesen ellas quienes lo promueven. Como comentaba antes en palabras de George Bernard Shaw, este es un conflicto proclamado desde las clases bajas, pero puesto en práctica desde las

clases altas. Obviar el conflicto de clases supone otorgar, validez y apoyo a las actuales relaciones de poder, consecuencia de la herencia económica y no del mérito personal.

La alternativa propuesta a un conflicto violento, se sostiene en la filosofía para hacer las paces propuesta por Vicente Martínez Guzmán, donde los seres humanos podemos pedirnos cuentas de lo que nos hacemos unos a otros y a la naturaleza, asumiendo responsabilidad y compromiso derivados del descubrimiento de la autonomía de la racionalidad. Desde una razón teórica avanzamos hacia una razón práctica, exigiéndonos razones los unos a los otros de las normas que rigen nuestra conducta. Para ello, es necesario denunciar la ideología de poder eurocéntrica, que tantas veces se ha impuesto bajo el nombre de racionalidad universal. Nos debemos mostrar en contra de la ingenua racionalidad del S.XVIII a la cual debemos, la unilaterización de la razón y las reducciones instrumentales de la racionalidad. Definida también como la *racionalidad perezosa* (Martínez Guzmán, 2001: 19-21).

Desde nuestra alternativa pacífica estamos obligados a superar el pensamiento causa-fin de Aristóteles, el método objetivo-mecanicista de Galileo, el empirismo Baconiano y el positivismo de Comte. Desafiamos la verdad científica a través de la hermenéutica, mediante la comprensión y la interpretación, desde una racionalidad instrumental (centrada en intereses) hacia una racionalidad sustancial (ético-general). Para ello necesitamos reconsiderar la historia contada, ver quien ha sido excluido de su narrativa mediante una deconstrucción del saber erudito y una recuperación de los saberes locales. Desde la deconstrucción de Derrida a la perspectiva discursiva Foucaultiana. Al mismo tiempo, desde la teoría crítica y la racionalidad comunicativa de la escuela de Frankfurt donde Habermas y Apel nos proponen una nueva objetividad,

basada en la intersubjetividad sometida a la interpretación mutua y a la posibilidad de pedirnos cuentas (Martínez Guzmán, 2001: 76-88).

La razón necesita la multiplicidad de voces, la comprensión intercultural y la reforma de las prácticas de justificación. Un análisis de lo que nos hacemos al hablar, de nuestra actitud performativa. Es necesario un reconocimiento simétrico de todo ser humano como persona-sujeto de actos del habla, la comprensión de las razones de la validez de las interrelaciones humanas. Los usos de la razón práctica, más allá, de un uso estratégico o ético basados en lo que es bueno o malo desde una visión egocéntrica. La razón práctica debe sostenerse mediante un uso moral simétrico entre los seres humanos. Orientados hacia una teoría de democracia participativa o radical, el uso moral se convierte en ética de justicia en términos de Adela Cortina (Martínez Guzmán, 2001: 26-27).

La alternativa pacífica debe situarse en el marco del sistema de la filosofía discursiva, que supone la reconstrucción del ideal regulativo de la paz perpetua que conocemos. Nuestra filosofía discursiva, supera la perspectiva empírico-analítica del método científico. Desde la filosofía kantiana, recuperamos el concepto de capacidad moral, un cambio de la lógica de la experiencia a la lógica trascendental, que nos permite denunciar lo que hacemos mal (Martínez Guzmán, 2001: 52).

En este proceso necesitamos del reconocimiento mutuo, en una asunción del conflicto como necesario, lo que se exige es el reconocimiento y la percepción de éste por los implicados. La violencia empieza con la ruptura de la *solidaridad comunicativa*, con la falsedad y la insinceridad de quien habla que no asume la responsabilidad de lo que hace y dice. La violencia se expresa, en este sentido, en la falta de reconocimiento como interlocutor válido (Martínez Guzmán, 2001: 193-200).

Es importante ser conscientes de cómo esta falta de reconocimiento se plasma en la violencia cultural. Fukuyama en 1992, relaciona la caída del muro de Berlín con el fin de la historia de occidente. A lo que Ignacio Ramonet denomina el triunfo del *pensamiento único*. Pero este supuesto, «fin de las ideologías», está muy lejos de ser el fin de la desigualdad o el inicio de un mundo justo. Johan Galtung expone como; no se ha superado esa violencia directa, sino que, ahora se basa en relaciones estructurales y en la violencia cultural, y su contrapartida, la insurrección de los pobres contra los ricos (Martínez Guzmán, 2001: 260-265).

Nos situamos en una realidad en la que conviven diferentes culturas, en este caso, diferenciando las culturas en base a sus condiciones materiales. Nos centramos en la interacción entre las diferentes culturas de clase social. Esta interacción entre diversas culturas, puede darse mediante formas racionales y dialógicas, pero también mediante encuentros violentos incluso conflictos armados. Entonces, la cuestión es; sobre qué bases pueden y deben establecerse las interacciones transculturales (Olivé, 1999: 29).

Para determinar la identidad de una sociedad o una cultura se necesita una serie de recursos teóricos y conceptuales, creencias y conocimientos para interpretar y comprender el mundo. Todos ellos, constituyen los *marcos conceptuales*, los cuales, condicionaran la percepción, observación y el reconocimiento, permitiendo u obstaculizando cierto tipo de acciones (Olivé, 1999: 37-39). Por este motivo, debemos entender la racionalidad como algo que se construye en los contextos de interacción dialógica y no como principios universales. Una creencia solo puede ser objetiva dentro de un marco conceptual y para una comunidad epistémica, pudiendo no serlo para otra distinta. Para lograr una intersubjetividad entre culturas o marcos conceptuales, se necesitan de unas condiciones epistémicas y unas condiciones de diálogo óptimas. El

resultado de tal interacción debería ser un nuevo marco conceptual, derivado de los originales de cada uno (Olivé, 1999: 47-62).

No debemos confundir y tergiversar el término de *legitimidad*, para justificar un comportamiento hegemónico. La legitimidad quiere decir, aceptabilidad para cualquier sujeto racional, sea cual sea su comunidad de origen, siempre y cuando la interacción sea racional y se dé en las condiciones epistémicas y de diálogo óptimas. Diferenciando la *legitimación*, que no sería reconocida por cualquier sujeto racional y que llevaría la marca de la irracionalidad. Ésta se daría, a través del ejercicio del poder o de la justificación ideológica. Lo que permitiría una justificación objetiva pero no interesquemática (no intersubjetiva) o transcultural (Olivé, 1999: 95).

Debemos ser conscientes que nuestra identidad está fuertemente influenciada por el marco conceptual. La identificación de estos elementos (creencias, valores, normas) es esencial para la identificación de la identidad colectiva, con la cual se identifica la persona, pero que a su vez, esta identidad colectiva es constituida por creencias, acciones, necesidades y deseos, de las propias personas de esa identidad colectiva (Olivé, 1999: 138-140).

Un aspecto desde el que debemos partir es como se han construido los significados de las diferentes ideologías y como ellas han sido atribuidas a ciertos comportamientos de forma generalizada. Amin Maalouf dice en este sentido que, cuando se hace algo condenable en nombre de una doctrina, ésta no es por ello culpable, a pesar de que se haya hecho a consecuencia de la interpretación de esa doctrina y no de otra. Por más que queramos siempre habrá interpretaciones diferentes y contradictorias (Maalouf, 1999: 62).

A menudo son estas interpretaciones distorsionadas las que se auto-proclaman representantes de ideologías, visiones cerradas dispuestas a imponer una forma de vivir como «la correcta». La propuesta en esta tesis, es la búsqueda de universalidades desde la que se puedan alcanzar acuerdos comunes, con el respeto por la diferencia como punto cardinal. Entender que, el derecho a la reivindicación social es un rasgo compartido por todas las culturas, en sus correspondientes formas, sería un buen comienzo.

La naturaleza humana no es necesariamente perversa, las emociones humanas básicas y las potencialidades humanas elementales son, neutrales, pro-morales o positivamente buenas. El ansia de destrucción, el sadismo, la crueldad, la malicia, etc. parecen más bien reacciones violentas contra la frustración de nuestras necesidades intrínsecas, emociones y potencialidades (Maslow, 1991: 25-26). La frustración que viene provocada por el deseo insatisfecho, dependerá a su vez del propio deseo. Max-Neef delimita la diferencia entre necesidades y satisfactores y cómo ésta viene determinada por la cultura (Max-Neef et al., 1994: 41). Con lo dicho, ya podemos trazar una línea relacionando, *la cultura/ deseo-necesidad-satisfactor/ frustración/ violencia*. Por lo tanto para desmontar u conflicto violento basado en la desigualdad de pobreza-riqueza, el primer paso será cuestionar el propio concepto de pobreza. Una reinterpretación de su noción estrictamente economicista, que denomina *pobres* a las personas situadas por debajo de un nivel de ingresos económicos.

Max-Neef sugiere no hablar de pobreza, sino de pobreza (aunque, en mi opinión, sería más adecuado, no hablar de pobreza, sino de riquezas), teniendo en cuenta todas las necesidades humanas fundamentales. Las pobreza-riquezas de; *subsistencia* (alimento, abrigo, etc.), *protección* (sistema de salud, armamento, etc.),

afecto (relaciones, dominación, etc.), *entendimiento* (educación, etc.), *participación* (marginación, etc.), *identidad* (valores, culturas, etc.)(Max-Neef et al., 1994: 43).

Para una relación pacífica entre las clases sociales y sus respectivas culturas, considero necesario, entender que cada cultura posee diferentes tipos de riquezas y de pobreza. Sin embargo, el hecho de imponer unos criterios culturales sobre otros, produce una frustración ajena a la propia identidad. Esta situación provoca *neurosis*, ya que la persona experimenta unos deseos que no corresponden con sus capacidades de satisfacción y es muy probable que esta situación acabe en violencia. Por ejemplo, en el caso del movimiento de *la négritude*, la intención era destruir la imagen negativa que tenían los negros de sí mismos, fruto de la colonización mental, hasta lograr reivindicar la *emoción* como cualidad de la persona negra (entre otras cosas) (Omar, 2008: 74-75). El ejemplo se entiende desde el reconocimiento de las cualidades propias, valoradas desde el marco conceptual adecuado a la cultura.

El siguiente paso sería la interacción desde las propias capacidades y no desde unas capacidades impuestas por otra cultura. Por último, en un espacio de interacción lo más neutral posible, las capacidades y riquezas pueden ser compartidas, beneficiando al resto de culturas.

13-1 DESHACIENDO LA REVOLUCIÓN

Es necesario que deshagamos la revolución tal y como se ha inculcado a la población y en concreto a las clases oprimidas. Gran parte de la lucha por la igualdad y la justicia ha provocado más injusticia y más desigualdad. El concepto revolucionario violento, que parte de la toma de poder del estado como motor principal de cambio, no

solo quedó obsoleto con el incremento de poder de las compañías transnacionales, sino que, al mantener un concepto de poder sostenido por el control de la naturaleza humana de forma centralizada, fomenta comportamientos muy similares a los que intenta abolir.

Mi propuesta para entender una alternativa pacífica al conflicto de clases, pasa por una reconceptualización del poder y su ejercicio. Para ello, puede ser útil como guía, los postulados que ofrece Foucault en las relaciones de poder: *postulado de la propiedad*; el poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad es una estrategia, algo que está en juego. *Postulado de la localización*; el Estado no es el lugar privilegiado del poder, su poder es un efecto conjunto, hay que atender la microfísica del poder sin caer en estos dos errores: no se debe plantear la toma de poder como la toma del estado. Así como, no se debe plantear un contra-estado como forma óptima de ejercicio de poder. *Postulado de la subordinación*; hay que abandonar el modelo de un espacio piramidal trascendente por el de un espacio inmanente hecho de segmentos. *Postulado del modo de acción*; hay que sustituir la imagen negativa del poder por una imagen positiva. El poder produce lo real, a través de una transformación técnica de los individuos, que recibe el nombre de «normalización». *Postulado de la legalidad*; la ley no es el estado de paz, sino la batalla perpetua (Foucault, Morey, 1981: introducción).

Desde esta visión de poder que nos ofrece Michel Foucault, podemos reconceptualizar el poder no como un poder individual en contra de los intereses del grupo o sociedad, pero si como la toma de conciencia de la porción de poder que cada persona posee, empezando por su propio cuerpo. En conexión con la teoría de los actos del habla de Habermas y el *reconocimiento* de Axel Honneth, la perspectiva de poder se ubica en un espacio personal accesible y expuesto a un cambio continuo. Por lo tanto, la alternativa propuesta por esta tesis, se centra en la toma de conciencia de las propias

capacidades y en la necesaria liberación de aquellas capacidades coartadas por los sistemas del poder opresivo, cualesquiera que sean sus discursos.

La toma de poder significa una liberación de tus capacidades humanas, es decir, aquello que la gente es capaz de hacer y de ser. Entendiendo a cada persona como un fin en sí misma. Nussbaum toma prestado un ejemplo de Marx, para explicar de forma muy simple como funciona la toma de poder mediante el desarrollo de las capacidades. En el caso de una persona hambrienta, ésta solo toma la comida ávidamente para sobrevivir y los muchos ingredientes de la alimentación, sociales y relacionales, no pueden hacer su aparición. Así, los sentidos del ser humano pueden operar a nivel de un animal, sí no han sido cultivados por la educación apropiada, el ocio para el juego y la expresión de sí mismo. A los que Nussbaum añade la libertad de expresión, asociación y culto (Nussbaum & Bernet, 2002: 113). Lo que este enfoque persigue, es que cada persona sea tratada como digna de atención. Es aquí donde ingresa la idea de un nivel mínimo. Por debajo de cierto nivel de capacidad, en cada área, la persona no es capaz de vivir de una manera verdaderamente humana (Nussbaum & Bernet, 2002: 115).

Amartya Sen define; el conjunto de capacidades de una persona, se puede definir como el conjunto de vectores de realización a su alcance. Al examinar la faceta de bienestar de una persona, se puede prestar atención legítimamente al conjunto de capacidades y no solo al vector de realización que ha elegido (Sen, 1997: 81). La capacidad de una persona se representa por el conjunto de los grupos, de los diferentes tipos de realizaciones entre los que la persona puede elegir, cualquier grupo de elementos. El *conjunto de capacidades* representa pues, la libertad real de elección que una persona tiene entre los modo de vida alternativos que pueda llevar. Según esta concepción, las reivindicaciones individuales se han de evaluar, no por los recursos o

bienes primarios que las personas poseen, sino por las libertades de las que gozan realmente para elegir entre los diferentes modos de vivir (Sen, 1997: 112-113).

En un sentido más abstracto pero manteniendo la misma dinámica Zizek apunta que, la violencia no estalla cuando hay demasiada contingencia sino cuando se intenta eliminar esta contingencia (Zizek, 2013: 19).

Debe entenderse, que aquí la propuesta consta en un enriquecimiento mutuo entre las culturas. El antagonismo de clases y de sus culturas, está fundamentado en una relación opresora entre la clase alta y la clase baja de la sociedad. Esta relación tiene su mayor impacto en los sistemas de producción que están diseñados de forma desigual, en cuanto a, esfuerzo aportado y recompensa recibida. Sin embargo, el punto para el debate propuesto en esta tesis, reside fuera de los medios de producción. Es necesario que aprendamos a ver a las personas por lo que son, ya que las «otras personas», son hermosamente complejas, del mismo modo que lo somos nosotros.

14) TEST SOBRE LA PERSONALIDAD CLASISTA.

Tras haber expuesto las limitaciones culturales que nos impiden percibir los clasismos de forma explícita, me gustaría proponer un ejercicio práctico y voluntario para incitar a la reflexión sobre nuestra identidad a través de un prisma de clase social. Este ejercicio no pretende enjuiciar ni ofender; por el contrario, pretende ser un potenciador de honestidad, coherencia y cambio social.

- 1- ¿VALORAS A LA GENTE POR SUS POSESIONES MATERIALES?
- 2- ¿TE RÍES DE LAS PERSONAS QUE TIENEN FALTAS DE ORTOGRAFÍA Y SUPONE UN IMPEDIMENTO PARA RELACIONARTE CON ELLAS?
- 3- EN CASO DE TENER UN/A EMPLEADO/ADEL HOGAR ¿TIENES UNA RELACIÓN ABIERTA Y HONESTA CON ÉL/ELLA, EN LOS MOMENTOS DISTENDIDOS DEL TRABAJO?
- 4- ¿CREES QUE LAS PERSONAS POBRES, EDUCAN MAL A SUS HIJOS?
- 5- ¿PREFIERES QUE TUS HIJOS NO COMPARTAN COLEGIO CON LOS NIÑOS POBRES?
6. ¿CONSIDERAS LA POBREZA FRUTO DEL FRACASO PERSONAL?
- 7- ¿INTENTAS DIFERENCIARTE DE LOS POBRES (DE FORMA INTENCIONADA) EN TU FORMA DE VESTIR O MEDIANTE OTROS PRODUCTOS DE CONSUMO?
- 8- ¿EN TU BARRIO, VIVEN PERSONAS DE TODAS LAS CLASES SOCIALES?
- 9- ¿TIENES AMIGOS (MÁS QUE CONOCIDOS) DE CLASE BAJA?
- 10- ¿TE CASARÍAS CON UNA PERSONA DE CLASE BAJA?

PUNTO EXTRA PARA EL CLASISTA CÍNICO

- 11- HAS SACADO UN CERO EN EL TEST ANTERIOR, PERO AUN ASÍ, ¿DEDICAS UNA PORCIÓN DE TU TIEMPO O TU DINERO PARA AYUDAR A LOS MÁS POBRES?

CONCLUSIONES

La identidad, no solo de las clases sociales bajas, sino de todas las personas, se está viendo limitada a un concepto de autorrealización preestablecido por las pautas de consumo y el crecimiento económico. La cultura de las clases bajas es degradada de forma sistemática por la producción cultural y la violencia simbólica, la cual es dirigida por las clases dominantes. El concepto de cultura de masas o de libertad de expresión son instrumentos utilizados estratégicamente para sostener un sistema cada vez más desigual, creando una cultura común que no diferencia la ideología neoliberal y la competencia sin escrúpulos de lo que podríamos llamar la razón epistemológica, o la razón del bien común.

El mayor reto al que nos enfrentamos es el de ser capaces de ver lo que tenemos enfrente. Camuflados bajo la violencia simbólica y la violencia estructural, los clasismos rigen nuestro comportamiento diario pero pasan inadvertidos cuando se diluyen entre la ideología dominante. Nosotros creamos los cierres sociales haciendo uso de diversidad de formas. Por un lado hacemos uso del derecho y la ley, como es el caso del derecho a la herencia, la propiedad privada o, sin ir tan lejos, los requisitos de acceso a estudios superiores. Por otro lado están los clasismos que reproducimos de forma diaria, como pueden ser los diferentes tipos de saludos, dependiendo del estatus social, la distinción estética y la exclusividad en el acceso a ciertos espacios.

El fin de la discriminación clasista no se encuentra en la desaparición de la conciencia de clase, opción que han tomado los gobiernos neoliberales desde la década de los ochenta. El primer paso debe ser el reconocimiento de este tipo de discriminaciones y de cómo este hecho afecta de manera directa al concepto de mérito y recompensa. La toma de conciencia, más allá de la pertenencia a una clase social, debe

enfocarse al reconocimiento de esta desigualdad, basada en la clase social de origen. A pesar de la idea generalizada de que el estatus es consecuencia del mérito, la clase social es una condición innata que determina nuestras expectativas de vida, nuestras relaciones, nuestra cultura y, en general, el significado de aquello que nos rodea. La clase social es un rasgo adscrito en el momento del nacimiento como lo puede ser la raza, el género o la discapacidad física. La negación de esta evidencia, probada cuantitativa y cualitativamente, es el mayor de los clasismos y en definitiva es la razón de que la UNESCO, como principal actor cultural a nivel global, no la tenga en cuenta en sus políticas multiculturales y pazológicas.

Nos encontramos ante una contradicción pragmática. Por un lado, la clase baja no tiene presencia en los aparatos de control del estado, así como pueda ser la universidad o las asociaciones políticas, debido a que, cuando alguna de sus miembros hiciese incursión en éste, la presión cultural así como los cierres sociales más afilados acabarían moldeando la personalidad de la intrusa a fin de guardar una coherencia con el entorno del que ahora formaría parte. En clara analogía con un presidente negro en la casa blanca, o la mujer soldado en el ejército, la persona de clase baja que llega a ocupar un alto cargo en la sociedad solo puede hacerlo tras haber abandonado su herencia cultural y haber sacrificado su identidad por la identidad opresora.

La lucha obrera ha sido mal entendida e instrumentalizada por las clases medias, enfocando su objeto de lucha a una igualdad de oportunidades para el enriquecimiento personal. En este proceso, han sido aquellos progresistas de educación burguesa los que, de forma asistencialista, han proyectado una mirada de compasión sobre las clases bajas, sin llegar a entender ni a reconocer el valor social de éstas. De forma ilusa, se argumenta el mayor acceso de las clases bajas a la educación, sin tener en cuenta que

esa educación no guarda ningún tipo de respeto por estas clases sociales, ni las reconoce como válidas en la interacción.

Existe una gran diferencia entre la racionalidad obrera y la racionalidad burguesa. Este hecho puede deberse a las condiciones materiales o, por el contrario, las condiciones materiales pueden deberse a una previa racionalidad; sin embargo, el reconocimiento de la diferencia como potencialidad de interacción entre los dos grupos, debe ser tomado en cuenta.

En conclusión, el objetivo de esta tesis ha sido la reflexión de cada acto bajo el prisma de la clase social y la reconceptualización de la propia identidad. Esta tesis no ha pretendido crear un concepto de clase trabajadora, ni una unión en contra de otra unión. Esta tesis anhela relaciones sociales honestas y sinceras, el enriquecimiento mutuo basado en el intercambio equitativo de conocimientos, en el amor sin barreras y la solidaridad sincera. La correcta interpretación de estas palabras debería potenciar las capacidades de la persona de forma holística y despertar curiosidad por todas esas cualidades que desde la racionalidad burguesa son consideradas como inferiores o degradantes.

FUTURAS LINEAS DE INVESTIGACIÓN

a) **DEL HIBRIDISMO CULTURAL AL HIBRIDISMO DE CLASE:** Inspirado por los estudios post-coloniales, propongo un hibridismo de clase como alternativa a un conflicto antagónico y violento. El reconocimiento de nuestra herencia obrera y de nuestras capacidades en su conjunto no puede reducirse a una identidad pura y tampoco a la destrucción de ésta. El concepto es innovador en cuanto a su perspectiva de clase social y su enfoque pazológico.

b) **VIOLENCIAS Y CAMBIO SOCIAL:** La crítica más evidente al cambio pacífico es la falta de cambio: ¿realmente puede haber un cambio sin violencia? La propuesta consta de descifrar y descomponer al máximo los niveles y formas de la violencia, para poder definir un grado aceptable tanto de cambio como de violencia.

c) **RACISMO, SEXISMO, CLASISMO Y DISCAPACIDADES. INTERSECCIONALIDAD:** La interseccionalidad está siendo cada vez más tomada en cuenta en los estudios de las ciencias humanas y sociales. En este sentido la propuesta se centra en dejar constancia de la clase social como variable a tomar en cuenta en el análisis.

d) **EL RECONOCIMIENTO DE LAS CLASE OBRERA EN LOS PAÍSES SOCIALISTAS –SUDAMÉRICA/ ASIA/ EX – UNIÓN SOVIÉTICA:** La clase obrera ha sido muchas veces estigmatizada y pervertida por una errónea asociación con las políticas socialistas. No exactamente por la teoría de estas políticas, sino más bien por su puesta en práctica. El análisis de la discriminación clasista y la desigualdad en el poder y el privilegio debe ser analizado con la misma intensidad en países que presumen de gobernar a favor de la clase obrera.

BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, ZYGMUNT (2006): *Vida líquida*. Barcelona, Paidós.

BAUMAN, ZYGMUNT (2007): *Vida de consumo*. Madrid, fondo de cultura económica.

BEAUVOIR, SIMONE DE (1998) (texto original 1949): *El Segundo sexo*. Madrid, Instituto de la Mujer.

BECKER, GARY STANLEY (1983): *El Capital humano : un análisis teórico y empírico referido fundamentalmente a la educación*. Madrid : Alianza.

BERGERON, LOUIS; FURET, FRANÇOIS; KOSELLECK, REINHART (1983): *La Época de las revoluciones europeas, 1780-1848*. Madrid , Siglo XXI.

BIRNBAUM, NORMAN & JORDI BORJA (1971): *Las clases sociales en la sociedad capitalista avanzada*. Barcelona , Península.

BOURDIEU, PIERRE; ALICIA GUTIÉRREZ (2010): *El Sentido social del gusto : elementos para una sociología de la cultura*, Madrid, Siglo Veintiuno.

BOURDIEU, PIERRE, GARCÍA INDA, A., & MARÍA JOSÉ BERNUZ BENEITEZ (2000): *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

BOURDIEU, PIERRE & THOMAS KAUF (2000): *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama.

BOURDIEU, PIERRE & MARÍA DEL CARMEN RUIZ DE ELVIRA (1988). *La Distinción : criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus.

BOURDIEU, PIERRE, GUNTHER TEUBNER & CARLOS MORALES DE SETIÉN RAVINA (2000): *La Fuerza del derecho*, Santafé de Bogotá, Uniandes

BOUVIER-AJAM, MAURICE (1965): *Las Clases sociales y el marxismo*, Buenos Aires, Stilcograf.

CELA, JORGE (1997): *Tan cerca, tan lejos: la cultura de la pobreza*. Madrid, Manos Unidas, Dpto. de Estudios y Documentación.

CHOMSKY, NOAM & IGNACIO RAMONET (1995): *Cómo nos venden la moto*, Barcelona, Icaria.

CORTIZO AMARO, JOSÉ LUIS (2009a): *Evolución, autoengaño, clasismo y dominación*, Vigo, el autor.

CROMPTON, ROSEMARY (1994): *Clase y estratificación: una introducción a los debates actuales*. Madrid, Tecnos.

DEUSDAD, BLANCA (2001): *el carisma político en la teoría sociológica*, Fundación Dialnet.

DEUSDAD, BLANCA (2003): *El concepto de liderazgo político carismático: Populismo e identidades*, 19, 9–35.

FANON, FRANZ (1966): *¡Escucha, blanco!* Barcelona, Nova Terra.

FANON, FRANZ (2009): *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

FERNÁNDEZ, CARLOS, HEREDERO & JOXEAN (2014): *De Lumière a Kaurismäki La clase obrera en el cine*, Donostia, Kultura.

FERNÁNDEZ GARCÍA, TOMÁS (2005): *Trabajo social con casos*, Madrid, Alianza.

- FOUCAULT, MICHEL & MIGUEL MOREY (1981): *Un Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Alianza.
- FRASER, NANCY & HONNETH, AXEL (2006): *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*, La Coruña, Fundación Paideia.
- FREIRE, PAULO (1970): *Pedagogía del oprimido*. Madrid, Siglo XXI.
- FREUD, SIGMUND (1984): *Psicología de las masas ; Más allá del principio del placer ; El porvenir de una ilusión*, Madrid, Club Internacional del Libro.
- FREUD, SIGMUND (1970): *El Malestar en la cultura y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- FROMM, ERICH & GINO GERMANI (1987): *El Miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós.
- GALTUNG, JOHAN (2003): *Violencia cultural*, Gernika Gogoratuz, Centro de Investigación por la Paz.
- HALL, STUART (1997): *El trabajo de la representación*, Londres, Sage publication.
- HALL, STUART & PAUL DU GAY (1996): *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires-Madrid, A. Editores, Ed.
- HOGGART, RICHARD, SILVIA JAWERBAUM & JULIETA BARBA (2013): *La Cultura obrera en la sociedad de masas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- HONNETH, AXEL (1997): *La Lucha por el reconocimiento : por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica.
- HONNETH, AXEL (2011): *La Sociedad del desprecio*, Madrid, Trotta.

GARCÍA-MAURIÑO, JOSÉ MARÍA & JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ REVUELTA (1992): *Marx: Alienación e ideología*, Madrid, Alhambra Longman.

INNERARITY, DANIEL (2011): *La Democracia del conocimiento: por una sociedad inteligente*, Barcelona, Paidós.

JONES, OWEN (2012): *Chavs: la demonización de la clase obrera*. Madrid, Capitán Swing.

KERBO, HAROLD R. (2004): *Estratificación social y desigualdad: el conflicto de clase en perspectiva histórica, comparada y global*, Madrid, McGraw-Hill.

LATOUCHE, SERGE (2009): *Petit tractat del decreixement*, València, Institut del Territori.

LAURIN-FRENETTE, NICOLE (1989): *Las Teorías funcionalistas de las clases sociales: sociología e ideología burguesas*, Madrid, Siglo XXI de España.

LENSKI, GERHARD EMMANUEL(1993):*Poder y privilegio: teoría de la estratificación social*. Barcelona, Paidós.

LITTLEJOHN, JAMES (1975): *La estratificación social*, Madrid , Alianza.

LONZI, CARLA (1972): *Escupamos sobre Hegel. Sputiamo su Hegel e altriscriti Rivolta Femminile*, Milán, Buenos Aires, Editorial La Pléyade.

MAALOUF, AMIN (1999): *Identidades asesinas*, Madrid , Alianza.

MADSEN, K. B.; PIATIGORSKY, JORGE (1972): *Teorías de la motivación: un estudio comparativo de las teorías modernas de la motivación*, Buenos Aires, Paidós.

- MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.
- MARX, KARL, FRIEDERICH ENGELS & WENCESLAO ROCES (1981): *El manifiesto comunista*, Madrid, Ayuso.
- MARX, KARL (1968): *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- MARX, KARL (2013): *El Capital: crítica de la economía política, Antología*, Madrid, Alianza
- MASLOW, ABRAHAM H. (1991): *El Hombre autorrealizado : hacia una psicología del ser*. Barcelona : Kairós.
- MAX-NEEF, MANFRED A, ANTONIO ELIZALDE & MARTÍN HOPENHAYN (1994): *Desarrollo a escala humana : conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*, Barcelona, Icaria
- NIETO, JOSÉ ANTONIO (2003): *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*, Madrid, Talasa.
- NUSSBAUM, MARTHA C. (2012): *Crear capacidades : propuesta para el desarrollo humano*, Barcelona, Paidós.
- NUSSBAUM, MARTHA C. & BERNET, R. (2002): *Las Mujeres y el desarrollo humano : el enfoque de las capacidades*, Barcelona, Herder.
- OLIVÉ, LEÓN (1999): *Razón y sociedad*, México, D. F. , Fontamara.
- OMAR, SIDI M. (2008): *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*, Castelló de la Plana, Universitat Jaume I.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ (1981) (original 1926): *La rebelión de las masas*, Barcelona, Espasa – Austral.

PUTNAM, HILARY (1988). *Razón, verdad e historia*, Madrid, Tecnos.

SANDEL, MICHAEL J.& MIELKE J. CHAMORRO (2013): *Lo que el dinero no puede comprar : los límites morales del mercado*, Barcelona, Debate.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (1999): *Reinventar la democracia : reinventar el Estado*, Madrid, Sequitur.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2003): *Crítica de la razón indolente : contra el desperdicio de la experiencia*, Bilbao, Desclée de Brouwer.

SEN, AMARTYA (1997): *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona.

SHIVA, VANDANA (1995): *Abrazar la vida : mujer, ecología y supervivencia*, Madrid, Horas y Horas.

SHIVA, VANDANA (2001): *Biopiratería: el saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Barcelona, Icaria.

SKINNER, BURRHUS FREDERIC & TERESA GALLOFRÉ (1977): *Ciencia y conducta humana*, Barcelona, Fontanella.

SMITH, ADAM & CARLOS RODRÍGUEZ BRAUN (2001): *La Riqueza de las naciones : libros I-II-III y selección de los libros IV y V*, Madrid, Alianza.

TUMIN, MELVIN M., AGUSTÍN CONTIN & MIGUEL SALAS SÁNCHEZ, (1975):
Estratificación social : Formas y funciones de la desigualdad, México, Trillas.

VIDAL BENEYTO, JOSE (2006): *Derechos humanos y diversidad cultural : globalización de las culturas y derechos humanos*, Barcelona, Fundación Cultura de Paz.

WALLRAFF, GÜNTER, & PABLO SOROZÁBAL SERRANO (1999): *Cabeza de turco : abajo del todo*, Barcelona, Anagrama .

WILKINSON, RICHARD GERALD-& KATE PICKETT (2009): *Desigualdad : un análisis de la (in)felicidad colectiva*, Madrid, Turner.

WILLIS, PAUL (1988):*Aprendiendo a trabajar : cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*,Madrid, Akal.

ZIZEK, SLAVOJ (2005): *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Akal.

ZIZEK, SLAVOJ (2009):*Sobre la violencia : seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós.

ZIZEK, SLAVOJ(2011): *Primero como tragedia después como farsa*, Madrid, Akal.

ZIZEK, SLAVOJ (2013):*El Año que soñamos peligrosamente*,Madrid, Akal.

FILMOGRAFÍA

CAMERON, JAMES (2000): *Titanic. Speak up movies*, RBA.

CHAPLIN, CHARLIE (1994): *Vida de perro. El conde. Charlie Chaplin*. Iberoamericana Films.

CHAPLIN, CHARLIE (2003): *El Chico. Colección Chaplin (MK2)*. Ed. especial. mK2.

CHAPLIN, CHARLIE (2003a): *El Circo. Colección Chaplin (MK2)*. mK2.

CHAPLIN, CHARLIE (2003b): *Luces de la ciudad. Colección Chaplin (MK2)*. Ed. especial. mK2.

CHAPLIN, CHARLIE (2003c): *Tiempos modernos. Colección Chaplin (MK2)*, Warner BrosEntertainment Inc.

FIENNES, SOPHIE (2006): *The Pervert's Guide to Ideology*. Zeitgeist Films.

KUSTURICA, EMIR; MILOVANOVIC, UROS (2008): *Prométeme Promets-moi*. SAV.

KUSTURICA, EMIR; SEVERDZAN, BAJRAM; TODOROVIC, SRDAN (2002): *Gato negro, gato blanco*. Lauren.

KUSTURICA, EMIR; STIMAC, SLAVKO; SOLAK, NATASA (2005): *La Vida es un milagro*
Life is a miracle. Barcelona, Cameo Media.

LEÓN DE ARANO, FERNANDO (2007): *Los Lunes al sol. Cine público*. Público.

SILLITOE, ALAN (1981): *La soledad del corredor de fondo*. Barcelona, Bruguera.

SNYDER, ZACK (2007): *300*, Warner Bros.